

Русская Христианская Гуманитарная Академия

На правах рукописи

Галанин Рустам Баевич

РИТОРИКА ПРОТАГОРА И ГОРГИЯ

09.00.03. – история философии

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Светлов Р.В.

Санкт-Петербург

2015 г.

Оглавление

Введение.....	3
Глава I.....	30
Протагор.....	30
§1. Человек есть мера всех вещей.....	30
§2. Антилогии. Невозможность противоречия. Человек-Мера (<i>δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις</i>)	43
§3. Экзистенциальная трактовка человека-меры: М.Хайдеггер	72
§4. Полис и Риторика.....	76
§5. Доктрина о человеке-мере в свете высказывания о богах; философия религии Протагора.....	93
§6. Природа языка. Перечитывая диалог <i>Кратил</i>	112
Глава II.....	129
Горгий.....	129
§1. <i>Трактат о Не-сущем</i> и <i>Поэма</i> Парменида.....	134
§1.1. Ни сущее, ни не-сущее, ни то и другое вместе.....	137
§1.2. <i>Версия О Мелиссе, Ксенофане и Горгии (de MXG)</i>	142
§2. Горгий и бихевиористский подход.....	165
§3. Еще раз о Небытии. Как же все-таки <i>быть?</i>	183
§4. <i>Похвала Елене</i> . Сила слова. Дискурс и Бытие. Перформативность риторики Горгия.....	193
§5. Риторика или Философия. <i>Горгий</i> или <i>Федр</i>	219
Заключение.....	237
Литература.....	240

Введение

Тема исследования и ее актуальность

Ушли в прошлое те времена, когда риторика понималась исключительно как теория прозы или искусство красноречия. Разумеется, риторика как школьная дисциплина включает в себя эти аспекты, однако никоим образом не сводится к ним. Софист Протагор и «отец риторики» Горгий, как говорил о нем Филострат, являются теми, кто возможно впервые в истории осознали всю мощь – пусть еще и не сформированной - доктрины Логоса, хотя сами они не называли себя риториками – это слово появляется только в диалоге Платона *Горгий*, - но софистами¹. Риторика оказывается настолько «широка», что охватывает все жизненное пространство человечества, всю материю опыта, формируя этот опыт и «означивая» его еще до того, как он стал

¹ Существуют сомнения относительно того, был ли даже Горгий софистом. Эта дискуссия продолжается до сих пор. Так, например, Исократ своего главного учителя Горгия (среди остальных его учителей нужно упомянуть Ферамена, Протагора, Продика, Архина) не называл софистом, но просто по имени, как того, кто отважился сказать, что ничего вообще не существует (Isocrates.Helen.3). В *Елене* Исократ начинает следующим образом, перечисляя мысли некоторых философов своего времени: εἰσὶ τινες οἱ μέγα φρονοῦσιν, ἢν ὑπόθεσιν ἄτοπον καὶ παράδοξον ποιησάμενοι περὶ ταύτης ἀνεκτῶς εἰπεῖν δυνηθῶσι (есть же некоторые столь возгордившиеся умом, что ежели гипотезу нелепую и невероятную придумают, все же стараются говорить о ней сносным образом (Isocr. Helen, 1. Здесь и далее, если не указано имя переводчика, античные фрагменты, имеющие ссылки на язык оригинала, даны в переводе автора). Далее перечисляются некоторые положения киников, мегарцев и академиков, т.о., Исократ к возгордившимся умом причисляет всех их. А вот что он пишет дальше: νῦν δὲ τίς ἐστὶν οὕτως ὀψιμαθής, ὅστις οὐκ οἶδε Πρωταγόραν καὶ τοὺς κατ' ἐκείνων τὸν χρόνον γενομένους σοφιστάς, ὅτι καὶ τοιαῦτα καὶ πολλὰ τούτων πραγμάτωνδέστερα συγγράμματα κατέλιπον ἡμῖν; (кто же сейчас есть столь запоздавший в учении, кто бы не знал Протагора и бывших в то время софистов, что оставили нам такие же сочинения и даже гораздо более трудные, чем эти [рассуждения]? (имеются в виду мнения, принадлежащие критикуемым философам – Г.Р.) (ibid.2.). Т.е., как видно, Исократ выделяет здесь Протагора из круга современных ему софистов. То же самое он делает по отношению к Горгию, Зенону и Мелиссе, восклицая: «πῶς γὰρ ἄν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν..., ἢ Ζήνωνα..., ἢ Μέλισσον», («ибо, как, пожалуй, кто-нибудь смог бы превзойти Горгия...или Зенона, ...или Мелисса? (ibid.3)». О самих терминах «философ», «софист», «ритор» мы поговорим ниже, в главе, посвященной философии и риторике, сейчас же, как кажется, достаточно сказать, что слово «философ» как натренированный в диалектике мыслитель по мнению Э.Хевлока впервые задокументировано у Платона (Havelock E.A. The Linguistic Task of the Presocratics// Language and Thought in Early Greek Philosophy, ed. by Robb K. La Salle, Hegeler Institute, 1983.P.57). Что касается того, мог бы быть Протагор философом, то, например, Чарлз Кан пишет, что поскольку отрицательная форма глагола τὸ εἶναι у досократиков использовалась как технический термин только у философов, то Протагора можно причислить к ним, ибо в его изречении о *homo-mensura* такое использование есть. При этом, по мнению Кана, Протагор был, возможно, тем, кто также впервые вообще использовал конструкцию τὸ εἶναι в предикативно- экзистенциальном смысле, т.е. связанном с тем, «что есть» (Kahn.Ch.H. The Verb “Be” in Ancient Greek. Dordrecht: D.Riedel, 1973.P.302).

доступен сознанию. Именно поэтому кажущаяся на первый взгляд однозначность названия работы не должна вводить в заблуждения.

Риторика – пусть не в строго терминологическом и дисциплинарном, но в функциональном отношении – имеет не менее продолжительную историю, чем философия, наука, религия, другие формы человеческой культурной жизни да и просто бытовое общение. И связано это с тем, что все эти виды деятельности в известной степени могут быть объективированы, сохранены и переданы в словах, символах, знаках. Наличие и использование последних всегда несет в себе имплицитный или явный характер убеждения. Знак в широком его понимании есть сообщение или послание, которое подразумевает наличие адресата и сохранность авторской интенции, желающей нас *убедить* в чем-либо даже в том случае – что часто бывает, – если адресант уже давно затерялся в веках или вовсе неизвестен. Из таких знаков и посланий к нам в целом и состоит культура, ввиду чего она приобретает характер тотального диалога или текста, пронизанного риторической составляющей. Убеждение есть цель риторики, следовательно, слова, символы и знаки, из которых состоят все формы культурной деятельности, по своей природе риторичны². В таком случае возникает вопрос, можно ли риторику вычленить из конкретных форм культурной активности и исследовать независимо от последней. В философском измерении такой вопрос может быть поставлен так: можно ли из традиционных философских составляющих – онтологии, этики, гносеологии – вычленить риторику и посмотреть на ее функцию или «работу» в отрыве от этих содержательных сторон? Если такое оказывается возможным, то риторика становится в известной степени независимой от своего содержания, в то же время последнее, как состоящее из слов, во многом оказывается зависимым от риторики. Именно так понял риторику Аристотель, поскольку

² Ср.: Schiappa E, Hamm J. Why Study Greek Rhetoric// A companion to Greek Rhetoric. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P.5.

ее предметы не относятся к каким-то отдельным наукам, но суть в известной степени достояние каждого. Именно таким образом он рассмотрел и формализовал свою *Риторику* – применительно к трем видам речей, оратора и аудитории, то есть в публичном ее аспекте. Однако предметом риторики могут быть и непосредственно отдельные науки или философия в целом, и первыми, кто, на наш взгляд, понял такой – научный и не совсем публичный – статус риторики, были древнегреческие софисты – в особенности же, Протагор и Горгий.

Именно в рамках такого подхода, связывающего риторику с философией или наукой в ее античном понимании, проведено исследование в данной диссертационной работе, что по отношению к Протагору и Горгию, по крайней мере в рамках отечественной истории философии, является известным новшеством, заключающим в себе оригинальный взгляд на изречения одного и тексты другого софистов. К этому следует добавить, что изучение начала того пути, по которому риторика вошла в чисто философские и научные дисциплины, позволит лучше понять тот лингвистический переворот, который произошел в интеллектуальной жизни XX века – века во многих отношениях риторического и софистического.

Степень разработанности проблемы

В отечественной и зарубежной науке был проделан большой путь по изучению греческой риторики и софистики, осветить который в деталях здесь едва ли возможно. Однако необходимо указать основные – магистральные – вектора развития этого пути.

Среди отечественных источников нужно в первую очередь отметить работы А.Н. Гилярова³, И. Ягодинского⁴, С.Лурье⁵, Б.С. Чернышева⁶, С.

³ Гиляров А. Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. — М, 1888

⁴ Ягодинский И. И. Софист Протагор // Ученые записки императорского Казанского университета — 1906. — Т. 73. — Кн. 12. — С.1–35

Меликовой-Толстой⁷, перевод досократиков и единственный в своем роде перевод фрагментов софистов на русском языке А.Маковельского⁸, один из томов *Истории античной эстетики* А.Лосева⁹, сочинение А.Богомолова¹⁰, в которых, если говорить общо и кратко, софистика показана как следствие определенного кризиса натурфилософии с подчеркиванием практического, антропологического и логического аспектов ее деятельности.

Что до зарубежной литературы, то вразумительный разговор о философской рефлексии в отношении софистики, как кажется, уместно начинать с работ Гегеля, в известной мере определившего и отечественную историко-философскую мысль. Следуя своей логической схеме развития истории вообще и истории философии в частности, Гегель вывел софистов из исторического небытия и поместил внутрь истории философии. С него начинается та линия исследования, которая приходит к пониманию софистов как «субъективистов»¹¹. Гегель говорит, что, например, интересующее нас положение Протагора о *человеке- мере* «представляет собой великое слово, но оно вместе с тем также и двусмысленно: так...мерой может быть либо каждый человек со стороны своей особенности...., случайный человек, либо самосознательный разум в человеке, человек со стороны своей разумной

⁵ Лурье С. Я. Антифонт, творец древнейшей анархической системы — М, 1925

⁶ Чернышев Б. С. Софисты — М, 1929.

⁷ Горгий и Гиппократ // Журнал Министерства народного просвещения. 1915. № 55; Zu Gorgias' Helena 13 // Philologische Wochenschrift. 1929. № 47; Zu Gorgias' Palamedes // Hermes. 1929. № 64

⁸Маковельский А.Софисты. Баку, вып. 1—2, 1940—1941

⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон — М, 1969.

¹⁰ Богомолов А. Диалектический логос. М,1982

¹¹ Мы специально ставим термины подобного рода в кавычки, поскольку не считаем, что они могут адекватно отобразить природу исследуемых нами феноменов. Далее такие термины, как «релятивизм», «ангостицизм» и прочие «...измы» будут употребляться только для удобства изложения и выделения какого-либо одного феномена на фоне других и уж никоим образом не для того, чтобы подгонять все феномены под него. Использование таких марок, равно как и «позитивист», «гуманист», «предтеча прагматизма», по мнению Скиаппы, ничего нам не даст, поскольку это должно было бы означать, что во времена Протагора существовали подобные интеллектуальные ограничения, тогда как на самом деле их не было (Schiappa E. Protagoras and Logos. S.Carol., 2003. P.22.). Проблема, на наш взгляд, в другом: нам-то как выйти из этих рамок, чтобы взглянуть на греков? Ведь очевидно, что даже субъект-объектной декартовой дихотомии у них не было, в то же самое время, нам из нее никак не вырваться, хотя некоторые, вроде Ницше и Хайдеггера, пытались это сделать. Что же до «аполлонического» и «дионисийского» у греков, то это тоже весьма сомнительная схематизация, хотя, как кажется, мы настолько с ней свыклись, что уже не замечаем этого. И в этом отношении дело Ницше нам гораздо ближе, чем сам Ницше в целом, если только о нем можно так выразиться - «в целом».

природы и его всеобщей субстанциальности. Если мы будем понимать положение Протагора в первом смысле, то центром делается всякое себялюбие...и, хотя человек обладает также и другой стороной, разумом, все же и разум представляет собою нечто субъективное, ...является таким – то разумом». ¹² Получается, что с одной стороны мы обязаны Гегелю тем, что он вывел софистов из небытия веков, органично включив их в историю развития мысли, с другой же, наложив на них клеймо субъективизма, он как бы вновь их дискредитировал, поскольку в XIX в. большинством ученых субъективизм вообще рассматривался как нечто антифилософское, ибо искомая тем временем истина – это объективная истина, находящаяся в объективной реальности¹³.

Линию Гегеля продолжает *История античной философии* Э.Целлера, которая, по словам У.Гатри, «была, возможно, последней, поддерживающей не вызывавший возражений взгляд, что педагогика даже лучших софистов ограничивалось в итоге сведением всего к вопросу индивидуального предпочтения...»¹⁴. Сам Э. Целлер по поводу высказывания Протагора «человек есть мера вещей» - высказывания, отношение к которому может быть маркером отношения к софистике вообще - пишет, что смысл его в том, что «для каждого истинно и действительно то, что ему представляется, но именно поэтому есть только субъективная и относительная, а не объективная и общеобязательная истина». ¹⁵ Как видим, субъективистская точка зрения сохраняется и здесь. *История древней философии* В. Виндельбанда примыкает к этой же линии, так или иначе оценивающей софистов не как самостоятельных мыслителей, но как тех компиляторов, которые, обобщив результаты предшествующих философов, вывели науку из «школы» на

¹² Гегель Г. Лекции по истории философии. Т.2., СПб., 1994. С.24.

¹³ Kerferd J.B. The Future Direction of Sophistic Studies// The Sophists and their Legacy //Hermes, heft.44, Ed. by Kerferd G.B. Weisbaden.1981.Pp.3-4.

¹⁴ Guthrie W. The Sophists. Cambr., 1971.P.11.

¹⁵ Целлер Э. Очерки по истории греческой философии. М, 1912. С.81.

площадь, ограничившись ролью платных просветителей¹⁶. Можно, т.о., сказать, что гегельянский взгляд на софистов являлся - да, пожалуй, и является до сих пор - одним из господствующих. Так, в XXв., к примеру, влияние Гегеля отчетливо прослеживается в *От мифа к логосу* Вильгельма Нестле¹⁷, в *Софистах* Уильяма Гатри¹⁸, у которого эмпиризм и скептицизм первых отчетливо противопоставляется идеализму Платона. Будучи смешанным с феноменологическим подходом Гуссерля, взгляд Гегеля распознается и в *Софистах* Марио Унтерштайнера¹⁹. У последнего софисты предстают в качестве феноменологов. Э. Скиаппа, к примеру, полагает – и с ним сложно не согласиться,- что несмотря на то, что Унтерштайнер «может быть повинен в применении неприемлемых понятий 20в. в объяснении философии софистов», однако преимуществом его, согласно тому же Скиаппа, является попытка показать каждого софиста как достойного индивидуального мыслителя, поэтому у него отсутствует стремление превзойти доктрины одних философов ради того, чтобы принизить учения софистов.²⁰

С выходом в свет *Истории Греции* Джорджа Грота ситуация меняется и в научный оборот вводится «эмпирико-объективистский» подход в исследовании софистики, который рассматривает софистов как предтеч Просвещения. В известном месте Грот пишет: «Если и существует вообще потребность высказывать это редкое чувство беспристрастности, так это тогда, когда мы приступаем к изучению истории людей, именуемых софистами - практических учителей Афин и Греции, настолько же непонятых, насколько недооцененных»²¹. По словам Гатри, «Грот был утилитаристом и демократом в тот период, когда он описывал расцвет

¹⁶ Виндельбанд В. История древней философии. Киев,1995

¹⁷ Nestle. V. Vom Mythos zum Logos. Die des griechischen Denkens Selbstentfaltung Homer bis auf die von und Sokrates Sophistik. 1940. 2nd edition. 1942.

¹⁸ Guthrie W. The Sophists. Cambr., 1971.

¹⁹ Untersteiner M. The Sophists. Oxford, 1951.

²⁰ Schiappa E. Protagoras and Logos. S.Carol., 2003. P.11.

²¹ Grote G. History of Greece. Vol.8. London,1850.P.477.

Афинской демократии»²², что, естественно, не могло не отразиться на его исторических симпатиях, однако, по словам того же Гатри, под влиянием *Истории* Грота и набирающего силу позитивизма, всячески симпатизирующего софистам, оказались в Германии такие ученые как Т.Гомперц, Э.Лаас и Ф.Ницше в свой ранний период.²³ У Гомперца, как кажется, изменяется даже интонация²⁴, когда он описывает вышеупомянутое изречение Протагора. Согласно Гомперцу, фрагмент о *человеке - мере* «не может иметь этического значения, не может быть лозунгом морального субъективизма, чем он нередко становился в руках популяризаторов. Положение о человеке как мере вещей...без всякого сомнения имело теоретико-познавательный смысл».²⁵ Что же до понимания самого слова «человек», то, по Гомперцу, «он не может быть индивидуумом, а лишь человеком вообще...именно такое толкование...примет беспристрастный читатель».²⁶

Об уместности же сравнения Века Перикла и Софистов с Эпохой Просвещения XVIIIв. Д. Бернет пишет, что «если и есть параллель с *Aufklärung* в истории греческой мысли, то происходит она гораздо раньше, и Ксенофан, а не Протагор является ее апостолом. Не против религии, но против науки негативно настроены Протагор и Горгий, и мы никогда не поймем их, если упустим из виду это фундаментальное различие. «Век софистов» - это прежде всего век реакции против науки».²⁷ Э.Доддс, примыкающий в общем к этому же методологическому лагерю, но сдержанно относящийся к «просветительству» софистов, по поводу

²² Guthrie W.Op.cit. P.11.

²³ См. *ibid.* P.13.

²⁴ Немного ниже, обсуждая природу геометрических абстракций – возникают ли они из опыта или имеют сверхъестественную природу, - Гомперц прямо напишет: «Вряд ли можно сомневаться, что Протагор придерживался первого взгляда, что он даже первый его высказал и стал, таким образом, предшественником тех мыслителей, которые, как в 19 столетии Лессли, Гершель, Милль и, наконец, Гельмгольц, утверждали опытное происхождение геометрических познаний..(Гомперц Т. Греческие мыслители. Т.1.СПб., 1999. С.426)».

²⁵ Гомперц Т. Греческие мыслители. Т.1.СПб., 1999. С.422.

²⁶ Там же.

²⁷ Burnet J. Greek Philosophy. London, 1914. P.109.

последнего отмечает, что т.н. просвещение «было начато вовсе не софистами...Просвещение – это, несомненно, более древний и глубокий процесс. Его корни следует искать в Ионии бв. до н.э.»²⁸. В какой – то мере с ним солидарен и В. Йегер – тоже сторонник этого методологического направления, - который хотя и говорит о просветительской направленности софистики, однако внутри нее он особо выделяет социально – образовательную роль софистов и их оппозицию к науке в том ее понимании, как она бытовала у физиков. Согласно Йегеру, «интеллектуальная сторона человеческого существа тогда впервые со всею силой вышла на первый план, и отсюда вытекали те воспитательные задачи, которые пытались решить софисты... Софистика — не научное движение, это преодоление науки в смысле старой физики или «истории» ионийцев иначе направленными жизненными интересами, прежде всего педагогическими и социальными, возникшее из преобразований в хозяйственной и государственной сфере»²⁹. Этим преодолением софистика расширяет, по мнению Йегера, научную область «в этико-социальном направлении и пролагает путь подлинной политико-этической философии наряду с наукой о природе и через нее».³⁰

К этому же «лагерю» относятся Д. Керферд, Ж. де Ромийи, Т.Коул, Х. Энос, Д. Макдауэлл, Э. Скиаппа³¹. Эти ученые - некоторые взгляды которых мы будем подробно освещать по ходу повествования, - видя в основе теории познания софистов преимущественно чувственный опыт, полагают, что существует определенная возможность их «объективного» прочтения и т.о. выявления их собственных мотивов, т.е. мы можем понять то, что софисты *имели в виду*. Достигнуть это, по мнению этих историков философии, можно в том случае, если мы как бы сбросим с мысли Протагора и Горгия вуаль их риторики или языка, которые и мешают нам докопаться до сути. Такой

²⁸ Доддс Э. Греки и иррациональное. М,2000. С. 184

²⁹ Йегер В. Пайдейя. Т.1. М, 2001.Сс.159-162.

³⁰ Там же. С.152.

³¹ См. библиографический список в конце.

подход рассматривает себя как своего рода уникальный хотя бы уже потому, что старается не приписывать исследуемым авторам тех понятий и схем, которые не могли последними употребляться и которые ввиду этого являются анахронизмами. В наиболее совершенном виде этот подход мы наблюдаем у Э. Скиаппа, пытающегося, например, в случае Протагора выявить его *ipsissima verba*.

Третий подход может быть назван «антифундаменталистским», берущим начало от Ницше, который выразил мысль о том, что софисты пользовались метафорической моделью языка, ввиду чего все суждения с неизбежностью приобретали фигуративный смысл, т.е. становились тропами. К этому лагерю можно отнести всю герменевтическую школу, согласно которой текст и понимание «рождается» в процессе его интерпретации и не имеют своего самостоятельного онтологического статуса. Сюда же можно причислить таких ученых, как С.Консиньи, Р.Рорти, С.Фиш и А.Мурелатос, знакомство с работами которых во многом определило и написание нашего исследования³². Совершенно особая роль в этом направлении принадлежит Александру Мурелатосу, который одним из первых выявил антирепрезентационную модель языка в трудах Горгия и которому в нашей работе посвящена отдельная глава. При антифундаменталистском подходе главное внимание уделяется риторике и постулируется отсутствие оснований для объективного знания. Этому подходу придерживается и автор диссертации.

Четвертый подход может быть назван «креативно-рапсодическим»³³, который тоже берет начало от Ницше³⁴, но приходит к достаточно

³² См. библиографический список в конце.

³³ Данная терминология заимствована у С.Консиньи. Подробно об этом и о методологических проблемах в изучении Софистики см. : Consigny S. Gorgias. Sophist and Artist. S.Carol., 2001.Pp. 1-73

³⁴ Следует еще добавить, что представители всех лагерей единодушно заявляют о чрезвычайном сходстве Ницше с софистикой и полезности использования его концептов в изучении софистов, несмотря на то что специально о софистах Ницше говорил мало. (Подробно об этом см.: Consigny S Nietzsche's Reading of the Sophists// Rhetoric Review, Vol. 13, No. 1, Fall 1994, Pp.5-26).

радикальным выводам и разрабатывается в работах Барбары Кассен и Джона Пулакоса³⁵. Согласно последнему, коль уж мы обречены на разрыв с авторскими интенциями и, следовательно, с истинным пониманием, то все, что нам остается, это проявить по максимуму свои креативные способности в толковании текстов и как бы приспособить последние к современности, сделать так, чтобы они стали для нас живы и полезны теперь. «Я исследую тексты прошлого, - пишет Пулакос, - не как застывшие памятники, которые должно употребить с точки зрения познания, но как ускользающие документы, которые могут стимулировать читателей переосмыслить устройство их собственных жизней и принять возможности для их переустройства».³⁶ Так создается неософистика, которая выражает новый способ мыслить и говорить. Своего творческого апогея этот подход достигает в работах теоретика Третьей Софистики Виктора Витанца. Так, Витанца³⁷ пишет, что если для Первой софистики знаковой фигурой является Протагор, для Второй – Эсхин или Филострат, то среди новых софистов нужно отметить Горгия, Ницше, Лиотара, Лакана, Фуко, Поля де Мана. Согласно Витанца, Третья Софистика - это такая софистика, которая вынуждена говорить о морали, этике, эстетике, политике, «несчастном сознании», это такой метод мышления и письма, который *причине и следствию* предпочитает *антецедент и консеквент*, а *гипотаксису* – в котором присутствует иерархия и логические и смысловые связи вполне отчетливы - радикальный *паратксис*, при котором нет возможности выявить логическую связь и нет формального единства. Это такое мышление, где субъект не только более не *знает*, но и не *действует* как независимый агент.

³⁵ См. библиографический список в конце.

³⁶ Poulakos J. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*. S.Carol., 2008.Р.3. Пулакос здесь, на наш взгляд, конгениален Ницше, который говорит, что «древность всегда понимали только через современность — так не пришло ли время современность понимать через древность? Точнее: люди всегда объясняли для себя древность, исходя из пережитого ими, а по примеру освоенной таким образом древности таксировали, оценивали свой собственный опыт(Ницше Ф. Мы филологи.3 [62]. Пер. А.Россиуса. <http://www.nietzsche.ru/works/other/filologs/>)».

³⁷ Подробно об этом см.: Vitanza V. “Some more” notes, toward a “third” sophistic//Argumentation, May 1991, Volume 5, [Issue 2](#), pp 117-139.

Субъект здесь есть функция Логоса, обусловленная понятием Кайрос/Реальное – исходные понятия Горгия и Лакана. Из этой трагедии незнания и бездействия должен, согласно Витанца, якобы вырасти некий новый – пусть и расщепленный – субъект, который затребует назад свои позиции и права индивида. И в этой ситуации Третьей софистики со всей силой раскроется этическая риторика в противоположность политической и как несовместимая с ней. Такая риторика есть *диссенсус* – разногласие, противостояние, - осуществляющийся через радикальный паратаксис и паралогию. Другими словами, это все то, что мы могли бы назвать дальнейшим углублением или вариацией философии постмодерна.

Объектом исследования данной работы является т.н. Первая древнегреческая софистика с преимущественным акцентом на текстах и фрагментах Протагора и Горгия.

Предметом исследования выступает то, какую роль играл риторический дискурс для Протагора и Горгия. При этом исследуется не только роль самой риторики в софистической аргументации, но так же имплицитное и эксплицитное понимание Протагором и Горгием риторичности эпистемологических, этических и онтологических составляющих философии

В качестве **цели исследования** мы пытаемся показать, что в случае Протагора и Горгия риторика является основой всей познавательной деятельности и основой мировоззрения, т.е. включающей в себя те способы философской рефлексии, которые мы теперь называем эпистемология, онтология и этика, и как соответствующие этим последним науку, представление о мире, мораль и религию. Поэтому содержание понятия риторики для этих софистов охватывает предельно широкое измерение человеческого существования, определяя собою как бы всю культуру и бытие, и никоим образом не будучи редуцируемым к теории прозы или красноречия, которые являются лишь одними из многих – пусть и важных –

проявлений риторики. В случае Протагора и Горгия вышеуказанные – до Аристотеля еще не дифференцированные – эпистемологические, этические и онтологические составляющие философии могут быть без ущерба для своего содержания сведены к риторике, в результате чего последняя может быть понята как философская риторика.

Для достижения указанной цели представляется необходимым решить следующие **задачи**:

1. Проанализировать фрагменты Протагора и показать различные возможности их интерпретации. Выявить и показать внутреннюю смысловую связь этих фрагментов. На основании анализа фрагментов выявить и показать онтологические, гносеологические и этические составляющие учения Протагора.
2. Определить понятия *истины* и *доксы* у Протагора и показать, как эти понятия функционируют в его учении о бытии, нравах, религии, познании. Показать риторическую природу этих базовых для Протагора понятий и, как следствие, таковую всего его учения.
3. Проанализировать *Трактат о Небытии* Горгия и выявить те проблемы, которые он ставит для онтологии, гносеологии, возможности коммуникации. Показать связь *Тракта о Небытии* с *Поэмой* Парменида.
4. Показать возможную связь речей *Защита Паламеда* и *Похвала Елене* с онтологической и гносеологической проблематикой *Трактата*. Проанализировать понятия *истины* и *доксы* у Горгия. Выявив риторичность этих понятий, показать, как они функционируют в текстах Горгия.
5. На примере полемики Платона с Исократом показать общую связь риторики и философии

Методология исследования текстов и их интеллектуальной конъюнктуры в общем проделаны в рамках историко-философского и междисциплинарного подходов с привлечением общенаучных процедур анализа, синтеза, сравнения, описания, объяснения. Отдельный акцент был сделан на проблемно-аналитическом, сравнительно-историческом и герменевтическом методах при толковании сентенций Протагора и текстов Горгия. При реконструкции целостного учения Протагора был привлечен системный метод. При описании феномена убеждения как основной цели риторической функциональности был в частности использован социально-психологический метод.

Джон Керферд отмечал, что различные подходы в изучении софистики пытаются в ней выделить какой-либо один или несколько феноменов, разделяемых одним или несколькими из софистов, и что проблемой всех подходов является утверждение, «что мы не можем рассчитывать на то, чтобы найти какую-либо реальную и общую интеллектуальную или философскую доктрину, разделяемую всем движением (софистов – *Г.Р.*) в целом»³⁸. По словам Джона Пулакоса, это связано с тем, что либо сознательно, либо сообразно неосознанным влечениям исследователей выходит так, что «каждая версия истории (софистов – *Г.Р.*) просветляет какие-либо одни аспекты проблемы, затемняя таким образом другие».³⁹ В этом отношении наш подход тоже «грешит» пристрастием к одному феномену – Логосу и риторике. Однако тут есть отличие, которое, на наш взгляд, заключается в том, что как раз именно доктрина Логоса и повышенное к нему внимание есть то общее, что свойственно не только Протагору и Горгию – что для нас в данный момент наиболее важно, - но всему движению софистов в целом, и что именно через эту доктрину

³⁸ Kerferd J.B. Op.cit. P.11. Как будет показано ниже ,такой общей доктриной для софистов явится доктрина Логоса – подчеркивание особой важности речи или риторика – наука о ней, которая заменит софистам все другие дисциплины, а, если быть более точным, то просто включит их в себя.

³⁹ Poulakos J. Sophistical Rhetoric in Classical Greece. S.Carol.,1995.P.1.

риторического логоса нужно трактовать всех софистов. Все аспекты софистического дискурса – «гуманизм», энциклопедичность, политика, добродетель, жизненный успех, религиозный скепсис, литературная и мифологическая критика, бытие, познание, - все это «вмещается» в доктрину Логоса.

Когда-то Фуко сказал: «не важно, *кто* говорит, но важно, *что* он говорит, — ведь он не говорит этого в любом месте»⁴⁰. Это ставит нас перед проблемой того «места», т.е. текстов, в которых это сказано, и перед тем, как нам быть с этими текстами? Как нам их понимать - опираясь ли на традицию, проявляя ли непомерно свою творческую оригинальность, или же, руководствуясь античной максимой «ничего сверх меры», соединив первое и второе в известных пропорциях, добиться некоторого умеренного результата и, следовательно, как кажется, наиболее адекватного понимания. По поводу таких сомнений, встающих на пути исследователя, Томас Кун пишет: «продуктивный ученый должен быть традиционалистом, который получает удовольствие, будучи вовлеченным в запутанные игры с заранее установленными правилами для того, чтобы стать удачливым новатором, который откроет новые правила и новые пространства, на которых можно будет в них играть».⁴¹ И, имея на руках тексты и высказывания, мы можем следовать еще одной максиме Куна, согласно которой «лучше сделать нечто хорошо с тем, что лежит у тебя под рукой, чем предаваться созерцанию множества рассеивающихся подходов к решению проблемы»⁴².

Помимо общенаучных указанных выше методов в исследовании творчества Протагора и отчасти Горгия мы будем во многом опираться на методологию Эдварда Скиаппа, который формулирует методологическую

⁴⁰ Фуко М. Археология знания. К,1996. С.129.

⁴¹ Kuhn T. The Essential Tension. Tradition and Innovation in Scientific Research// The Third University of Utah Research Conference on the Identification of Scientific Talent, ed. C. W. Taylor (Salt Lake City: University of Utah Press 1959). P.29. Несмотря на то, что Кун в этом выступлении говорит в основном о точных науках, на наш взгляд, его высказывания вполне применимы и к истории философии.

⁴²Ibid. P.21.

проблему следующим образом: «Реконструируя вклады Протагора в раннюю греческую философию и риторику, как нам построить наиболее правдоподобное и интересное исследование его высказываний и рассказов о нем?»⁴³. Поскольку нашей целью является приведение комплекса высказываний Протагора к некоему единому знаменателю, который либо разбросан по самим этим высказываниям, либо составляет одно из них, при помощи которого можно было бы объяснить все остальные и вывести их из него, постольку это первое – назовем его метавысказыванием - должно имплицитно содержать их в себе. Для этого нам потребуются некоторые дополнительные аналитические методы, которые мы с некоторыми ограничениями заимствуем у вышеуказанного американского ученого и которые будут применены также к исследованию Горгия⁴⁴:

1. Фрагменты Протагора и Горгия приобретают наибольший смысл, когда они рассматриваются в качестве рациональных откликов на проблемы и запросы, диктуемые самим временем жизни философа.
2. По ходу интерпретации фрагментов современные философские понятия должны быть вынесены за скобки настолько, насколько это возможно, для того чтобы избежать неуместной и преждевременной схематизации истории идей.
3. Античные источники, сообщающие об учении Протагора и Горгия, должны рассматриваться с не меньшей осторожностью, чем современные комментарии⁴⁵.

⁴³ Schiappa E. Protagoras and Logos. S.Carol., 2003. P.20.

⁴⁴ См.: Ibid. 21.

⁴⁵ Что касается этого пункта, то, разумеется, нужно быть осторожным, однако отдельно хочется сказать пару слов о Сексте Эмпирике. Дело в том, что может возникнуть подозрение – порою справедливое, - что Секст показывает историю философии в выгодном для себя свете, однако в VII кн. Adv.Math., где говорится об отрицательных критериях истины, нужно быть сдержанным касательно ангажированности скептика. Профессор Сидли считает, что в пассаже о критерии Секст сам как бы растворяется, и когда мы пытаемся взглянуть на него, то поневоле смотрим сквозь него, и единственное, что мы видим – это I в. до Р.Х., а точнее, толкователей этого века, на сочинения которых опирался Секст, – Посидония, Антиоха, а также неопиррониста Энесидема, который, в свою очередь, вместо того чтобы изучать сотнями оригиналы книг при составлении своего собственного подхода к философам, так или иначе связанным с критерием, щедро пользовался современными ему историческими и критическими сборниками. Так что уж скорее здесь мы застаем кого угодно из вышеупомянутых, но едва ли самого Секста Эмпирика (Sedley D. Sextus Empiricus

4. Четыре герменевтических принципа, которые понадобятся для перевода и интерпретации фрагментов суть следующие: а) *ipsissima verba*⁴⁶ б) триангуляция⁴⁷ в) лингвистическая плотность⁴⁸ г) резонанс⁴⁹.

Следовать этим правилам безоговорочно тем не менее не получится⁵⁰, но принимать их во внимание и постоянно с ними соотносываться, на наш взгляд, является необходимым. Так, глядя на Протагора да и вообще на

and the Atomist Criteria of Truth// *Elenchos*, Vol. 13, 1992, Pp. 24-25.

<http://lexicon.cnr.it/index.php/DDI/article/view/123/62>).

⁴⁶ Т.е., мы попытаемся вычлнить из известных нам текстов – в первую очередь из Платона –собственные слова Протагора, поскольку многие пассажи Платона, посвященные Протагору (напр. *Тэтет* 151e – 152e) являются либо производными от высказываний софиста, либо сознательными искажениями.

⁴⁷ Само понятие триангуляция обозначает собой полидисциплинарный научный метод исследования, заключающийся в попытке соединения количественного и качественного подходов, и являет собой т.н. «третий путь». Качественный метод служит для выдвижения новых гипотез с их последующей проверкой при помощи количественного метода. Сам термин пришел из геологии, в социо-гуманитарные дисциплины, в частности в психологию, этот метод был введен Веббом, Кемпбелом и др. в 60-е. (См.: Webb, E. J., Campbell, D. T., Schwartz, R. D., and Sechrest, L. *Unobtrusive Measures: Nonreactive Measures in the Social Sciences*. Chicago. 1966). Подробно о современном положении дел в этой области методологии науки см. напр.: Denzin, N.K., Lincoln, Y. S. *The Landscape of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publishing. 1998. Мы же будем, следуя в этом Э.Скиаппе, под триангуляцией понимать процесс сопоставления известных допротагоровских текстов – это в первую очередь Гомер и Гераклит - с постпротагоровскими – Платон, Аристотель. Отслеживая эволюцию значений слов, используемых всеми ими, мы сможем лучше понять то, что подразумевает под тем или иным словом сам Протагор.

⁴⁸ Под этим понятием с ссылкой на Ч.Кана (Kahn.Ch.The Art and Thought of Heraclitus. Cambr.,1979.P. 87-96) Эдвард Скиаппа понимает «тот факт, что смысл частных высказываний может быть преувеличен ввиду того, что автор специально выбирал слова с большим количеством значений(Schiappa E.Op.cit. P.34.)». Это касается прежде всего текстов о Протагоре, поскольку, как отмечает Керферд, «вопрос о правильности имен был чем-то вроде стандартной темы софистической дискуссии(Kerferd J.B. *The Sophistic Movement*. Cambr.,1991 P.68)». Аристотель пишет, что Протагор разделял роды имен на мужские, женские и средние (Rhet.,1407 b5). Поэтому вряд ли можно заподозрить Протагора в намеренном искажении смысла им сказанного. Просто сами слова, им употребляемые, как мы покажем в дальнейшем, являются полисемантическими.

⁴⁹ Это понятие, также позаимствованное Скиаппой у Кана, означает «тот факт, что значение отдельно взятого фрагмента может быть лучше понято тогда, когда он рассматривается в связи с другими фрагментами того же автора, содержащими похожие слова или фразы(Schiappa E.Op.cit. P.34.)». Другими словами, как мы уже указывали выше и как мы попытаемся показать ниже, фрагменты Протагора могут как бы «отражаться» и «содержаться» друг в друге, вступать в смысловую «резонанс», передавая друг-другу частично или полностью свою смысловую интенцию.

⁵⁰ Уже с ходу можно ограничить п.4. Что прикажете делать с Секстом Эмпириком (Шв. н.э.), Диогеном Лаэртским(то же время жизни, что у Секста, возможно немного позже), Климентом Александрийским(то же время жизни) и некоторыми другими, которых ввиду скудости «останков» Протагора мы просто не можем обойти вниманием, а ведь эти писатели жили спустя много времени, чем то, которое допускает для анализа Скиаппа? Да и сам Скиаппа, при анализе фрагмента о *δύο λόγους εἶναι περὶ πάντων πράγματων ἀντικειμένων ἀλλήλοισ* сразу же обращается к Диогену Лаэртскому, говоря, что «существуют веские причины, чтобы рассматривать слова Диогена Лаэртского как верные исходным идеям Протагора(Op.cit.,P.89.)», а потом к Клименту и к Сенеке. И это вполне разумно, поскольку этот фрагмент в целостном виде впервые встречается именно у Диогена (IX,51), а в своих модификациях у двух остальных, а по большому счету, имплицитно уже у Платона в *Евтидеме* 285e, где говорится: *ἢ σύ, ὦ Διονυσόδωρε, οὐκ οἶε εἶναι ἀντιλέγειν;* (а ты что же, Дионисодор, полагаешь, что противоречие не существует?). В *Метафизике* 1062 a5 и 1009 b10 тоже говорится о том, кто высказывает противоположные утверждения (*τὸν λέγοντάτας ἀντικειμένας φάσεις*) и о выводах из них.

софистику исходя из 1-го принятого нами положения, не будем забывать, что далеко не все можно с его помощью объяснить; хочется верить, что, действительно, духовная составляющая, выраженная в деятельности человека, пришла к той границе, где, как говорит Гегель, «мысль...осознала себя абсолютной и единственной сущностью и ревниво пользовалась по отношению ко всему другому своей силой и властью, карая ею это другое за то, что оно хочет получать признание в качестве чего-то определенного, не представляющего собою мысль»⁵¹. Именно поэтому мысль и обрушилась в первую очередь со своей критикой на самое близкое к человеку – на мирские предметы и человеческие отношения да и на самого человека, как мы постараемся далее показать.⁵²

Касательно 4-го пункта, содержащего некоторые герменевтические методы, тоже нельзя забывать. В конце концов, кроме текстов у нас нет более ничего, тексты же эти суть своего рода «отсутствия» автора, следы, и являются они таковыми постольку, «поскольку нет опыта чистого присутствия, но лишь цепочки различающихся следов»⁵³. Тем не менее, это не должно вводить нас в отчаяние, что мы обречены на непонимание этих текстов. Во-первых, не будем забывать, что у нас есть, как говорит Хайдеггер, пред-понимание и «свойскость»⁵⁴ с миром, с конституирующими его феноменами⁵⁵, порождающие толкование. «Всякое толкование, призванное доставить понятность, должно уже иметь толкуемое понятием»⁵⁶, толкование «не словно бы набрасывает «значение» на голую наличность и не оклеивает ее ценностью, но всегда уже имеет с внутримирным встречным как таковым уже разомкнутое в миропонимании дело...».⁵⁷ Такое дотеоретическое и доконцептуальное состояние, которое сродни интуиции,

⁵¹ Гегель. Лекции по истории философии. Т.2., СПб., 1994. С.9.

⁵² См. там же.

⁵³ Деррида Ж. Подпись. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/podp.php

⁵⁴ Хайдеггер М. Бытие и Время. С.86.

⁵⁵ В такой трактовки тексты Протагора выступают в качестве феноменов мира, чем они, собственно говоря, и являются.

⁵⁶ Там же. С.152.

⁵⁷ Там же. С.150

когда что-то не стало еще для нас «научной» проблемой *par excellence*⁵⁸, позволяет предположить, что у нас есть возможность «взглянуть» на тексты «изнутри», т.е. войдя в герменевтический круг, двигаясь по спиральям которого, мы будем вылавливать смыслы, которые сам текст сможет нам предложить. Мы попытаемся предвосхищать смыслы в ожидании отклика, доносящегося из глубины самих изречений Протагора и связанных с ним текстов, и это не будет противоречить основной герменевтической установке, поскольку, как говорит Гадамер, «кто хочет понять текст, занят набрасыванием: как только в тексте появляется первый проблеск смысла, толкователь пробрасывает себе, проецирует смысл целого. А проблеск смысла в свою очередь появляется лишь благодаря тому, что текст читают с известными ожиданиями, в направлении того или иного смысла»⁵⁹. Смысл же имеет только *присутствие*⁶⁰, но поскольку Протагора уже нет в живых, то само его письмо, будучи очищенной от лишнего застывшей речью, благодаря своей иттерабильности, т.е. возможности постоянного – зачастую обновленного - обращения к нему, должно вызвать Протагора из прошлого, т.е. заставить его некоторым образом присутствовать и способствовать плодотворному ходу дальнейших наших рассуждений; такая практика не нова, сам Платон активно пользовался ею⁶¹ для решения схожих с нашей проблем – *понять*, что, собственно, хотел сказать Протагор. Именно поэтому и в указанном нами ключе, придавая исследованию определенный ценностный и экзистенциальный мотив, мы должны в то же время, - приведем еще раз слова Пулакоса, - рассматривать «прошлые тексты не как застывшие памятники, которые должно употребить с точки зрения познания, но как ускользающие документы, которые могут стимулировать читателей переосмыслить устройство их собственных жизней и принять возможности

⁵⁸ Т.е., не стало чем-то в буквальном смысле брошенным под ноги, препятствием, не превратилось в объект. (πρὸβλημα – что то брошенное спереди, некое препятствие от гл. πρὸβάλλω, равно как и objectum от лат. гл. objicere – нечто, что метнули вперед, предмет).

⁵⁹ Гадамер Г. О круге понимания//Актуальность прекрасного. М.,1991. С.75.

⁶⁰ Ср.:Хайдеггер М. Указ.Соч. С.151.

⁶¹ Напр.: Тэетет 162e, 166a – 168c.

для их переустройства»⁶². Из этой диалектики застывшего письма, едва уловимого смысла и взгляда на текст как на нечто живое и подвижное должно родиться новое понимание высказываний Протагора.

Научная новизна данной работы заключается в том, что в ней впервые в отечественной истории философии анализ текстов софистов предпринят во всестороннем объеме и в связи с новейшими достижениями как отечественной, так и зарубежной критической научной мысли. Некоторые фрагменты используемых в работе текстов впервые переведены на русский язык. Для отечественной науки представляет новизну интерпретация – через софистическую риторику – этих текстов и соответствующие **положения, выносимые на защиту:**

1. Дошедшие до нас разрозненные высказывания Протагора могут рассматриваться как следствие вполне единого и целостного учения, ядром которого является положение о *человеке-мере вещей*. Каждое высказывание Протагора обладает т.н. лингво-семантическим резонансом: высказывание о *человеке-мере* в виде структурного смыслового ядра имплицитно содержится во всех остальных сохранившихся фрагментах, в то время как содержание последних может быть сведено к нему, т.е. является его следствием.
2. Целостное учение Протагора включает в себя все три более поздние философские составляющие – онтологию, гносеологию и этику. Тожественность и конвенциональность понятий *истины* и *доксы* для Протагора является условием возможности редукции его философского дискурса к его риторике.
3. *Трактат о Небытии* Горгия не может рассматриваться как самостоятельное философское произведение изолированно от

⁶² Poulakos J. op.cit. P.3.

современной ему интеллектуальной проблематики, но исключительно в связи с *Поэмой* Парменида.

4. В третьей части *Трактата* Горгий сознательно постулирует несоизмеримость *мысли, слова и вещи* и, следовательно, невозможность коммуникации, чем вводит отсутствие оснований для референции как таковой, предвосхищая современные проблемы *Теории референции*. Введение факта коммуникативной и референциальной невозможности приводит к констатации тождественности понятий *истины* и *доксы* и разработки оригинальной риторической концепции, заключающейся в следующем: если язык имеет референцию в самом себе, то понятие истины превращается не более, чем в риторический топос и перформатив – общее место и действительную функцию, в основе которых лежит социальная конвенция, вытекающая из прагматики. Философская проблематика – этика, гносеология, онтология – в известной степени является продуктом этого разрыва между *языком, мыслью и вещами*. Единственной константой, согласно Горгию, выступает язык, и, как следствие, философская проблематика перемещается в область риторики. Риторика становится философской риторикой.

Теоретическая значимость работы заключается во вскрытии философской проблематики, возникшей в Античности между закатом натурфилософии и появлением платонизма и аристотелизма, связанной с интеллектуальным движением софистов. Софисты представлены автором лишь отчасти как те, чьи идеи были вызваны «интеллектуальным дефолтом» физиков, но преимущественно как те, кого мы могли бы назвать сегодня методологами науки. Работа позволяет не только заполнить определенную лакуну, сложившуюся в отечественной науке в отношении Первой

софистики, но и по новому взглянуть на софистов, переосмыслить тот вклад, который они внесли в развитие философии – прежде всего в риторику, онтологию и теорию познания. Прделанное исследование позволят также лучше понять параллели между софистикой и современной философией, в частности т.н. *Лингвистическим поворотом* XX в., во многом определившем развитие современной философии.

В качестве **практической значимости** можно отметить возможность использования результатов исследования в расширении лекционного материала при чтении курсов по античной философии, риторике, философии религии, философии XX в. и другим гуманитарным дисциплинам. Результаты исследования можно использовать также в дидактических материалах по широкому кругу дисциплин.

Апробация научного исследования осуществлена на конференциях, проводимых Санкт-Петербургским философским Платоновским обществом и отражена в соответствующих публикациях.

Перед тем как обратиться к Протагору, хотелось бы прояснить несколько ключевых понятий, которые здесь будут использоваться. Первое из них и, пожалуй, центральное – это *риторика*. С известным оговорками мы будем понимать риторику так, как это делает Аристотель на протяжении одноименного трактата. Для него риторика «это практическая дисциплина, цель которой не украшение речи, но достижение посредством речи убеждения аудитории».⁶³ То есть цель риторики – это убеждение, на основе доверия слушающих говорящему. Это, так сказать, классический функциональный аспект риторики, чьим всего лишь придатком является умение красиво говорить или искусно с эстетической точки зрения построенная речь. Любой дискурс – это, собственно, явствует из самого этого

⁶³ Perelman Ch. The New Rhetorick: A Theory of Practical Reasoning//Modern and Postmodern Rhetorick// The rhetorical tradition , NY, 2001, Pp(1384–1409), P.1387.

слова – в итоге сводится к высказываниям устным или письменным, а, следовательно, и к риторике. В случае письма это, как кажется, особенно важно, поскольку, несмотря на то, что письмо – если только это не эпистола с известным адресатом - и подразумевает в первую очередь диалог с самим собой, что может привести автора к ощущению того, что он – один на земле, тем не менее текст, который он пишет, всегда обусловлен не присутствующей, но сознательно или бессознательно предполагаемой инстанцией – потенциальным будущим читателем⁶⁴. Таким образом, риторика – это та сфера бытия знания, понимаемого, разумеется, тоже предельно широко, в которой последнее находит свое конечное выражение, следовательно, знание имеет все те свойства, которые имеет риторика, рассматриваемая функционально – в первую очередь, это убедительность, но также и возможность быть оспоренным при помощи аргументации и все той же убедительности и переданным далее при помощи коммуникативных средств, также имеющих свое обоснование в риторике, ибо именно последняя снабжает познающего инструментарием описания и исследования *любого* словесного материала⁶⁵. С познания же - предмет которого всегда поначалу неясен и сомнителен – начинается вовлеченность в риторический процесс, обсуждающий это самое сомнительное и не прекращающийся у познающего до гробовой доски⁶⁶.

Однако этого недостаточно. Риторика - помимо функционального или инструментального аспекта жизни человека как человека говорящего и познающего - это предельно широкое измерение человеческого бытия, где, пожалуй, можно сказать, нет вообще никакого конкретного субъекта деятельности. Риторика – это то, в чем живет язык, т.е. это понятие еще более абстрактное, чем язык, но это одновременно и деятельность, а последний

⁶⁴ Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation. University of Notre Damme Press, Indiana, 1969. Pp.6-7.

⁶⁵ Гаспаров М. Античная риторика как система // Об античной поэзии. СПб., 2000. С.472.

⁶⁶ Там же. С. 426.

фактор роднит ее с речью. Деятельность, если угодно, без конкретного деятеля. Это можно сравнить с хайдеггеровской молвой⁶⁷ (das Gerede). Эта молва не привязана к какому-то устойчивому референту и субъекту высказывания, однако в ее сферу могут войти высказывания субъектов из любых областей бытия и культуры – науки, искусства, религии и др. Нетрудно заметить, что в этой Молве может быть только усредненное понимание, в которое все вовлечены. Именно поэтому высказывания ученых могут, к примеру, что-то расшевелить в нашем мозгу, но это будет только приближение к Истине, ничего из-за этого существенно не изменится – это полупонятность. Именно здесь царят мнения, убеждение, вера, формирование самосознания, истина, основанная на доверии авторитету, и др. Все это толкуется и молвится в этой самой молве. Это можно назвать экзистенциальным модусом бытия риторики. Именно так, как мы надеемся покажем, мог понимать риторику Горгий, для которого сфера Логоса приобретала чрезвычайно широкое риторическое измерение.

Получается, что есть язык как речь в возможности, есть речь или текст как язык в деятельности, и есть Молва или риторика как то, что объемлет язык и речь, где последние сталкиваются и расходятся. Речи замолкают, тексты стираются, язык забывается, а молва риторики остается. Если ссылаться на классиков, то в качестве подкрепления своего мнения можно было бы привести понимание риторики Хайдеггером: «Давно традиция утратила понимание риторики – это случилось уже в эпоху Эллинизма и Раннего Средневековья постольку, поскольку риторика стала всего лишь школьной дисциплиной. Исходное значение риторики уже давно утрачено. Поскольку мы забываем спросить насчет конкретных функций *Риторики* Аристотеля, постольку мы теряем фундаментальную возможность ее интерпретации и прояснения. Риторика – это не что иное, как дисциплина, в которой самоистолкование Дазайн совершается явным образом. Риторика

⁶⁷ Хайдеггер М. Бытие и Время. §35.

есть не что иное, как истолкование Дазайн в своей конкретности, это герменевтика самого Дазайн».⁶⁸ Комментируя этот хайдеггеровский текст, Теодор Кизель поясняет: «природа этой повседневной речи может быть полностью обнаружена в исследованиях, осуществленных словоохотливыми греками, которые пришли к исходной «логике», первой фундаментальной доктрине логоса, которую они назвали «риторикой». Эта герменевтика повседневной жизни (=говорение), таким образом, классифицирует ключевые моменты речи на праздничную, политическую речь и судебную просьбу, анализируя их в дальнейшем посредством трех критериев доверия: этоса говорящего, пафоса и аргументации, которая обращается к существу дела и сердцу слушателя»⁶⁹. Однако нельзя забывать, что сведение риторики к трем родам речей, равно как и понимание ее исключительно как *ars bene dicendi* – это сужение круга риторического⁷⁰. Риторика или Молва – это функциональная коммуникационная реальность, если угодно, в которой обречен жить человек, поэтому она всегда с одной стороны есть поле нашей жизни, с другой – инструмент убеждения, создающий и нас, и себя, и само это жизненное пространство, которое в нашем сознании предстает как мировоззрение, картина мира⁷¹ – научная или мифологическая; т.е. риторика представляет собой архитектурную силу и универсальную форму человеческой коммуникации, о чем с неустанным постоянством явно или имплицитно твердит практически вся философия второй половины XX в.⁷²

⁶⁸ Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie: Marburger Vorlesung Sommersemester 1924, Gesamtausgabe vol. 18, ed. Mark Michalski. Frankfurt: Klostermann, 2002.

⁶⁹ Kiesel T. The Genesis of Heidegger's Being and Time, Berkeley: University of California Press, 1995. P.284.

⁷⁰ Гадамер Г. Риторика и герменевтика//Актуальность прекрасного.М,1991. С.194

⁷¹ Наука и картина мира, создаваемая ею, функционирует в виде высказываний более или менее убедительных, т.е. как риторика. Эти высказывания, разумеется, имеют степень верификации или фальсификации - процедур вполне конвенциональных, - т.е. истинности. Эти высказывания в неискушенном разуме порождают какие-то смутные образы касательно того, как произошел мир, и человеку вроде как спокойней на душе от того, что в голове у него переплетаются суперструны и шумят большие взрывы.

⁷² Crosswhite J. Rhetoric in the Wilderness: The Deep Rhetoric of the Late Twentieth Century// A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism, Ed. W.Jost, W.Olmsted, Blackwell Publ., 2004. P.375; См. также: Тимонина И.В. О месте риторики в системе гуманитарного знания// Вестник ОГУ №6, 2005, Сс.29-34; И фундаментально об этом и о неориторике см.: Мейзерский В. Философия и Неориторика. Киев, 1991.

После этих рассуждений будет целесообразно дать рабочее определение риторики. Итак, определим риторику как *механизм порождения и усвоения любой комбинации любых знаков*⁷³ - будь то сознательно ради передачи мысли, как в случае научного трактата, когда преобладает адресат – пусть и гипотетический, будь то неосознанно, как в случае, когда древний человек просто производит свои орудия труда, совсем не думая о том археологе, который спустя тысячелетия обнаружит их и станет "читать" как некое сообщение или текст, будь то инстинктивно, как в случае символического поведения животных, где присутствует природная – дикая – риторика жестов. Везде, где существуют знаки, их производство и усвоение - а это и есть пульс культуры, - там есть риторика.

Теперь о Софистике. Под Софистикой здесь понимается не какой-то стиль мышления, привлекающий для рассуждения паралогизмы и другие логические хитрости и ошибки, ни стиль мышления, смешивающий в единую кучу различные многообразие данных, ни коррелят структуралистской и постструктуралистской философии, где смещены смысловые центры и иерархия, а на их место внедрено ризоматическое, многоуровневое и полицентричное смысловое поле⁷⁴, нет, Первая Софистика – это исключительно историко-философский феномен, который длился примерно весь V в до н.э. в Греции и имел своих лучших и худших представителей. Только эта – Великая Софистика – будет нас здесь интересовать. То есть, Софистика – это историческое явление и в этом аспекте она понимается нами вполне традиционно. Однако классических софистов – Протагора и Горгия – мы не пытаемся рассматривать отдельно от философов, для нас они такие же философы, как досократики или Платон с Аристотелем. Тот факт, что они не нашли предельных оснований бытия, не дает нам права исключать

⁷³ Ср.: Лотман Ю.М. Риторика//Избранные статьи в 3-х тт. Таллин, 1992г., Т.1. С.168.

⁷⁴ Т.н. постмодерн – это философия софистического стиля мышления, но не софистика. У этой философии нет уверенности в онтологических основах, именно этот скепсис, а также озабоченность отношением между словами и вещами роднит его с Софистикой.

их из «лагеря» философов. Они – это те, кого бы мы назвали теперь методологами науки, они – это нынешние Поппер, Кун, Лакатос, Фейерабенд, Полани и др. Софисты были озабочены не столько тем, *что* мы познаем, но тем, *как* мы это делаем, и главное - как мы об этом *говорим*, как *высказываем* наше знание, - это напрямую роднит их с методологией науки XXв. Великая Софистика кончилась, хотя и остался софистический стиль мышления, который здесь не разводится с философским, а риторика и Молва остается, ибо мы живем в ней, движемся и существуем. В риторике размыкается мир и создается ею же, формируется и раскрывается человек, создается, сохраняется и транслируется культура, поэтому сложно не согласиться с Лаканом – этим «софистом» XXв, - что и Вселенная и я сам – это цветы риторики⁷⁵.

В конце Введения хотелось бы сделать вот какое замечание касательно греческого общества в целом, поскольку такое понимание его, которое будет указано ниже, это и наше тоже понимание, это и есть то общество, в котором жили Протагор и Горгий, поэтому мы верим, что греки и были такими, во всяком случае уж интеллектуалы точно. Такое понимание не даст нам проводить четкие грани между этикой, политикой, искусством и т.д., зато оно поможет нам понять греческое общество более целостно. Следовательно и учение софистов, где, как мы предполагаем, чрезвычайно важен социальный фактор, избегнет аналитической вивисекции и предстанет уникальным и единым - а значит, и более философским – мировоззрением, в котором отразилась греческая культура как извечный греческий *agon*, живущий в душе каждого грека, - *agon* как борьба, состязание, распря, как мировое древо греческой культуры, на котором держатся не только Афины, но и все пестрое лоскутное одеяло греческих полисов. Следующая цитата принадлежит Аласдеру Макинтайру и взята из его книги *После добродетели*, вот что он пишет:

⁷⁵ Лакан Ж. Еще. Семинары. Кн.20.М.,2011. С.68

«Для понимания всех этих явлений в качестве проявления *agôn* нам следует осознать, что категории *политика, драма, философия* были гораздо более тесно связаны с афинским миром, чем это имеет место в нашем собственном мире. Политика и философия принимали у греков драматическую форму, и одержимость драмой была философской и политической, а философия выступала на арене политического и драматического. В Афинах аудитория для каждого человека была потенциально большой и до некоторой степени одной и той же, а сама аудитория была коллективным актером. Постановщик драмы был государственным деятелем; философ мог быть объектом сатиры и политического преследования. Афины не отрывали преследования политических целей от драматического представления и от сопутствующих философских вопросов, в отличие от нас, которые огородили политику множеством институциональных устройств»⁷⁶.

Вот в такой культурной амальгаме, фьюжене, миксе, если угодно, жил Протагор. Это, конечно же, еще не та амальгама, которая возникнет в эпоху Эллинизма, это внутригреческая, внутриволисная амальгама, которая после походов Александра станет экуменической, когда вся ойкумена станет гигантским, бессвязным - но поэтому и не менее обольстительным - греко-восточным полисом.

⁷⁶ Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали. М., 2000. Сс.185-186. Может, конечно, возникнуть впечатление, что в Афинах все были поголовно образованы и умели читать и писать. Безусловно, среди высших классов эти навыки были развиты, но что до гимнастического и мусического образования, то это было привилегией только сливок общества; именно им были адресованы диалоги Платона и сочинения подобного рода. Но, когда Белох говорит, что «простолудин также мало знал своих поэтов, как немецкий народ Шиллера и Гете», то тут, как кажется, он явно преувеличивает (Белох. К.Ю. Греческая История. М., 2009. Т.1. С.495). Не известно насчет работяги – немца, но греческий простолудин конечно же не знал сочинений софистов, Анаксагора, медицинские трактаты, - это так, однако, когда в Театре Диониса собиралось по 17 тыс зрителей, многие из которых конечно же были из бедных слоев и приобрели билеты благодаря теорикону и τὰ θεωρικὰ – благотворительной кассе и выдаваемому театральному пособию в размере 2х оболов, - они прекрасно знали, кто все эти поэты и трагики и о чем они говорят, поэтому им не нужно было покупать и заново перечитывать тексты трагедий – хотя такая возможность уже была, у них не было времени и желания на это, да и книга стоила дорого. У них был очень чуткий слух, все они знали всю мифологию, в которой выросли и которая пропитала их плоть и кровь, и поэтов, чьи пьесы, модифицирующие мифологию, лицеизрели – пусть, возможно, и не часто, особенно те, кто жил за пределами города (См.: Ярхо В. Семь дней в афинском театре Диониса. М., 2004. Сс.4-5).

Глава I

Протагор

§.1. Человек есть мера всех вещей

Высказывание о «человеке – мере» по праву является одним из самых спорных в истории философии. Этот – по выражению Б.Кассен – «протагоровский обломок»⁷⁷ действительно может поставить исследователя на место человека, постоянно обнаруживающего, что что ни делай, а от твоего жилища ничего, кроме развалин, не остается, и в таком случае исследователь обречен быть вечным Сизифом, переносящим с места на место протагоровские кирпичи.

Так ли все это на самом деле, и может ли из этих кирпичей быть собрано некоторое устойчивое здание, нам предстоит выяснить ниже. Но уже сейчас очевидно - для того, чтобы это сделать, потребуется совершить нечто вроде деконструкции – фундаментального анализа с последующим синтезом. Поскольку само это высказывание уже есть нечто целостное, постольку, чтобы прийти к выводу, что мы стоим перед грудой слов, нужно проанализировать все эти слова по отдельности во взаимной их соотнесенности, а также их соотнесенности с периферией, которая могла бы указать на наиболее обыденное их употребление. Показав по возможности значения этих слов⁷⁸, вырастающие из их словоупотребления⁷⁹, мы сможем выносить суждения о всем высказывании целиком, т.е. как бы соберем его заново, пользуясь указанной нами выше методологией.

⁷⁷ См. Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000. С. 105

⁷⁸ В данном случае мы не разделяем понятий *смысла* и *значения*, как это делает Фреге в своей классической работе «Смысл и значение». Для Фреге значением предложения или слова «является его истинностное значение. Под истинностным значением предложения, - продолжает Фреге, - я понимаю то обстоятельство, что оно является истинным или ложным. Других истинностных значений нет(Фреге Г. Смысл и значение. <http://www.philosophy.ru/library/frege/02.htm>).» Для вынесения вердикта истинности или ложности, как нетрудно догадаться, необходима референция, денотат, опытная проверка, или любое другое «нечто», которое бы «оправдало» слово в соответствии с действительным положением дел.

⁷⁹ Мы придерживаемся точки зрения Витгенштейна, согласно которой «значение слова это его употребление в языке(Витгенштейн Л. Философские исследования.§43)».

Приступая непосредственно к интересующему нас вопросу, отметим, что «определить, какие из сочинений Протагор действительно написал - задача сложная, и не только ввиду большого количества названий, которые дошли до нас, но и ввиду того, что оказались полностью или почти полностью утрачены сочинения и показательные речи как самого Протагора, так и софистов в целом»⁸⁰. Тем не менее, пассажи диалога *Тезет*⁸¹, где рассматривается доктрина о *человеке- мере*, по мнению Диллона, «являются древнейшим сохранившимся свидетельством доктрины Протагора, хотя мы и должны признать их тенденциозный характер»⁸². В своем исходном виде это высказывание представляло собой начало книги *Истина или Опрокидывающие [аргументы]*, или *Опровержения*⁸³. У Диогена Лаэртского⁸⁴ это сочинение не упоминается, и Унтерштайнер считает очень вероятным, что первым, кто осмыслил это сочинение Протагора как главное его сочинение, был Платон⁸⁵. Слово *οἱ καταβάλλοντες* является популярной в античности метафорой, заимствованной из панкратия,⁸⁶ и в отношении к логосу употребляется весьма часто, например, у Еврипида в *Вакханках*⁸⁷. Диллон на основании такого обыденного словоупотребления делает вывод о том, что «этот трактат имел совершенно практические, а не абстрактные метафизические цели, что основной принцип, сформулированный в начале,

⁸⁰ Untersteiner M. The Sophists. Oxford., 1951. P.9.

⁸¹ Тезет.151e – 152e.

⁸² Dillon J. The Greek Sophists. Translated by J.Dillon, T.Gergel with an introduction by J.Dillon. Pinguin books, London, 2003.P.9. Что до «монолога» Протагора (*Тезет*166a – 168c), то он, как кажется, не то, что не выглядит тенденциозным или ироничным, но, наоборот, – правдиво и сочувственно отображает учение софиста; во всяком случае, кажется очевидным, что сам Платон именно так и понимал учение Протагора. Так, Бернет считает, что невозможно, чтобы Протагора действительно изгнали из Афин, а книги сожгли, как утверждает Диоген Лаэртский (IX, 55), даже если этот факт и имел место, то совершенно очевидно, что должно было сохраниться множество копий его работ и нет причин полагать, что Платон не был с ними достаточно ознакомлен, следовательно для Платона «было бы невозможно интерпретировать доктрину Протагора в смысле действительно ей противоположном(Burnet J. Greek Philosophy.London., 1914.P.113.)».

⁸³ Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες

⁸⁴ Диоген Лаэртский. О жизни знаменитых философов. IX, 55

⁸⁵ См. Untersteiner M. Op.cit.P.15.

⁸⁶ Ср. Guthrie W.Op.cit. P.183, n.1

⁸⁷ οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος, - говорит Тиресий Кадму . («..и где те речи, что низвергнут их...»). Еврипид. Вакханки. 202. Пер. И. Анненского). «Метафоры из реслинга, - пишет Бернет, - в этом отношении являются привычными...Фраза *καταβάλλειν τὰς αἰσθήσεις* стала техническим термином для опровержения чувственного восприятия как источника знания(Burnet J. Op.cit. n.2.P.113.)».

был всего лишь прелюдией к серии демонстраций противоречивых аргументов»⁸⁸. Самое сочетание такого высокого понятия как *истина* с *метафорой* из обыденной жизни – из панкратия – не должно, по мнению Унтерштайнера, смущать нас, поскольку *истина* является вполне обычным названием сочинений многих философов, начиная с элеатов и вплоть до скептиков, при этом литература и поэзия сообщают одну истину, Дельфийский оракул провозглашает другую истину или предписывает *познать самого себя*, пифагорейцы, Пиндар и Сократ говорят также об истине, каждый на свой манер, все эти вариации мирно или не очень соседствуют, образуя единое поливариативное понимание истины в эпоху до Платона.⁸⁹ Также не стоит удивляться и тому, что в софистическом дискурсе мы встречаемся со словами, заимствованными из состязаний. Так, в одноименном диалоге Протагор говорит, что он «уже со многими людьми состязался в речах»⁹⁰. Следовательно, беседа в широком смысле слова⁹¹, где

⁸⁸ Dillon J. Op.cit. note59. P.345.

⁸⁹ Untersteiner M. Op.cit.P.15. Сложно не согласиться с мнением, что Истина или подлинное знание для Платона являет себя в диалоге, в живом общении заинтересованных в Истине людей, но это не должно быть какое-то попало общение или разговор, «это должен был быть определенный диалог, об определенных объектах и внутри определенной структуры. Знание о высших материях должно было передаваться в диалоге, имеющем сходство с диалектикой, и эта диалектика должна была быть связана с «высшими материями», такими как идеи, первые принципы или истина(Wilkinson L.A. Parmenides and To Eon. Reconsidering Muthos and Logos.London, NY.,2009 P.11.)». Это связано с тем, что «сама античная философия прежде всего устная», для такой философии «письмо есть только справочник, временное средство, которое никогда не заменит живое слово(Адо П. Духовные упражнения и античная философия.СПб.,2005.С.252.)». В этом возвышенном смысле диалог, по мнению Адо, «представляется, таким образом, как практикуемое совместное духовное упражнение, которое призывает к внутреннему духовному упражнению, т.е. к нравственной самопроверке, к вниманию к себе – словом, к знаменитому «познай самого себя»(Там же. С.35.)». Истина мифа и религии, в свою очередь, есть истина того, что известно всем, что передали поэты, в то же время эта истина – ни ложь, ни правда, «это **не** – А – **забытое** –λήθε(Wilkinson L.A.Op.cit.P.35.)». Другими словами, это та общая – и в то же время для каждого полиса отдельная - традиция, держателями и трансляторами которой являются поэты и греческие святые, как уже упоминалось выше. Действительная проблема появляется тогда, «когда мы отказываемся от мифологических несуразностей поэтов и провоцируем – пусть и косвенно – вопрос: как мы можем сказать, что есть истина?(Morgan K. Myth and philosophy from the presocratics to Plato. Cambr., 2004.P.7.)». Т.е., когда мы перемещаемся в область фактов, в область того, что есть, либо того, что поистине есть. И тут мы как раз и вступаем в поле философского мышления субъективной интерпретации сущего, пусть даже - как в случае Парменида и всех остальных, за исключением разве что Аристотеля – эта интерпретация сиречь познание всецело обличена мифопоэтической формой. Так, для Парменида Истина – это то, что *есть*, то, что лежит в основе явлений, за ними, и неважно, что ее сообщает богиня Правда, а юношу - Куроса несут по пути мысли кони, подгоняемые дочерьми Солнца.

⁹⁰ Прот.,335a. пер. В.Соловьева. ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις – буквально, «я уже со многими людьми сошелся в состязании речей».

⁹¹ Беседу мы понимаем в очень широком смысле – закадычная болтовня на агоре, философский диалог, судебное красноречие, театр, где происходит диалог между хором, актерами, творческим сознанием автора, с

только и могут быть использованы эти *опрокидывающие аргументы* для грека, а особенно для софиста, является состязанием, агонем, шоу. «Страстное желание разыграть представление или в открытом бою одолеть соперника, эти два великих двигателя социальной игры, лежат, что называется, на поверхности в функции софиста».⁹² Именно поэтому, как отмечает Пулакос, «связь между некоторыми формами софистической риторики и состязания исходно подразумевает, что язык атлетических соревнований обеспечил богатым словарем дискурс риторики и дискурс о самой риторике. Более того, это предполагает, что софисты задумали внедрить риторику в соревновательную индустрию, т.о. поддерживая агонистическую традицию, внутри которой они пребывали, и в то же время смещая значимость экстралингвистических событий в сторону самого языка».⁹³

Определенно, у Протагора были мотивы назвать свое сочинение *Истиной* в противоположность традиционному *О Природе*⁹⁴. Так или иначе, но смущение от названия начинается только тогда, когда мы сопоставляем *Ἀλήθεια* из *Теэтета*⁹⁵ и *Καταβάλλοντες*, которые мы впервые встречаем у Секста Эмпирика.⁹⁶ Представляется достоверным, что название *Опровержения* говорит скорее о том, что Протагор в своих сочинениях не старался запутывать слушателей посредством парадоксов, но просто

одной стороны, и зрителями, с другой. Да и само состязание атлетов - разве это не разговор двух сильных тел?

⁹² Хейзинга Й. *Homo Ludens*. М, 2004. С.236

⁹³ Poulakos J. *Op.cit.* P.35.

⁹⁴ Возможно, что это связано с попытками реформы в области языка философии, перехода с обыденного языка на язык более дифференцированный, а также с сознательным отходом от «физиков». Так, профессор А.В.Лебедев отмечает, что «В поэме Парменида φύσις демонстративно не употребляется в «Пути Истины», но только в «Доксе»: тут ясно виден италийский ответ ионийцам(А.В.Лебедев. *Греческая философия как реформа языка// Индоевропейское языкознание и классическая филология: Чтения памяти И.М.Тронского.* СПб., 2009. Сс. 359–368. С.367.)».

⁹⁵ Теэтет. 161 с2

⁹⁶ Adv. Math.,VII,60.

«полагал, что доказательство не может быть опровергнуто противоположным мнением»⁹⁷.

Итак, Сократ в *Теэтете* 152a говорит, что, по словам Протагора, «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют». Спросим себя вслед за Бернетом⁹⁸, почему именно и что значит эта «*μέτρον*»?

В известном месте Аристотель говорит, «что чувственные линии не таковы, как те, о которых говорит геометр (среди чувственных вещей нет ведь ничего, что было бы прямым или круглым в этом смысле...ибо круг соприкасается с линейкой не в одной точке, но так, как указывал Протагор, избличая геометров...»⁹⁹. Симпликий рассказывает историю¹⁰⁰, в которой Протагор, будучи спрошен Зеноном, может ли одно зерно, десятитысячная часть зерна и медимн зерна при падении производить шум, и существуют ли между этими весовыми величинами количественные отношения с шумами, ими производимыми, ответил, что падающий медимн вызывает шум, а одно зерно – нет. Аристотель здесь¹⁰¹ встает на сторону Протагора и говорит, что «неправильно рассуждение Зенона, будто любая часть зерна издает звук». В чем здесь, собственно, проблема? С точки зрения Зенона вопрос «вполне может быть связан с проблемой бесконечно малых (infinitesimals). Но для Протагора наиболее вероятно вопрос заключался всего лишь в отрицании неслышимых звуков, т.е. отказ от всего другого, помимо звуков, которые суть действительные феномены, поскольку их можно услышать».¹⁰² И в таком случае мы получаем своего рода феноменологическую трактовку всего изречения, очень оригинально озвученную Унтерштайнером: «Человек есть

⁹⁷ Gomperz H. *Sophistic and rhetoric*. Leipzig, 1912. P.201.// Цит. по.: Untersteiner M. *Op.cit.*P.16.

⁹⁸ Burnet J. *Op.cit.* n.2.P.114.

⁹⁹ *Meta.*,998a. пер. Кубицкого.

¹⁰⁰ *Phys.* 1108, 18 (DK 29A29)

¹⁰¹ *Phys.*,250 a20

¹⁰² Kerferd J.B. *Op.cit.* P.109.

господин (master) всех опытов относительно конкретной «феноменальности» того, что действительно есть, и конкретной «не-феноменальности» того, чего действительно нет»¹⁰³. Примем пока этот перевод всего высказывания. Что же до «меры», то пока будет достаточно сказать, что она переходит из способа осмысления абстрактных геометрических, нигде в природе, кроме самого человеческого разума не встречающихся, фигур – совершенство которых для греческого геометра является божественным и, возможно, поэтому объективно сущим - в способ, каким сам человек впервые узнает о существовании этих фигур - в чувственное восприятие и язык, ибо только на основании и при помощи последних рассудок в состоянии произвести операцию по абстрагированию и установить в сознании определенный геометрический или математический эталон.

Здесь мы вступаем в сложную область философской проблемы статуса геометрических и математических объектов, поэтому скажем несколько слов об этом. Как кажется, теперь уместно вспомнить Канта, который говорит о Фалесе, что он «понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии..., а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам а priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее ...». Кант полагает, что эта способность априорного познания начинается с опыта¹⁰⁴, и никогда «не предшествует во времени (курс. авт. – Г.Р.)опыту» но, что «отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из (курс.авт. – Г.Р.)опыта»¹⁰⁵. Но спросим себя, как она может, не предшествуя во времени, не происходить из опыта? Любой опыт разворачивается во времени, которое есть время опыта и время субъекта, осознающего этот опыт. Отсюда следует, что опыт, отделенный от времени, есть опыт бессознательный – тот опыт, который человек имеет во

¹⁰³ Untersteiner M. Op.cit.P.42. «Man is the master of all experiences, in regard to the «phenomenality» of what is real and the «non-phenomenality» of what is not real». Эта любопытная трактовка, разумеется, не является общепризнанной(См.:Guthrie W.Op.cit. n.1.P.189.).

¹⁰⁴ Кант И.Критика чистого разума. М, 2006. С.41.

¹⁰⁵ Там же.

младенчестве¹⁰⁶, опыт для «никого», ибо младенец, как бы мы его не любили, скорее всего является не чем иным, как плотью, обладающей набором слабо развитых рефлексов, соединенных с запущенной природой моторикой, пусть даже этот младенец – будущий ребенок «индиго» или будущий Эйнштейн. Само же представление о времени и пространстве, которые в случае Канта коррелируют с арифметикой и геометрией, как кажется, всецело имеет социально – языковую природу. У.Куайн по этому поводу пишет, что «концептуализация на любом значимом уровне неотделима от языка, и наш обыденный язык физических вещей является базисным почти настолько, насколько это только возможно для языка»¹⁰⁷. Если мы изыдем из «пространства» предметы, факты и все то, что можно назвать *опытом действительности*, если мы проведем такую тотальную операцию по абстрагированию, удалим всю *материю* в широком понимании последней, все *материю фактов*, – остается под большим вопросом, останется ли пространство и время, скорее всего *ничто* будет подходящим словом. Что же до самой способности складывать кантовские 7 и 5, то последние, разумеется, не подразумевают в себе 12, но если мы видим 7+5, то мы, не думая, говорим 12, так как знак «+» с детства звучит для нас как императив - «*сложи!*». Самое изображение, словесный звук, точки азбуки Брайля, обозначающие 7+5, равносильны приказу «*сложи!*» и «*скажи!*», сколько получится, ведь ты *научен* этому с детства, и эти знаки должны вызвать в тебе соответствующие *реакции* в виде правильных или неправильных ответов, но так или иначе – некое действие, а стало быть неминуемо ввести тебя в область *практического*, в область *языковой игры* Витгенштейна, если угодно. Куайн приводит пример с группой людей, каждый из которых со

¹⁰⁶ Мы не касаемся здесь опыта сновидений, отметим лишь, что, на наш взгляд, сновидение не является бессознательным процессом, скорее всего в нем присутствует известная смесь бессознательности, сознания, памяти и созерцающего – а стало быть сознательного – безволия или скованности. Известны случаи управления сновидениями, однако это все, конечно же, не может быть «верифицировано», это все остается в поле субъективной интерпретации и держится на личном доверии к рассказчику.

¹⁰⁷ Куайн У. Слово и объект. М,2000.С.10

своей позиции наблюдает кафельную плитку, и хотя проекция плитки на сетчатку глаз наблюдателей не является квадратной в строгом смысле, тем не менее все согласны, что плитка – квадратная, поскольку «обучаемый слову «квадратный» должен попытаться получить одобрение со стороны остальной части общества, и он приходит к тому, что употребляет это слово в согласии с остальным обществом»¹⁰⁸.

Короче говоря, возвращаясь к софистам и соотнося эти рассуждения с сказанным выше о Протагоре, можно сказать, что Протагор возвратил проблематику истины в сферу опыта¹⁰⁹.

Кто же такой этот *Человек*, который является мерой всего? В *Тезете* Сократ задается вопросом, «скажем ли мы, что ветер сам по себе холодный или нет, или поверим Протагору, что для мерзнущего он холодный, а для немерзнущего — нет?»¹¹⁰. Речь, как видно, о ветре, о чем-то обыденном, о том, что кому-то в одно и то же время холодно, кому-то не холодно, а кому – то, возможно, что и жарко. Проблема здесь, как кажется, в первую очередь опять-таки языковая. Диллон отмечает, что греческое слово *άνθρωπος* «является двусмысленным между «каким либо конкретным человеком» и человеческой расой в целом...»¹¹¹. Далее, он говорит, что «Протагор, без сомнения, имел в виду первое значение, коль уж пример с ветром, который по-видимому действительно принадлежит Протагору, требует, что каждый индивид должен быть независимой «мерой» температуры или «свойства» ветра».¹¹² Унтерштайнер пишет, что «Протагор должен был идентифицировать этого *Человека* равно как с человеком, понимаемым в

¹⁰⁸ Там же. С.13. Тут уместно вспомнить афоризм Бекона, где говорится, что «если люди станут безумствовать по одному образу и форме, они достаточно хорошо смогут прийти к согласию... (Бекон Ф. Об истолковании природы и царстве человека, аф. XXVII)».

¹⁰⁹ Ср. Богомолов. А.С. Диалектический Логос. М., 1982. С.188.

¹¹⁰ Тезет. 152b

¹¹¹ Dillon J. Op.cit. n.60. P.346.

¹¹² Ibid. «твое или мое ощущение теплоты или холода ветра, - пишет Диллон, - не может быть измерено термометром», «которого греки в любом случае не имели» (ibid. n.61).

смысле индивида, так и *Человечеством* в целом»¹¹³. Действительно, как кажется, Диллон рассматривает это высказывание довольно односторонне, сводя его к единичному субъекту и отбрасывая всякую возможность говорить о чем-то, существующем помимо субъекта. Если продолжить эту линию мысли, хотя Диллон этого не делает, то доведенное до логического предела это будет высказывание солипсиста. Унтерштайнер рассматривает высказывание Протагора как выражение диалектического процесса,¹¹⁴ где оба термина соответствуют *Человеку* и *Человечеству*, и для реконструкции этого диалектического движения от первого термина ко второму предлагает обратиться к учению об *Антилогиях*. «... при помощи декларации μέτρον ἀνθρώπου, - отмечает итальянский ученый, - Протагор поставил сам себя руководить «двумя противоположными речами»... Это значит, что он хотел поместить науку над мнением».¹¹⁵ Поэтому, чтобы уяснить точку зрения Унтерштайнера, нам придется немного отвлечься от доктрины о «человеке мере» и перейти к учению об *Антилогиях*.

Дело в том, что Унтерштайнер полагает, что весь список сочинений, указанных Диогеном Лаэртским¹¹⁶, является списком «подзаголовков *Антилогий*, которое представляет собой сочинение из двух книг, как это и становится очевидным в конце каталога (Диогена – *Г.Р.*)»¹¹⁷. Приведем ниже весь список Диогена, поскольку он не велик: *Искусство*¹¹⁸ *спора* (Τέχνη ἐριστικῶν), *О борьбе* (Περὶ πάλης), *О знаниях* (Περὶ τῶν μαθημάτων), *О государстве* (Περὶ πολιτείας), *О честолюбии* (Περὶ φιλοτιμίας), *О добродетелях* (Περὶ ἀρετῶν), *О первоначальном порядке вещей* (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως), *О том, что в Аиде* (Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου), *О неправильных*

¹¹³ Untersteiner M. Op.cit.P.42.

¹¹⁴ Унтерштайнер, будучи классическим филологом, испытал влияние неогегельянца Бенедетто Кроче, учеником которого был одно время.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ IX, 55

¹¹⁷ Untersteiner M. Op.cit.P.10.

¹¹⁸ У Гаспарова стоит *Наука спора*.

людских деяниях (Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσόμενων), *Наставление* (Προβητικὸς), *Судебная речь о жалованье* (Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ), *Противосуждения* – 2 книги (Ἀντιλογιῶν α' β')¹¹⁹. Керферд отмечает, что в этот список не вошли сочинения *Об истине* и *О богах*.¹²⁰ Однако Унтерштайнер полагает, что сочинение *О богах* «должно было быть упомянутым в лакуне, которую критики справедливо предполагают в начале каталога. Более того, Диоген ссылается на него в предыдущем пассаже (IX, 51-52), и позже он специально его упоминает (IX, 54), говоря, что это было первое написанное сочинение Протагора, прочтенное публично».¹²¹ Возможно, что он прочитал его в доме у Еврипида.¹²² Т.о., согласно Унтерштайнеру, выходит, что у Протагора было только два сочинения – *Антилогии* и *Истина*, а весь список Диогена, повторимся еще раз, образует собой структуру *Антилогий*. Рассмотрим, как восстанавливает Унтерштайнер эту структуру. Первым делом он разделяет все *Антилогии* на 4 тематических блока: 1. О богах. 2. О бытии. 3. О законах и всех проблемах, связанных с жизнью в полисе. 4. Об искусствах.¹²³ В первый тематический блок входили *О богах* и *О том, что в Аиде*. Действительно, представляется логичным, что говоря о богах, об их воздействии или не воздействии на жизнь человека, об их бытии, о мире, так скажем, посюстороннем, вполне возможно, что Протагор в сочинении про Аид говорил нечто подобное об ином мире. Если,

¹¹⁹ Пер. М. Гаспарова.

¹²⁰ Kerferd J.B. Op.cit. P.43.

¹²¹ Untersteiner M. Op.cit.P.10.

¹²² Диоген Лаэртский. IX, 55. Это вполне возможно, если учесть, насколько Еврипид был заинтересован и вовлечен в умственные течения своего времени. Еврипид «говорит посредством своих героев, которые отражают почти все точки зрения и в качестве таковых являются зеркалом его времени... (Guthrie W.Op.cit. P.232.)». И в этом отношении трагедия *Елена* является, пожалуй, самой таинственной пьесой великого трагика, своего рода рупором, через который с предельной остротой взывают вечные проблемы философии – оппозиции сущности и явления, кажимости и действительного бытия, слова и образа. (Подробнее об этом см. напр.: Ярхо В. Семь дней в афинском театре Диониса. М.,2004. Сс. 241-276., где дан детальный анализ произведения).

¹²³ Untersteiner M. Op.cit.P.10.

как говорит Диоген, начало книги о богах действительно было таким¹²⁴, то возможно, что дальнейшее содержание этой книги заключалось в рассмотрении верований различных народов, их сравнения, разбора и т.д. на манер Геродота¹²⁵. В итоге, после прочтения обоих сочинений, читатель действительно должен был прийти к выводу, смысл которого можно передать словами Платона: «Подобные вещи самим нам неизвестны, но... мы и другому никому не поверим, если у нас есть ум, и не прибегнем ни к какому иному наставнику, кроме отечественного»¹²⁶.

Во второй тематический блок должно было, по мнению Унтерштайнера, входить сочинение *О бытии*, сохраненное Порфирием¹²⁷ и Евсевием Кесарийский¹²⁸, в котором «Протагор усердно оспаривал, используя серию демонстративных аргументов, тех, кто вводит бытие как единое»¹²⁹, однако отсутствующее в каталоге у Диогена¹³⁰. Возможно, это сочинение должно было быть опровержением концепции *бытия* элейцев и других учений досократиков¹³¹. Следовательно, если бы это сочинение дошло до нас, то мы

¹²⁴О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка. (θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν: πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. IX, 51).

¹²⁵ Не вызывает сомнений тот факт, что Протагор был знаком с Геродотом, а возможно и читал его сочинение. Возможно, Протагор в *О государстве* и Геродот (напр. *История*, III, 80-82) имели какой-то общий источник касательно изложения форм государственного правления. Может быть Геродот пользовался вышеуказанным сочинением Протагора, а может и наоборот. Так или иначе, Унтерштайнер отмечает, что дискуссия по этому вопросу периодически возобновляется, и «теория о протагоровском источнике для Геродота часто...подвергается опровержению(Untersteiner M. Op.cit.P.12)». Если мы примем позицию, согласно которой Протагор испытал на себе влияние *Истории* Геродота, то нет ничего удивительного, что именно последняя подтолкнула его к таким выводам. Вполне возможно, что Протагор воспользовался сочинением Геродота, равно как и Еврипид при написании *Елены* «мог воспользоваться сведениями о вере египтян в загробную жизнь, которые сообщает Геродот(II, 123)(Ярхо В. Указ.соч.С.260)». И Геродот, и Протагор, и Анаксагор, а также многие другие светлые умы и творцы того времени – Фидий, архитектор Каллистрат, зодчий Иктин - входили в так называемый интеллектуальный кружок Перикла. Сама Аспазия – супруга Перикла – держала что-то наподобие салона, куда захаживал Сократ и куда мужчины водили своих жен послушать мудрую ионянку(См: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Перикл.). Поэтому все они друг друга знали и усваивали себе мудрость друг друга, Протагор и Геродот в этом отношении не должны представлять исключения, как не вовлеченные в интеллектуальный плавильный котел Перикла.

¹²⁶ Государство. кн. IV, 427.

¹²⁷ DK 80 B2

¹²⁸ Praeparatio Evangelica 10.3.25

¹²⁹ Kerferd J.V. Op.cit. P.92.

¹³⁰ Untersteiner M. Op.cit.P.11.

¹³¹ Ibid.

имели бы не только опровержение Горгия¹³², которое в целом принято считать направленным против Элейской школы, но и аналогичное сочинение Протагора. К этому же блоку должно быть относится сочинение *Искусство спора*, в котором загадка противоречий, существующих в теологии и метафизике, в общем восприятии бытия и жизни древних греков, должна была быть изложена на конкретных практических примерах¹³³. К этому сочинению примыкает *Судебная речь о жалованье*, которая «изображала действительные или выдуманные случаи касательно судебных процессов по поводу жалования или гонораров».¹³⁴

В третий блок, связанный с жизнью в полисе, логично входило *О государстве*, о котором Унтерштайнер говорит, что ему сложно представить содержание последнего и поэтому он ссылается на Эрнста Массе¹³⁵, «который рассматривает влияние Протагора на сравнение и контраст между государственными формами, рассматриваемыми Геродотом¹³⁶, который после рассказа об истреблении магов изображает дискуссию¹³⁷ между тремя главарями заговорщиков – Отаном, Мегабизом и Дарием по поводу лучшего государственного устройства – демократии, олигархии или монархии»¹³⁸. Также к этому тематическому блоку примыкает *О первоначальном порядке вещей*, содержание которого могло предвосхищать содержание мифа *Протагора* в одноименном диалоге

¹³² *Трактат о Небытии* в передаче Секста Эмпирика (Adv. Math. VII, 85) и Псевдо-Аристотеля De Xenophane, de Zenone, de Gorgia (Aristotelis opera, Vol.2. Ed. by Bekker, Berlin, 1831.Repr. 1960).

¹³³ Ср.: Untersteiner M. Op.cit.P.11

¹³⁴ Ibid. P.12.

¹³⁵ Mass Ernest. Zur Geschichte der griechischen Prosa// Ueber die erhaltenen Reden des Gorgias// Hermes, Vol.22, 1887, Pp.566-581.

¹³⁶ Геродот. История . III, 80-82.

¹³⁷ Совершенно невозможной представляется подобная дискуссия. Непонятно, что заставило Геродота поверить в эту байку - то ли чрезмерное высокое мнение о персах, то ли детская наивность. Едва ли эти трое персов, пять дней назад еще носившиеся по улице с отрезанными головами магов в руках, стали бы совещаться, какое государство им устроить, как если бы у них был выбор и опыт для сравнения. Персидская империя в исторически обозримом – а значит документированном - прошлом никогда не знала иного устройство, помимо абсолютной монархии. Скорее уж правы те эллины, которым их речи кажутся невероятными. (См.: там же, 80).

¹³⁸ Untersteiner M. Op.cit.P.12.

Платона¹³⁹, *О добродетелях* (Περὶ ἀρετῶν), которое ввиду использования существительного множественного числа имело, скорее всего, дело не с абстрактными добродетелями, но «с различными моральными манифестациями, которые вместе и порознь принимают их имя»,¹⁴⁰ следовательно, *О честолюбии* могло органично входить в это сочинение в качестве одной из глав, как раз представляя собой разбор такой конкретной манифестации¹⁴¹. Также сюда относится *О неправильных людских деяниях* (Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσόμενων), в котором «понятие ὀρθόν¹⁴² соответствует более высокой степени знания...» и которое «исследовало человеческие действия отвлеченно и, следовательно, противоречиво, поскольку они еще не находятся во владении коллективной обобщающей идеи».¹⁴³ И завершает этот блок *Наставление* (Προστακτικός), которое, «возможно, предполагало исследование отношений между этикой и политикой, рассмотренными в критическом ракурсе и пока еще не приведенными к новому (протагоровскому) единству».¹⁴⁴

Последний – четвертый – тематический блок *Антилогий* имел дело с искусствами, «чтобы показать их практическую ценность»,¹⁴⁵ и в него могли входить *О борьбе* (Περὶ πάλης) и *О знаниях* (Περὶ τῶν μαθημάτων).

Реконструкция сочинений Протагора, проделанная Унтерштайнером, конечно, очень оригинальна, полна здравых гипотез и единственна в своем роде, поэтому, как кажется, она вполне может быть принята как альтернативный взгляд господствующим воззрениям на наследие софиста хотя бы из-за своей логической стройности.

¹³⁹Прот., 320c – 322 d

¹⁴⁰Untersteiner M. Op.cit.P.12.

¹⁴¹Ibid.

¹⁴²Подробнее это понятие мы разберем в разделе *Полис и риторика*.

¹⁴³Ibid.P.13.

¹⁴⁴Ibid.P.14.

¹⁴⁵Ibid.

§2. Антилогии. Невозможность противоречия. Человек-Мера
(δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις)

*Всякое бытие во времени есть, с другой
 стороны, и небытие, ибо время -- это лишь то,
 благодаря чему одной и той же вещи могут быть
 свойственны противоположные определения*
(Шопенгауэр А. Мир как Воля и Представление. §33.)

После гипотетической реконструкции структуры сочинений Протагора перейдем непосредственно к содержанию наиболее интересующих нас высказываний *Антилогий*. Самое раннее упоминание, имплицитно содержащее в себе высказывание о *двойных речах* и эксплицитно - о *более слабых* и *более сильных речах*¹⁴⁶, мы, как кажется, находим у Аристофана в *Облаках*:

*εἶναι παρ' αὐτοῖς φασὶν ἄμφω τὸ λόγῳ,
 τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα*¹⁴⁷.

Здесь, конечно, о Протагоре нет ни слова, но, как кажется, именно он имеется в виду. Диоген Лаэртский пишет, что Протагор «первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом, и сам первый стал пользоваться в спорах доводами»¹⁴⁸. Аналогичное высказывание о Протагоре находим у Сенеки: Протагор говорит, что утверждать и то, и другое можно одинаково о каждой вещи, в том числе и о

¹⁴⁶ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν

¹⁴⁷ 115. «Говорят, по их мнению, существует два вида слова/более сильное, каким бы оно ни было, и менее сильное».- Пер.наш.

¹⁴⁸ X, 51. Καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις: οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας.

том, каждая ли вещь позволяет утверждать о ней и то, и другое»¹⁴⁹. По словам Климента Александрийского, «каждый довод имеет противоположный довод, как полагают греки, следуя в этом Протагору»¹⁵⁰. Секст Эмпирик утверждает, что, согласно Протагору, «все представления и мнения истинны»¹⁵¹, а Платон в *Евтидеме*¹⁵² устами последнего и Дионисодора говорит, что противоречие невозможно¹⁵³, и если человек говорит, то он всегда говорит о чем - либо существующем, следовательно, говорит истину¹⁵⁴. Касательно последнего замечания, к такому выводу можно прийти, если неправильно интерпретировать Парменида, который утверждает, что «...мыслить - то же, что быть»¹⁵⁵. Если это действительно так¹⁵⁶, то слово, будучи артикуляцией мысли¹⁵⁷, приводит к утверждению, что *говорить* – это

¹⁴⁹ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Письмо 88, 43.

¹⁵⁰ Климент Александрийский. Строматы. VI. 65.

¹⁵¹ Adv. math. VII, 60-64.

¹⁵² Евт. 283e-286d

¹⁵³ καὶ Διονυσόδωρος, ὡς ὄντος, ἔφη, τοῦ ἀντιλέγειν, ὃ Κτήσιππε, ποιῆ τοὺς λόγους;

πάντως δήπου, ἔφη, καὶ σφόδρα γε: ἢ σὺ, ὃ Διονυσόδωρε, οὐκ οἶε εἶναι ἀντιλέγειν; (А Дионисодор на это:

- Ты строишь свои рассуждения так, как если бы противоречие в самом деле существовало?

- Само собой разумеется, - отвечал Ктесипп, - и даже более того. А ты, Дионисодор, думаешь, что

противоречие не существует? (там же. 285e. Пер. Шейнман-Топштейн С.). С этим οὐκ εἶναι ἀντιλέγειν не так все просто - неизвестно, откуда оно к нам пришло. Так, Ранкин пишет, «мы можем быть вполне уверены, что оно старо. Платон представляет его как разновидность рецессивного гена на теле современной ему философии, хотя мы не можем исключить возможность того, что он намеренно преувеличивает его изношенность, поскольку это высказывание выглядит как весьма употребительное в его время и не могло быть всего лишь любопытным пережитком Антисфена..., поэтому мы, вероятно, можем выделить Гераклита как потомственного покровителя этого суждения. Если мы рассматриваем его как отказ от отрицания, то, возможно, Парменид был связан с обретением этим высказыванием своей привычной формулировки... Вполне возможно, что это высказывание ... старше, чем любой известный нам мыслитель (Rankin H.D. Ouk Estin Antilegein//The Sophists and their Legacy// Hermes, heft.44, Ed. by Kerferd G.V. Weisbaden. 1981. Pp.26-37. P.26.)».

¹⁵⁴ Ср.: Софист 237 с-е

¹⁵⁵ τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (Фрагменты ранних греческих философов. Под ред. Лебедева А. Фр.3. С.296).

¹⁵⁶ Мы не пытаемся в данном случае истолковать это положение, просто определенные выводы бросаются в глаза сразу. На первый взгляд возникает вопрос следующего характера: если *мыслить* есть то же самое, что и *быть*, то о чем, собственно, здесь речь - о том ли, что все помысленное с необходимостью существует или о том, что мыслящий субъект – если только это слово здесь уместно - с необходимостью существует? Или же здесь речь о каком-то мышлении вообще другого рода, не затуманенном картезианской парадигмой, - мышлении, к которому мечтал вернуться Хайдеггер.

¹⁵⁷ О тождестве мысли и речи – пускай и внутренней - Платон в *Тезтете* говорит, что душа, мысля, «делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая. Когда же она, медленнее или живее уловив что-то, определяет это и более не колеблется,—тогда мы считаем это ее мнением. Так что, по мне, иметь мнение — значит рассуждать, а мнение — это словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а к самому себе, молча (Тезтэт. 190а)». В данном случае мы не делаем различия между мыслью, высказанной на основе мнения или убеждения, или на основе знания, как и вообще высказанной или невысказанной. Если сослаться на *7-е письмо*, то подлинное знание, тождественное истинной философии, вообще не может быть высказано, а стоит только его высказать, как оно превращается

то же самое, что *быть*, не в экзистенциальном смысле, что всякий говорящий *есть* – это и так очевидно¹⁵⁸, - а в логическом или референциальном, что все произносимое *есть*. И здесь, как кажется, уместно вспомнить *Трактат о небытии* Горгия, направленный против подобных логических следствий, «потому что если кто-нибудь помыслит, что человек летит и колесницы состязаются на море, то это еще не значит, что человек в действительности летит и колесницы состязаются на море. Поэтому предметы мысли не есть сущее»¹⁵⁹. Что касается самих противоположных аргументов, то можно сказать вслед за Керфердом, что «сколь долго человечество предается аргументации, столь же долго всегда существовали и противоположные аргументы. Но суть- то не просто в том, что противоположные аргументы случаются, а в том факте, что оба противоположных аргумента могут быть выражены одним говорящим, как если бы они были *внутри* (курсив авт.- Г.Р.) единого комплекса аргументов».¹⁶⁰ Такой комплекс, как кажется, действительно мог бы сказываться обо всем противоположным образом в одно и то же время с равным успехом. Но как бы это стало возможно, т.е. каким образом высказывание о какой либо вещи, будучи сообразовано с таким единым комплексом аргументов, заключающим в себе явные противоречия, при этом не было бы само противоречивым? В каком смысле можно понимать это *противоречивое* или *противоположное*? Перед тем, как попытаться ответить на эти вопросы, следует привести несколько авторитетных вариантов перевода всей этой фразы целиком:

δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις

во что-то другое, отличное от того, чем оно было в душе, поэтому пусть Афродита, по слову поэта, «останется пеной».

¹⁵⁸ На ум приходит говорящая полусардоническая улыбка Чеширского Кота из *Алисы в стране чудес*, - улыбка без кота.

¹⁵⁹ Adv.Math. VII, 79-80. Впрочем, это скорее уже затрагивает проблему *значения* и *референции*. Отсюда, как кажется, можно перебросить мост к Канту, который, критикуя возможность Онтологического Доказательства, говорит, что «бытие (курсив авт.- Г.Р.) не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи(Кант И. Критика чистого разума.М.,2006. С.456.)».

¹⁶⁰ Kerferd J.B. Op.cit. P.84.

Гаспаров М.Л.: «о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом».¹⁶¹

Маковельский А.О.: «о всякой вещи есть два мнения противоположных друг другу»¹⁶².

Гомперц Т.: «О всякой вещи существует два противоположных утверждения»¹⁶³

Бернет Д.: «по каждому предмету(subject) можно выразить два противоположных утверждения (statements)»¹⁶⁴

О'Брайен Д.М.: «по каждому вопросу (issue) существует два аргумента, противоположных друг другу»¹⁶⁵.

Унтерштайнер М.: «в любом опыте существует два логоса, противоположных друг другу»¹⁶⁶

Гатри У.К.: «Существует два противоположных аргумента по поводу каждого предмета (subject)».¹⁶⁷

Дюпрель Е.: «О каждой вещи(chose) существует две речи (discours), противоположных друг другу»¹⁶⁸.

Керферд Д.Б.: «существуют два логоса [аргумента] касательно всего (everything), они противоположны один другому».¹⁶⁹

Уотерфилд Р.: «существует два противоречащих(contradictory) аргумента по поводу всего».¹⁷⁰

¹⁶¹ Диоген Лаэртский. IX,51.

¹⁶² Маковельский А.О. Софисты. С.6.

¹⁶³ Гомперц Т. Указ.Соч. С.432.

¹⁶⁴ Burnet J. Op.cit.P.389. Бернет дает такой перевод не отдельно, а в контексте повествования о софистах.

Дальше он сразу прибавляет, «оба из которых суть истинны, хотя один может быть «слабее», а другой «сильнее»(ibid). Т.о., он в одном цельном предложении выразил всю концепцию Протагора по этому поводу, т.е., что невозможно противоречить и что нужно делать более слабое слово более сильным.

¹⁶⁵ O'Brien M.J. Protagoras//The Older Sophists. Ed. by R.K. Sprague. S.Carol., 1971.P.21.

¹⁶⁶ Untersteiner M. Op.cit.P.19. « a ogni esperienza vi sono due logoi in contrasto fra di loro».

¹⁶⁷ Guthrie W. The Sophists. Cambr., 1971.P.182.

¹⁶⁸ Dupreel E. Les Sophistes, Neuchatel, 1948. P.38. «Sur chaque chose il y a deux discours en opposition l'un avec l' autre». Слово *chose* можно, конечно, понять и как дело, и многое др., равно как и англ. subject и т.д.

¹⁶⁹ Kerferd J.B. Op.cit. P.84.

¹⁷⁰ Waterfield R. The First Philosophers. The Presocratics and Sophists. Translated by Waterfield R. Oxford,2000. P.211.

Диллон Д., Джерджел Т.: «существует две возможные позиции по каждому вопросу (question), противоположные (opposed) друг другу»¹⁷¹

Можно было бы, конечно, еще поискать и наверное найти большее количество переводов данной фразы, равно как и остальных, принадлежащих софисту, однако, на наш взгляд, приведенных примеров достаточно для того, чтобы выделить определенное единообразие и в то же время расхождение. Вообще, когда мы спрашиваем, о чем, собственно, здесь речь, хочется сослаться на Т.Гомперца и сказать: «в изречении этом не нужно искать скептического направления и вообще ничего иного, кроме довольно распространенной истины, сформулированной еще Дидро: «Во всех вопросах, за исключением математических... существует „за" и „против"»¹⁷². Касательно *πράγματα*, на наш взгляд, нет никакой разницы, что под ней понимается - *событие* ли, *вопрос* ли, *дело*, *ситуация*, *опыт* и т.д., поэтому тут мы полностью согласны со Скиаппой, что это слово стоит понимать так же широко, как его понимали греки и как предложил Унтерштайнер, - *опыт* в самом широком смысле последнего¹⁷³. Нам кажется, что проблема здесь – если она действительно существует, и если последнее, равно как практически и первое, адекватное слово не останется за Гомперцем – заключается в слове *ἀντικειμένους*: рассматривать ли нам его как *противоположность* или *противопоставление*, либо как *противоречие* в аристотелево-логическом

¹⁷¹ Dillon J. The Greek Sophists. Translated by J.Dillon, T.Gergel with an introduction by J.Dillon. Pinguin books.London, 2003.P.3.

¹⁷² Гомперц Т. Указ.Соч. С.432.

¹⁷³ Schiappa E. Op.cit.P.91. Нам не верится, что в то время было деление на субъект и объект в декартовом смысле, поэтому говорить о феноменах сознания или мира, или того, что «между» ними, здесь не корректно, -это уж точно не относится к *πράγματα*, а, следовательно, не может быть в сфере опыта, если уж мы их отождествили в определенном смысле. Если взять такой феномен как сон, то это, возможно, вообще реальность *par excellence*, где чаще всего встречаются боги; вот один из знаменитых примеров: «Спишь, Агамемнон, спишь, сын Атрея, смирителя коней(Ил.Π,25)». Понимается, пространство «реальности» и сновидения имеют свою логику и свою ценность, но это, как говорит Доддс, не значит, что одно более важно, а другое менее, т.е. нет никаких преимуществ, чтобы реальности доверять более, чем сновидению.(Об этом: Доддс Э. Греки и иррациональное. Сс.109-129.)

смысле? В последнем случае один логос должен будет уничтожить другой, согласно закону тождества и противоречия¹⁷⁴.

Вышеприведенные варианты переводов в большинстве своем согласны, что логосы все же находятся в *противоположении*, в *оппозиции*, а не в *противоречии*. Однако попробуем осуществить синтез *противоречия* и *противоположения* в тех случаях, когда он возможен, если возможен вообще. Для этого нам потребуется ближе познакомиться с учением Протагора о чувственности.

В диалоге *Теэтет* Сократ задается вопросом о природе знания. На вопрос Сократа, чем является знание, Теэтет отвечает, что «знание – это ни что иное, как ощущение (αἴσθησις)».¹⁷⁵ Раздел диалога 151e - 187b «может быть назван разделом Протагора в этом диалоге, поскольку именно в этой части диалога доктрина Протагора о *Человеке Мере* подвержена суровому испытующему взгляду».¹⁷⁶ Итак, согласно Протагору *Теэтета*, знание есть *чувственное восприятие*, и поскольку уж все мы люди, постольку, «какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя. Ведь человек—это ты или я, не так ли?».¹⁷⁷ В качестве примера для экспликации этого учения Сократ берет ветер¹⁷⁸. Дует, например, ветер, и его ощущают несколько человек, кто-то при этом мерзнет, кто-то нет, а кому-то жарко. Спрашивается, как же можно «познать» этот ветер, или, что то же самое, каков этот ветер сам по себе без участия воспринимающего его субъекта. Эти вопросы вновь возвращают нас к доктрине о *человеке- мере*, которая Скиаппой логически кратко

¹⁷⁴ Закон тождества и противоречия тогда хоть и не был еще сформулирован так, как это сделал Аристотель, однако все прекрасно знали, что это такое и что такое логика, особенно элейцы. Как общий методологический принцип высказывание о *двойных речах* обнаруживается у Секста Эмпирика в 1 книге *Пирроновых положений* в §6, которое, согласно ему, и есть начало всякого скептицизма, ведущего к безмятежности духа – атараксии: «... всякому положению, - говорит Секст, - можно противопоставить другое, равное ему (παντί λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικείμεναι)». – пер. А.Лосева.

¹⁷⁵ Теэтет. 151e

¹⁷⁶ Zilioli U. Protagoras and The Challenge of Relativism. Ashgate Publishing. 2007. P.22.

¹⁷⁷ Теэтет.152a

¹⁷⁸ Там же. 152b

сформулирована следующим образом: ««К формуле «А есть В» должно быть добавлено указание «для С»». ¹⁷⁹ Вот какие, согласно Керферду, могут быть выведены онтологические следствия из этого примера с ветром: «1. Нет единого ветра вообще, но два частных ветра, мой – который холоден и твой – который не холоден. 2. Есть своего рода общий ветер, который ни холоден, ни горяч. Холодность ветра существует для меня только пока я чувствую холод. 3. Ветер в себе – холодный и горячий одновременно, холод и тепло – два качества, которые способны сосуществовать в одном физическом объекте. Я воспринимаю одно качество, ты – другое». ¹⁸⁰ В зависимости от того, какую позицию принимает человек, его можно назвать *субъективистом* в строгом смысле слова, если он принимает позицию 1, *объективистом* - в случае 3 и *условным субъективистом* в случае 2, «охватывающем взгляд, согласно которому восприятие причинно обусловлено свойствами, действительно присутствующими в объективном мире». ¹⁸¹ Так или иначе, но если есть хотя бы два человека, по-разному воспринимающие ветер, то последний одновременно *есть и не есть* холодный, следовательно, *есть и не есть* теплый. Нужно отметить, что такое высказывание может совершить только тот человек, который изолирован от воздействия ветра и при этом наблюдает, как один мерзнет, а другому жарко. Стоит этому человеку войти в сферу воздействия ветра, как он немедленно будет вынужден благодаря своим органам чувств ¹⁸² примкнуть к какому-либо из трех вышеупомянутых лагерей. Следует добавить, что в данном случае

¹⁷⁹ Schiappa E. Protagoras and Logos. S.Carol., 2003. P.126.

¹⁸⁰ Kerferd G.V. Op.cit. P.86. Можно предположить, что ветер имеет определенную температуру, к примеру 20° С, и восприятие которой зависит от состояния воспринимающего. В таком случае получился бы 4-ый вариант, объединяющий 2-й и 3-й. Однако тут возникает сомнение по поводу столь конкретной качественной определенности (+20°С) и того, кто это определил - ведь очевидно, что это сделал термометр. Следовательно, вся проблематика переносится на приборы, один из которых, к примеру, вполне мог быть сломан и показывать +25 °С, и никто опять не сможет сказать, каков же ветер, когда приборы показывают разные результаты, не говоря уже о том, что во времена Протагора таких приборов не было, да и в наше время картина не особо изменилась, хоть у нас и достаточно приборов.

¹⁸¹ Ibid.P.87.

¹⁸² Если только он не в скафандре. Но даже если и так, то все равно, он может чувствовать давление ветра на поверхность скафандра и в таком случае сможет сказать: «Я не знаю, каков этот ветер, но знаю точно, что он есть». Следовательно, он сможет говорить не о теплоте или холоде, но о силе ветра, что также является его качеством.

ветер выдерживает на себе противоречие на уровне приписываемых ему предикатов, - он не выдерживает противоречия на уровне глагола *быть*. Противоречие это может быть выражено следующим образом: Если ветер *есть* холодный, то он одновременно *не есть* все то, что не есть холодное, подобно тому, как в случае если яблоко *есть* красное, оно *не есть* все то, что не есть красное и все то, что не есть яблоко. В этом – логическом - смысле можно говорить, что противоречие невозможно и что об одной и той же вещи возможны противоположные высказывания. Но возможна и иная ситуация. Если мы вернемся к вышеупомянутому стороннему наблюдателю, который, к примеру, из укрытия смотрит на двух людей, каждый из которых чувствует ветер определенным образом, этот наблюдатель не может быть уверен не только в том, *каков* ветер, *холодно* ли или *жарко* людям на ветру, но и вообще, *есть* ли ветер. Наш наблюдатель, который сам не воспринимает ветер никак, глядя на мерзнущего и того, с которого льет пот, должен сделать вывод, что называется, на основании свидетельских показаний, о том, что ветер горячий или холодный¹⁸³. Далее, по тому, колышутся ли деревья или одежда у людей, он делает вывод, что ветер действительно *есть* и что ему *не кажется*, что тем двоим - одному – холодно, другому – жарко. Но где же критерий достоверности, по которому можно точно сказать, каков ветер и есть ли он вообще. «Мы можем «видеть переживания других», - пишет Э.Гуссерль, - на основе восприятия их телесных изъявлений. Однако такое вчувствование через видение хотя и есть акт созерцающий и дающий, но уже не дающий из самого первоисточника. Другой с его душевной жизнью — хотя и осознанно „сам здесь", хотя и в единстве со своим телом здесь, однако в отличие от последнего он не дан осознанно из самого первоисточника»¹⁸⁴. Другими словами, если наблюдатель не испытывает какое-либо ощущение от ветра, у него нет никакого критерия, сообразно с которым он мог бы сделать

¹⁸³ В данном случае лучше было бы привести пример просто с погодой. Допустим, что наш наблюдатель смотрит из окна на двоих человек.

¹⁸⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. Кн. I, §1.

вывод о действительном положении дел, о том, *каков ветер и что чувствуют* те люди, поскольку, как говорит Витгенштейн, «когда речь идет о ком-то другом, для меня таким критерием выступает то, что он *говорит и делает* (курсив наш – Г.Р.). Если же это касается меня самого, то у меня таких критериев *вообще нет*. (курсив наш – Г.Р.)». ¹⁸⁵ Т.е. человек *просто испытывает* некоторую данность или *не испытывает*, - холод, например, просто *видит* красное яблоко или *не видит* его. Но доказать себе, что ветер холоден или яблоко – красное ему не приходит в голову. Единство мысли, действия и высказывания может быть для человека таким критерием достоверности – например, если ему холодно, он накинет шарф и скажет, что холодно, предварительно подумав об этом; увидев яблоко, он протянет к нему руку и скажет, что оно, к примеру, красное¹⁸⁶.

Возвращаясь к Протагору и вопросу о знании, можно сказать вместе с Цициоли, что «после того, чему Витгенштейн научил нас в своих поздних философских размышлениях, совершенно законным является, что если мы хотим найти определение X, нам нужно разыскать множество случаев использования, которое имеет слово, соответствующее X, в нашем языке». ¹⁸⁷ Следовательно, человек может быть мерой своего знания, если под знанием мы понимаем совокупность всех навыков, добытых исходно через чувственное восприятие и рассортированных в сознаниях людей по отдельным ячейкам, маркированным конкретными словами, – например, плотничье искусство – вид знания, обозначаемый определенным словом; повивальное искусство – вид знания, также обозначаемый определенным словом. Хочешь узнать, что такое это конкретное знание, рассмотри при каких обстоятельствах ты используешь слова, эти знания обозначающие, и

¹⁸⁵ Витгенштейн Л. Философские Исследования. §377.

¹⁸⁶ Сложно представить, хотя не невозможно, человека, накидывающего шарф и всем своим поведением выражающего то, что ему холодно, задающим вопрос: «А холодно ли мне на самом деле?». Но ведь бывает, что во время еды, если спросят кого, хочешь ли ты есть, отвечают – нет, а на вопрос, зачем же ты тогда ешь, говорят – я привык обедать в это время.

¹⁸⁷ Zilioli U. Op.cit. P.31.

все другие слова, с ними связанные, в конкретных языковых ситуациях. Также ты можешь посмотреть на того, кто является в этом деле специалистом – на носителя знания¹⁸⁸. Знаний *много*, все работы хороши, и это, разумеется, Сократу не могло прийти по вкусу, ибо это не отвечает на вопрос о знании самом-по-себе¹⁸⁹.

Тем не менее проблема *двух речей* на уровне логического тождества, как кажется, никуда не исчезла. Если мы представим человека, стоящего на ветру, при этом *ему самому* холодно или жарко, он уже не сможет одновременно, в одном и том же отношении утверждать, что ветер *и есть*, и *не есть*, и что вдобавок ветер *и есть* теплый, и *не есть* теплый, если, конечно, мы признаем, что наш человек психически вменяем. Но Протагор, как кажется, не предполагал разбора проблемы на логическом уровне в отношении одного субъекта в одно и то же время. В связи с этим затруднением у нас есть подсказка, которая может привести к правильному пониманию тезиса Протагора о том, что *противоречие невозможно* и что *об одной вещи можно высказать два противоположных предиката* (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις).

Дело в том, что в Египте, в Туре, в 1941г. случайно были обнаружены папирусы VI и VII вв. н.э.¹⁹⁰, среди которых оказались ранее считающиеся утраченными сочинения Оригена и, возможно, Дидима Слепца. Среди работ последнего был найден комментарий на *кн. Екклзиаста*, в котором мы

¹⁸⁸ Знание не может быть полностью формализовано в словах. Есть область «невыразимого» - того, что передается от учителя к ученику в личном общении и составляет момент периферического знания. И это касается не только ремесел и навыков в широком смысле слова, но и формальных и дедуктивных наук, где момент личности и проблемы опытного воплощения по идее должен быть сведен к минимуму (См.: Полани М. Личностное знание. М, 1985.).

¹⁸⁹ Сократ так и не находит ответа на этот вопрос. Ни ощущение, ни правильное мнение, ни правильное мнение вместе с логосом не есть, по Сократу, знание. Поэтому он приходит к выводу, что, как он сам, так и Теэтет «еще беременны знанием», и повивальное искусство должно когда-нибудь помочь им разродиться истинным знанием (Теэтет.210 b-d).

¹⁹⁰ См. напр.: Duffy E. The Tura papyrus of Didymus The Blind's commentary on Job: An original translation with introduction and commentary. Indiana., 2000. P.5.

находим следующую цитату¹⁹¹: «Парадоксальное утверждение передано нам Продику касательно того, что невозможно противоречить (*ouk estin antilegein*)... Это противоречит мысли и мнению всех людей. Для всех людей существует противоречие как в вопросах мысли, так и в их повседневных делах. Но он (Продик – *Г.Р.*) догматически утверждает, что невозможно противоречить. Так, если оба человека противоречат, они оба говорят. Но невозможно для них обоим говорить, подразумевая одну и ту же вещь. Ибо по его (Продика – *Г.Р.*) словам, только один из них говорит правду и объявляет, что вещи действительно суть так, как он говорит о них. Другой же, который противоречит ему, не говорит о вещах, не говорит правду». Речь в данном случае о Продике, а не о Протагоре, но известно, что Продик был учеником последнего¹⁹², следовательно, вполне возможно, что перенял от него и эту доктрину. О чем, собственно, тут речь? Для начала следует отметить генетическое родство обоих высказываний, т.е. о *двух логосах и невозможности противоречия*. Они вытекают друг из друга, это вполне очевидно, ибо если невозможно противоречить, значит о всем можно сказать как минимум два слова. И все же это не может быть просто вербальным трюком, как отмечает Ранкин, поскольку заставляет нас строго спросить самих себя, как мы можем требовать себе права говорить или думать о том, чего нет¹⁹³. Если «другой, который противоречит... не говорит о вещах..», то о чем же он говорит? Для окончательного ответа на этот вопрос, равно как и на вопрос о том, можем ли мы отождествить два вышеуказанных высказывания, необходимо сделать небольшой экскурс в слово *ἀντιλέγειν*. По мнению Ранкина, которому мы будем следовать в этом вопросе, первое письменное упоминание глагола *ἀντιλέγω* находится в *Антигоне* 337 Софокла¹⁹⁴:

πῶς εἰδῶς ἀντιλογήσω τήνδ' οὐκ εἶναι παῖδ' Ἀντιγόνην; - как, знающий, я возражу, что она не дитя – Антигона? (Пер. наш)

Здесь это слово не употреблено в оппозиции с другим словом.

¹⁹¹ Цит. по.: Kerferd G.B. Op.cit. Pp.90-91.

¹⁹² Suda q.v. Prodicus; DK 84 A1

¹⁹³ Rankin H.D. Op.cit.P.27.

¹⁹⁴ ibid.P.28.

Опустим забавное столкновение Правды и Кривды из *Облаков*¹⁹⁵ и перейдем к *Царю Эдипу*. Там Тересий говорит:

εἰ καὶ τυραννεῖς, ἐξισωτέον τὸ γοῦν ἴσ' ἀντιλέξει - хоть и тиран ты, я, однако, равен тебе и равно могу говорить обратное¹⁹⁶(Пер.наш).

Здесь, по мнению Ранкина, начинается уже серьезная, связанная с демократическими свободами, вещь, а именно, «идея противоречия как социального клея, который удерживает всю структуру вместе при помощи распределение прав на противоположные(*oppose*) и на возможность говорить обратное(*the contrary*)»¹⁹⁷. Так, с увеличением примеров, Ранкин как бы усиливает смысловую нагруженность слова ἀντιλέγω и его производных. Он обращает внимание, что, например, у Фукидида в *Истории* 3.41. речь также идет об очень серьезном контексте, где показан Диодот, который выступил после кожевника-Клеона¹⁹⁸.

Диодот, ὅσπερ καὶ ἐν τῇ προτέρᾳ ἐκκλησίᾳ ἀντέλεγε μάλιστα μὴ ἀποκτεῖναι Μυτιληναίους - тот, который и на первом народном собрании больше всех говорил против того, чтобы казнить митиленцев¹⁹⁹(Пер.наш)

Далее Ранкин обращается к ἀντιλέγω уже не в мифо-поэтическом или обостренном социальном контекстах спора и риторики, но в более исследовательском и диалектическом, взяв для примера *О Природе человека* из Гиппократова корпуса, авторство которого, если верить Аристотелю, принадлежит Полибу - зятю Гиппократу.²⁰⁰ Там написано:

¹⁹⁵ Аристофан. *Облака*. 890-915.

¹⁹⁶ Софокл. *Царь Эдип*. 409.

¹⁹⁷ Rankin H.D. *op.cit.*P.29.

¹⁹⁸ Ibid. Далее в §82 Фукидид, описывая ужасы на Керкире, говорит блестящую фразу, настолько же истинную, насколько удручающую: «Изменилось даже привычное значение слов в оценке человеческих действий». И действительно, сколько можно найти примеров в мировой истории, когда все этические понятия наполняются совершенно противоположным содержанием в зависимости от политической конъюнктуры, а если более точно, в зависимости от того, в чьих руках власть, - *cujus regio, ejus religio*.

¹⁹⁹ Фукидид. *История*. III, 41. - Пер. наш.

²⁰⁰ Аристотель. *История животных*. М, 1996. Сс.133-134. Пр.17 на Сс.451-452.

᾽Οτε γὰρ τῇ μὲν αὐτέῃ γνώμῃ πάντες χρέονται, λέγουσι δ' οὐ τὰ αὐτὰ, δῆλον ὅτι οὐδὲ γινώσκουσιν αὐτά. Γνοίη δ' ἂν τις τόδε μάλιστα παραγεγόμενος αὐτέοισιν ἀντιλέγουσιν· πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες οἱ αὐτοὶ ἄνδρες «...ибо в то время, как пользуются они все одним и тем же умом, говорят же при этом не одно и то же, то очевидно, что они не знают этого [того, о чем речь – Г.Р.]. И кто-нибудь, оказавшийся в их спорах, пожалуй, лучше всего убедится в этом. Ибо одни и те же мужи, опровергающие друг друга...»²⁰¹

Здесь ἀντιλέγω рассматривается уже в научном контексте как опровержение или противоречие одного мнения другому в стиле ионийских физиков, т.е., как отмечает Ранкин, в сжатом космологическом допущении продолжает дискутироваться вопрос относительно того, «что есть», - будь оно едино или множественно, или будь-то огонь, земля и т.д.²⁰² Таким образом, мы приблизились к пониманию ἀντιλέγω как некоторого взаимоисключающего высказывания, отождествляемого с ἀντίκειμαι, и если мы говорим о первом, то всегда подразумеваем и второе, и наоборот. Значит постулат *двойных речей* вступает в лингво-семантический резонанс с постулатом о *невозможности противоречия*, и оба они на более общем смысловом поле – с доктриной о *человеке – мере* как критерии.

Возвращаясь непосредственно к эпистемологии Протагора, отметим, что на основании разобранных примеров контекста употребления слово ἀντιλέγω претерпевает следующую смысловую эволюцию: от (1) *возражения* через (2) *говорение обратного* на основе некоторого социального равенства, далее, через (3) *риторико-политическую функциональность* и убедительность принимать или не принимать решения с серьезными политическими последствиями к (4) *диалектическому* или *философскому* контексту, в котором антилогия должна устранить одно и утвердить другое теоретическое

²⁰¹ Hippocratis. De natura hominis. I, 19-24. – Пер. наш.

²⁰² См.: Rankin H.D. Ibid.P.30.

воззрение или просто сказать, «что есть»²⁰³. Ступень 3 и 4 уже подпадает под ведение *искусства антилогики*, которую Керферд определяет следующим образом: Антилогика – это «оппозиция одного логоса другому при помощи противопоставления или противоречия, которая образует особую, строго определенную технику, исходящую из аргумента, принятого оппонентом, для установления противоположного или противоречащего аргумента таким образом, что оппонент в итоге должен либо принять оба аргумента, либо как минимум отбросить свою исходную позицию».²⁰⁴ И существенно как раз то, что это «оппозиция одного логоса другому, будь то путем противоположения или противоречия»²⁰⁵. Так вот, Протагор, напомним еще раз, отрицает возможности всех этих дискурсов, он хочет сказать, что это слово как бы не работает, невозможно противоречить не в одном из названных аспектов. Аристотель это выражает более строго, когда, ссылаясь на Протагора, говорит, что «обо всяком предмете можно и утверждать и отрицать что-нибудь».²⁰⁶ Но высказывание Аристотеля все же подразумевает предмет, о котором что-то сказывается. Если мы вспомним, что говорит Дидим Слепец,

²⁰³ При этом, как кажется, не принципиально, как рассматривать это *есть* – как связку или как существование. Например, человек *есть* огонь или вода, но лишь потому, что *все* есть вода или огонь. Ранкин, говоря об узусах быть у Парменида и других греков, отмечает, что *εστιν* – это просто некое логически непротиворечивое высказывание о реальности, а не апелляция к космологической тотальности Бытия в смысле ионийских физиков; высказывание «этого нет» не имеет онтологического статуса и используется лишь для того, чтобы отбросить утверждения, которые по определению невыразимы, т.е. когда речь идет о таких вещах, которые «не существуют», т.е. логических противоречиях (Rankin H.D. op.cit.P.30.). От себя добавим, что это есть доминирующая в англосаксонской традиции трактовка Парменида и др. мыслителей, отцами-основателями которой были такие ученые, как Оуэн, Кан, Мурелатос.

²⁰⁴ Kerferd J.B. *The Sophistic Movement*. Cambr., 1991 P.63.

²⁰⁵ Ibid. Это важно для нас, т.к. этим мы устраняем схоластический и буквоедский вопрос, часто оглашающий умы: «В чем разница противоположности и противоречия?» Ответ может быть таким: «В речах, по крайней мере, нет никакой разницы, это синонимы». Остается вопрос, может ли быть противоположность в онтологической сфере – к примеру, Добро и Зло, Свет и Тьма, Холод и Тепло; вроде бы здесь противоположности на лицо, однако, если мы примем во внимание дальнейшую эпистемологию Протагора, то придем к выводу, что и тут не может быть противоположности, поскольку здесь господствует тотальная относительность и нет критерия, по которому можно было бы сделать предпочтение. Здравый смысл – будучи не философским способом мышления – не может служить в качестве критерия. Для здорового и зрячего холод – это холод, тьма – тьма, но кто сказал, что он прав? Неужели лишь потому, что большинство людей зрячи и более-менее здоровы, т.е. потому, что это «норма»? Это совсем не философский ход мысли. Об этом будет говорить Сократ в *Теземте*, когда речь пойдет о ветре.

²⁰⁶ Мета. 1007 b20. В примечании 61 Кубицкий пишет, что «Собственно: «или утверждать или отрицать» Смысл: «раз...можно по желанию (курсив авт. - Г.Р.) или отрицать или утверждать»(Аристотель. Метафизика. пер. Кубицкого. М.,2006. Пр.61.С.461.). В оригинале стоит *εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται*, что можно также перевести как «если обо всяком предмете нечто или утверждать или отрицать допускается».

то ситуация предстает вот в каком виде. 1. Человек, который говорит неправду, говорит о том, чего нет. Он использует слова, но эти слова ни к чему не относятся, не имеют референции, следовательно, «человек, который говорит о том чего нет, вообще ничего не говорит»,²⁰⁷ и в таком случае они оба не противоречат друг другу. 2. Один человек утверждает что-то о вещи и это является правдой, поскольку вещь предстает именно таким образом, как он говорит о ней, второй же человек говорит нечто совсем отличное от первого. Следовательно, они оба говорят о разных вещах, значит и второй говорит правду. Если же допустить, что и второй говорит о той же вещи, что и первый, то он говорит нечто *словесно* отличное, что выглядит как неправда, как то чего нет, следовательно, раз этого нет, то это вообще *ни о чем* и поэтому никак не может противоречить тому, что говорит о вещи первый человек. «Он использует всего лишь слова, которые ничему не соответствуют и, следовательно, это не является противоречием по отношению к утверждениям, сделанным первым человеком».²⁰⁸ Излишне напоминать, что все эти словесные баталии входят в контекст общегреческой мыслительной проблемы: «в понимание того, как вообще возможно говорить ложь»²⁰⁹.

²⁰⁷ Kerferd G.B. Op.cit. P.88.

²⁰⁸ Ibid. P. 89. Аналогичный способ аргументации мы встречаем в *Евтидеме* Платона, где тот, кто говорит, всегда говорит о существующем, следовательно, «говорит сущую правду», поскольку о несуществующем ничего сказать нельзя, что равносильно молчанию, и «никто не говорит о несуществующем» и, следовательно, «никто не произносит лжи» (Евт., 283e – 284d). О том, что «говорить – это значит что-то делать и создавать» и о связи этой мысли с *Теорией речевых актов* мы поговорим во второй главе, когда будем разбирать речь Горгия *Похвала Елене*. Опуская все сопутствующее, можно смело сказать, что сущность этой теории заключается в вышеприведенной строке из *Евтидема* 284c. Отсюда же прослеживается связь с *языковыми играми* Витгенштейна – «единством мысли-слова-дела» - и всем т.н. лингвистическим поворотом в философии сер. 20 в.

²⁰⁹ Taylor A.E. Plato. The Man and His Work. London, 1937. P.85. Согласно Тейлору, эта проблема связана с двусмысленностью глагола *быть*, особенно в ионическом диалекте - диалекте науки. Глагол может пониматься как быть в абсолютном смысле, как существовать – в экзистенциальном смысле, как быть правдой, т.е. обозначать действительное положение дел. Проблему невозможности лжи Тейлор связывает с проблемой значения, «самые насильственные парадоксы, - пишет он, - могут быть правдивыми поскольку они *означают* (курсив авт. - Г.Р.) что-то (лучше: имеют смысл, не бессмысленны – Г.Р.), поэтому тот, кто произносит их, говорит что-то, «что существует» («what is») (Ibid)».

У нас есть в распоряжении еще одно свидетельство Дидима Слепца, содержащееся в его *Комментариях на Псалмы*²¹⁰, где он говорит уже непосредственно о Протагоре, и, хотя Диллон полагает, что «сомнительно, чтобы оно было аутентичным»²¹¹, тем не менее он приводит этот фрагмент в своей книге, приведем его и мы: «Протагор говорит, что бытие для вещей, которые существуют, заключается в том, что они могут восприниматься. Он поясняет: Ведь для тебя, присутствующего здесь, очевидно, что я в данный момент сижу; для того же, кто здесь не присутствует, вовсе не очевидно, что я сейчас сижу; следовательно, вообще не очевидно, сижу ли я сейчас или нет»²¹². Здесь Протагор затронул серьезную проблему, всплывшую уже в Новое Время у Беркли в виде тезиса *esse est percipi*, что полностью соответствует «τό εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν»²¹³. Очевидно, что этот тезис, который выступает как парадигма солипсизма или сенсуализма, с такой радикальной точки зрения вряд ли мог быть поставлен Протагором, и Гагарин вполне прав, говоря, что вопрос существования в вышеуказанном предложении и аналогичный вопрос в *Тезете* 160 b-d не соотносится с той частью фрагмента, где говорится о сидячем человеке, и что вполне вероятно, что Протагор вообще никогда не ставил вопрос подобным образом, поэтому очень может быть, что и дискуссия в *Тезете* бьет мимо того, что мог

²¹⁰См.: Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Ed.M.Gronewald. Teil III, 29-34, Bonn, 1969. P.380.

²¹¹Dillon J. Op.cit. P.42.

²¹²Цит по: Ibid. P.42. В оригинале: «τό εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν. φαίνομαι σοί τῷ παρόντι καθήμενος: τῷ δὲ ἀπόντι οὐ φαίνομαι καθήμενος: ἀδελφον εἰ κάθημαι ἢ οὐ κάθημαι».

²¹³Вот что пишет Беркли: «Станным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум. Но с какой бы уверенностью и общим согласием ни утверждался этот принцип, всякий, имеющий смелость подвергнуть его исследованию, найдет, если я не ошибаюсь, что данный принцип заключает в себе явное противоречие. Ибо, что же такое эти вышеупомянутые объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения (ideas or sensations)? И разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи или ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?(Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания// Д. Беркли. Сочинения. М,1978. С.172.)». Пол Вудрафф интерпретирует «τό εἶναι τοῖς οὖσιν ἐν τῷ φαίνεσθαι ἔστιν» как «не существует ничего, что не может быть чувственно-воспринимаемым(Woodruff, P. Didymus on Protagoras and Protagoreans//Journal of the History of Philosophy 23, 1985. P.486-487)».

реально предложить исторический Протагор²¹⁴. Неправомерность атрибуции первой части фрагмента Протагору Гагарин связывает с тем, что субстантивированные инфинитивы вроде τὸ εἶναι, τῷ φαίνεσθαι и т.п. хоть и небезызвестная, но вполне редкая вещь вплоть до конца Vв до н.э., и *бытие* или его производные скорее всего были бы выражены привычным τὰ ὄντα – субстантивированным причастием среднего рода, и что даже Парменид, чей язык гораздо более абстрактен, чем язык Протагора, в основном использует простые инфинитивы и причастия²¹⁵. Следовательно, как кажется, можно сделать вывод, что сентенция, содержащаяся во фрагменте Дидима и приравнивающая существование к воспринимаемости, скорее всего, не является протагоровой. Однако все это несколько не противоречит тому, что «человек – мера» является так же и мерой возможного бытия сущего, попавшего в сферу его восприятия, или, как сказал бы Хайдеггер, в круг его озабочения²¹⁶.

Тем не менее, глядя на все это, на то, как мысль Протагора из сферы опыта приходит к релятивистским утверждениям разума²¹⁷, находящих свое конечное убежище в сфере языка или попросту в вере в говоримое, или в вере своим глазам, как в случае второго фрагмента Дидима, хочется понять, а что же, собственно, лежало в самой основе этой двойственной мысли и всеобщей относительности. Какой опыт исходно инспирировал такой способ

²¹⁴ Gagarin M. Protagoras' New Fragment: Thirty Years Later//Noctes Atticae №34, 2002. Pp.116-117.

²¹⁵ Ibid.P.117, P.120. n.5.

²¹⁶ Об интерпретации Хайдеггером тезиса Протагора о «человеке-мере» см. ниже.

²¹⁷ Последние – т.е. релятивизм – мы отделяем пока от проблемы возможности познания вообще, т.е. как от агностицизма, так и от того, что, пусть и анахронично, можно было бы назвать научным прогрессом. Последний лишь *mutatis mutandis* применим к Античности в целом. В общем у греков не было подходящего слова для прогресса, греческий ἐπίδοσις – развитие – вряд ли для этого подходит. Слово προκοπή, из которого Цицерон вывел *progressio*, является эллинистическим и имеет скорее психологические коннотации. Так или иначе, прогресса как осмысленного взгляда на развитие из прошлого через настоящее в будущее со все большим усложнением и ради конкретной цели – следовательно, взгляда, включающего целый спектр ценностный суждений, своего рода научную эсхатологию – в Античности не было; мир и так для грека совершенен, лучшее было *in illo tempore*, в Золотой век, теперь же мы можем лишь приближаться к более чистому познанию, например, в случае Платона – это познание идей, но это познание всегда осуществляется в «вертикальном» измерении, а не горизонтальном, как в случае с прогрессом(См.: Dodds E. The Ancient concept of Progress// Dodds E. The Ancient concept of Progress and other essays on Greek Literature and Belief, Oxford,2001.Pp 1-26.).

мыслить, и только ли опыт чувственного восприятия или также еще какой -то иной? Достаточно традиционным является взгляд, согласно которому на формирование идей Протагора существенно повлиял Гераклит. Так, еще Виндельбанд писал, что «как Протагор примыкает к Гераклиту, так Горгий — к элейцам». ²¹⁸ Но указание на это мы находим уже у Платона²¹⁹, где Сократ с иронией говорит, что похожая доктрина являлась как бы тайным учением, которое Протагор сообщил своим ученикам, скрыв от непосвященных.²²⁰ Непосвященным же он кинул несколько гномических сентенций на манер древних поэтов, и уже одно это в достаточной мере «является причиной, по которой Платон заставляет Сократа протестовать против секретности доктрины Протагора».²²¹ Но здесь следует быть осторожным, ибо после того как Сократ свел воедино в своей речи Гераклита, Эпихарма, Гомера, Эмпедокла и Протагора, становится сложно,

²¹⁸ Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995. С.108. Как считают многие ученые, такие как Дюпрель, Гатри, Керферд, Гагарин, что книга, которая начиналась с предложения о *человеке – мере*, была направлена непосредственно против *Поэмы* Парменида, потому что как в высказывании Протагора, так и в *Поэме* фигурируют *αἶσθησις*, οὐκ αἶσθησις и др. производные от εἶναι. Здесь мы не будем разбирать эту интересную проблему отношения Парменида и Протагора, ибо в таком случае нам пришлось бы существенно выйти за рамки допустимого размера. Хотя сама трактовка *Поэмы*, особенно в англосаксонской школе 2-ой половины XXв. очень интересна и заслуживает внимания. Как уже кратко отмечалось, такие ученые, как Мурелатос, Кан, Шофилд, Хэвлок, Кирк внесли серьезный вклад в развитие понимания *Поэмы*. В общем он сводится к тому, что Парменид исследовал разные способы логических операций с глаголом *быть*, устранял противоречивые конструкции, утверждая допустимые, соотнося их с правильным образом мысли и высказывания и не правильным. Так или иначе, все аналитические штудии, как кажется, могут быть запакованы в проблему закона тождества и противоречия и логики референции, и стало быть, выявления границ правильного, т.е. рационально-логического мышления и демаркационной линии, после которой начинается иррациональная мифо-поэтическая деятельность. Поэтому и может показаться, что Протагор отстаивает имманентное, то что находится рядом, логику здравого смысла, а Парменид априорное и трансцендентальное, где не летают стрелы, где Ахиллес обречен догонять черепаху, где царствует холодная логика дискурсивного мышления, которая так сильно взбудоражит воображение Платона, когда, разрываясь на части, он не сможет соединить парменидовскую единую идею и софистическую текучую вещь.

²¹⁹ Теэтет 152 d-e, где Сократ говорит, что «[Протагор утверждает], будто ничто само по себе не есть одно, ибо тут не скажешь ни что оно есть, ни каково оно; ведь если ты назовешь это большим, оно может показаться и малым, если назовешь тяжелым—легким и так далее, поскольку-де ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится. И в этом по очереди сходились все мудрецы, кроме Парменида: и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл...»

²²⁰ Там же. 152d

²²¹ Zilioli U. Op.cit. Pp.115-116. Также здесь уместно вспомнить антипатию Платона к поэтам как таковым, следовательно, и к способу изложения их мысли. Ведь известно, что в идеальном государстве Платона поэтам-мифологам ввиду нечестивого изображения богов, равно как и трагикам- ввиду восхваления тирании- место заказано. И в этом отношении Платон вполне органично продолжает критику поэтов, начатую еще Гераклитом (В 16), и уже более критически – в смысле интерпретации – подхваченную софистами. (Подробно об этом см.: Ledbetter G. Poetics before Plato. Princeton/Oxford., 2003; Morgan K. Myth and philosophy from the presocratics to Plato. Cambr., 2004)

как замечает Даниель Бабю, приписывать Протагору доктрину текучести, и как дальше отмечает тот же Бабю со ссылкой на Корнфорда, «что более не существует разумного основания, чтобы верить в гераклитеизм Протагора, равно как и в оный у Гомера»²²². Нужно также отметить, что введение «секретности» является следствием недостаточного количества свидетельств для интерпретации доктрины о *человеке-мере*, отсутствием как письменных, так и устных сообщений от Протагора на этот счет²²³. Стоит добавить, что не только приписывание Протагору возможно чуждых ему философских теорий проводится достаточно активно - также активно проводится попытка защитить собственное мышление участников диалога от воздействия той деформации, которую оно может в результате этого общения с Протагором приобрести²²⁴. Несмотря на это, все равно чувствуется какой-то непреодолимый соблазн вместе с Сократом приписать Протагору гераклитовские симпатии, хотя, как считает Вудрафф, «мы должны предположить, что это является всецело платоновским измышлением, не имеющим непосредственного отношения к Протагору»²²⁵. И хотя Бабю тоже полагает, что Платон прекрасно понимал, что теория универсальной текучести и движения в действительности была чужда мысли Протагора²²⁶,

²²² Babut D. Platon et Protagoras : l'« apologie » du sophiste dans le Théétète et son rôle dans le dialogue. In: Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994. pp. 197-234. P.199.

²²³ Ср: Woodruff P. Rhetoric and relativism // The Cambridge Companion To Early Greek Philosophy. Ed. by A. Long. Cambr.,1999.P.303. Согласно Скиаппе, теория восприятия, приписанная Протагору в *Тезете*, очень похожа на теорию восприятия самого Платона, предложенную им в *Тимее*. Также Скиаппа отмечает, что, согласно таким ученым, как Корнфорд и Бернет, тайная доктрина Протагора есть доктрина восприятия самого Платона, пусть и не очень его удовлетворяющая (Schiappa. E. Op.cit. P.127, 132 n.45).

²²⁴ Babut D. Op.cit. P.200. Из этого напрашивается вывод, что диалоги Платона как литературный стиль являются драматическими. Это не исследование, а драматическая постановка, где заранее заданы вопросы и даны или чаще всего не даны ответы. Но эта неданность осознана как авторский методологический прием, приглашающий читателя к размышлению, как в случае, когда трагик модифицирует мифический персонаж. Поэтому, как кажется, самой верной трактовкой Платона является не унитаристская, генетическая или эзотерическая, но драматическая, какую предлагают Техера, Кан, Пресс (См.: Прокопенко В.В. ПЛАТОНОВСКИЙ ВОПРОС В ЕГО ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ// Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. – № 984. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – 2011.Сс.22-30). В России активным поборником драматического подхода является И. Протопопова (См.: Протопопова И. Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона//Логос №6, 2012, Сс.85-100).

²²⁵ Woodruff P. Op.cit.P.303.

²²⁶ Babut D. Op.cit. P.200-201.

тем не менее замечание, согласно которому «Протагор воспротивился философии Парменида и элеатов, которые допускали существование единого и неизблемого бытия»²²⁷, можно признать очевидным, а следовательно, учение о текучести Гераклита – как очевидный и наиболее удобный способ ее опровержения. Э. Скиаппа также отмечает важность влияния Гераклита на мысль Протагора, заявляя, что «в свете достаточно подтвержденного интереса Протагора к языку и очевидного влияния на него Гераклита, вполне резонно прочесть фрагмент о *двойных речах* как дальнейшее распространение мысли Гераклита на сферу того, что мы сейчас назвали бы лингвистической теорией. Положение о *двойных речах* способствовало утверждению языка *per se* ответственным за анализ и синтез»²²⁸. Мы не будем подробно заострять внимание на сопоставление точек зрения Протагора и Гераклита, отметим лишь главное: как первый, так и второй, отталкиваясь от единственного доступного и исходного опыта чувственности как познания реальности,²²⁹ в то же время «согласны в том, что чувства не дают нам достоверного изображения внешнего мира и, как следствие, не могут быть критериями истины».²³⁰ Для Протагора, равно как и для Гераклита, αἴσθησις не означает простую чувственность, но скорее апперцепцию (l'aperception), осознанное восприятие, которое схватывает и констатирует наличие чувственных или нечувственных объектов внешнего мира.²³¹ Так, Секст Эмпирик отмечает, что Протагор «говорит, что материя текуча, и при течении ее, на месте утрат ее возникают непрерывно прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются... Он говорит и то, что основные причины всех явлений находятся в материи, так что материей, поскольку это зависит от нее, может быть все... люди же в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их

²²⁷ Wiśniewski B. Protagoras et Héraclite// Revue belge de philologie et d'histoire. Tome 31 fasc. 2-3, 1953.P.490.

²²⁸ Schiappa E.Op.cit. P.98.

²²⁹ Мы не говорим в данном случае о том, к каким высокоспекулятивным обобщениям эта чувственность возносит мысль Гераклита и Протагора: первого, когда он, например, говорит, что война – т.е. борьба противоположностей – всему отец или что для бога нет ни добра, ни зла, второго – когда он может усомниться в богах или сказать, что все истинно и что ложь – невозможная вещь.

²³⁰ Wiśniewski B. Op.cit.P.492.

²³¹ Ср.: Ibid P.493., Dupreel E. Les Sophistes, Neuchatel., 1948. P.22.

настроений...»²³². Здесь, как кажется, мы имеем доказательство в пользу того, что «Протагор настаивает на объективном существовании качеств»²³³, и это, по идее, должно заставить нас усомниться в том, что он отрицал познаваемость объектов внешнего мира, приписывая им возможную бескачественность, как в разобранный выше случае с ветром²³⁴. С другой стороны, если «материей...может быть все», то и пресловутое *χρημάτων* можно понимать не как объекты лишь физического опыта -вещи,- но как *дела*.²³⁵ И действительно, если мы отложим на время самое обыденное употребление этого слова как *вещи* или чего-то в чем *имеется потребность* и чем *пользуются*, то в таком случае, как отмечает Унтерштайнер, «наиболее очевидное значение *χρημιά* соответствует *событию* (*event*, курсив авт. – Г.Р.), в которое кто-то оказывается вовлеченным и в котором он подвергается более или менее неожиданному образу действия..., или событию в качестве действительного условия, в соответствие с которым индивидуальное действие либо *происходит*²³⁶, либо *приводит к результату* (курсивы мои – Г.Р.)». ²³⁷ Так что если мы доверимся свидетельству Секста Эмпирика, то сможем признать за Протагором крайне широкую трактовку понятия не только материи, но и, как мы только что указали, – *χρημάτων*, и поскольку последние всегда соотносятся с человеком, который есть их мера, постольку также можно добавить, что «*χρήματα* для Протагора не является следствием конкретных объектов, но, скорее, свойствами, которые этим объектам

²³² Purrh.hyp. I, 228. Пер. А.Ф. Лосева.

²³³ Wiśniewski B. Op. cit. P.494.

²³⁴ Думается, что Протагор признавал только бытие качеств в момент восприятия. Совокупность качеств и может быть тем, что является, к примеру, как ветер. Ветер – это есть совокупность его качеств, в отрыве от которых такого объекта как ветер вообще не существует, т.е. остается только слово ветер. Понятное дело, что для подтверждения того, что эти качества существуют, нужен тот, кто их будет воспринимать.

²³⁵ Ср. Purrh.hyp. I, 216.

²³⁶ В качестве примера Унтерштайнер ссылается на Геродота (V, 96, 1), где читаем: Ἰπλῆς δὲ ἐπέιτε ἀλίκετο ἐκ τῆς Λακεδαίμονος ἐς τὴν Ἀσίην, πᾶν χρῆμα ἐκίεε, διαβάλλων τε τοὺς Ἀθηναίους πρὸς τὸν Ἀρταφρένεα... – Гиппий же после возвращения из Лакедемона прибыл в Азию и пустил **все средства** против афинян: он клеветал на них Артафрену... (Пер. Г.Стратоновского).

²³⁷ Untersteiner M. Op.cit.P.77. В качестве примера результативности Унтерштайнер снова дает ссылку на Геродота (I, 32, 9), где Солон, достигший почетной старости, в беседе с Крезом резюмирует: σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρηματος τὴν τελευτήν, κῆ ἀποβήσεται – Впрочем, во **всяком деле** нужно иметь в виду его исход, чем оно кончится (Пер. Г.Стратоновского).

приписываются».²³⁸ Последнее замечание в достаточной степени разобрано в примере с ветром, где в конечном итоге от ветра как такового практически ничего кроме качеств – не важно, объективных или субъективных - не остается. Человек есть мера вещи, явленной *для него*, но не вещи самой по себе, поскольку исходно «в слове *χρήμα* подразумевается отношение к человеку как объекту (*χρήμα = πράγμα ᾧ χρήται τις*)»²³⁹.

Рассмотрев кратко некоторые связи Протагора и Гераклита, подчеркнем, что оба философа рассматривают внешний мир как аморфную материю, познание этого мира осуществляется не только при помощи чувств, но и при помощи разума²⁴⁰. Последнее замечание - отметим это еще раз - объясняет широкую трактовку Протагором *αἴσθησις*'а в смысле апперцепции – осознанной и обдуманной чувственности. Это касается возможных влияний Гераклита на «двойственность» мысли Протагора.

Теперь есть смысл взглянуть, как эту «двойственность» объясняет Унтерштайнер, выводя ее не только из какой-либо физической теории, но из греческой литературы и шире – культуры вообще.

Как уже отмечалось, Диоген приписывает Протагору то, что он первый стал пользоваться доводами и противоположными речами²⁴¹, однако Унтерштайнер отмечает: «несмотря на то, что понятие этих антитез дошло от драматической реальности софистов, оно уже длительное время до этого развивалось в истории греческой мысли»²⁴². Протагор, будучи греком и унаследовав от греческой культуры весь ее интеллектуальный багаж, самой этой свойственностью с ней и привычностью «должен был быть изолирован от осознания того, что эти два логоса уже существовали в греческом интеллектуальном процессе».²⁴³ Вся греческая культура – впрочем, как и

²³⁸ Wiśniewski B. Op. cit. P.497.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid.P. 499.

²⁴¹ X, 51.

²⁴² Untersteiner M. Op.cit.P.19.

²⁴³ Ibid.P.20.

любая другая культура - взывала о некоторой всеобщей двойственности, коренящейся в самой жизни. Взлеты и падения человека, радость рождения и внезапность смерти, конфликт между ожидаемым и получаемым в итоге, невозможность объяснить последовательность событий человеческого опыта заставляла мысль укладывать все в прокрустово ложе жесткой необходимости, Закона и силы Судьбы, которой неизбежно следует подчиниться. «Когда боги противятся любому успеху,- отмечает Доддс, - любому счастью, которые могут хотя бы на миг возвысить наше брренное существование над статусом смертных существ»;²⁴⁴ когда

Боги судили всеильные нам, человекам несчастным
Жить на земле в огорченьях: боги одни беспечальны
Две глубокие урны лежат перед прагом Зевеса,
Полны даров: счастливых одна и несчастных другая.
Смертный, которому их посылает, смесивши, Кронион,
В жизни своей непременно и горесть находит и радость;²⁴⁵

когда, по словам Феогида,

ни один из людей, делая не разумеет,
добрый ли выйдет конец иль беда²⁴⁶ ;

или, что

«Лучшая доля для смертных - на свет никогда не родиться
И никогда не видать яркого солнца лучей.
Если ж родился, войти поскорее в ворота Аида
И глубоко под землей в темной могиле лежать»²⁴⁷ ;

когда Эдип, чтобы познать истину должен совершить отцеубийство и инцест, а Орест – убить родную мать; когда

Ἄρης Ἄρει ζυμβαλεῖ, Δίκη Δίκα²⁴⁸,

а сам человек есть не что иное, как «Сон тени»²⁴⁹, – то остается, пожалуй, либо неразрешимо признать эту двойственность в самой греческой духовности - а

²⁴⁴ Доддс Э. Греки и иррациональное. М,2000. С.37.

²⁴⁵ Илиада, XXIV, 525. Пер. Н. Гнедича.

²⁴⁶ Феогида Мегарский, I, 135. (Пер. А.Гаврилова).

²⁴⁷ Феогида Мегарский. I, 425-428. Пер. Вересаева. Так же см.: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. СПб, 2001, Сс.91-106.

²⁴⁸ Aeschylus. Choerphoi. 461. Арес вступает в бой с Аресом, Правда с Правдой (пер. наш.- Г.Р.).

²⁴⁹ Пиндар. Пиф. VIII, 89 – 96. Цит. по.: Алымова Е. Этнос древнегреческого пира // Verbum № 11. СПб., 2009. С.34.

может и шире - в самом мироздании²⁵⁰, - либо вместе с Анакреонтом, предавшись скромной с чувством обреченности радости текущего момента, говорить:

τὸ σήμερον μέλει μοι/ τὸ δ' αὐριον τίς οἶδεν;²⁵¹

²⁵⁰ Кажется, что тема культурной двойственности или «гермофрадитизма» очень важна. Возможно, истоки этой двойственности действительно следует искать в андрогинной природе реальности. Так, Г.Лихт, например, говорит, что большая часть греческих обрядов, связанная со «сменой пола» - будь-то спартанский брак или миф о Геракле, который был одно время подкаблучником у лидийской царицы, укутавшейся в его шкуру, или какие-то другие ритуалы, например, на Кипре, где юноши раз в год подражали роженицам, и многое другое в феномене, по крайней мере, греческого народного религиозного мировоззрения, может быть объяснено андрогинным представлением о жизни как таковой (см. Лихт.Г. Сексуальная жизнь в Древней Греции. М,1995. Сс.87-90;). От такого взгляда рукой подать до проблемы гомосексуализма- лучше сказать, педерастии – в греческой пайдеи вообще и в философии в частности. Кажется, что мы никогда не узнаем всей правды о Платоне и Сократе, если будем постоянно умалчивать этот – именно сексуальный и, как кажется, далеко не всегда возвышенный – характер платоновской философии. Разумеется, это не должно истолковываться на современный – безнадежно пошлый –манер. Для греческой культуры, для ее пайдеи, это было вполне естественно, а для ее философии – пожалуй, даже необходимо.(О педерастии как воспитательном принципе см.: Марру А.-И. Воспитание античного грека. М, 1998. Сс.49-62; Ницше Ф.Человеческое, слишком человеческое §259). Возможно, А.Лосев и прав, когда пишет в *Очерках античного символизма* (С. 653), что «педерастия у Платона есть не что иное, как вполне логический вывод из его диалектики. Педерастия и есть настоящая платоновская диалектика», но когда он дальше продолжает, что его гомосексуальная диалектика «не имеет в своем опыте зачатия и порождения» и «живет не живым и теплым телом, но холодным статуарным изваянием» - с этим мы категорически не согласны. Эта диалектика как и любой плод разума, конечно же, интеллектуалистична- тут Лосев прав, но живет она живым и теплым телом – только мужским, которое и есть проявление доминирующей идеи красоты для грека, и тут не так уж важно, в чем эта идея воплотилась – в живом красавце Алкивиаде или в мраморном молодом Аресе Людовизи Скопаса. Но когда Лосев затем продолжает, что «напряженный мужской член», «фаллос» есть «основная интуиция платонизма», что это фаллос ничего не порождающий, поскольку он однополюс (С.678), кажется, что это уже явный перебор, если, конечно, мы не встанем на сторону фрейдизма и не сведем все к сексуальности и к фаллосу как некоему деспотическому означаемому, которого страшно лишиться, утратив затем свою гендерную идентичность. Редуктировать интерпретацию мысли к сексуальности уже наверное не только не модно, но, скорее всего, и невозможно. Гораздо более весомым представляется, например, момент воли к истине как воли к власти в ницшеанском смысле, воли к знанию как воли к власти, как это описано у Фуко, или же в попперианском – обычном смысле власти, - когда Поппер заключает в *Открытом обществе*, что Платон просто хотел власти – политической и духовной над всеми, вот и все, и ведь есть соблазн послушать Поппера. Да и Ницше в *Человеческом, слишком человеческом* говорит о «тиранах духа», к которым приписывает и Солона с Платоном, ибо законодательство – это «самая утонченная форма тирании» (§261). Ведь все в той или иной степени хотят власти, как бы она ни выражалась, в прямом ли смысле, т.е. быть правителем, или в обладании богатства для дальнейшего подчинения людей, или во власти гендерного доминирования мужчины над женщиной или наоборот, или в творчестве как признании своей гениальности, когда художник чувствует свое превосходство над другими, - да и никаких страниц не хватит, чтобы описать то, в чем проявляется воля к власти, равно как и воля подчиниться и удовольствие, испытываемое многими от этого. Модифицировав волю к власти как волю к желанию, Жиль Делез, например, оригинально представил в *Капитализме и шизофрении* человека как желающую машину: воля к власти, когда власть желает себя саму, превращается в волю к желанию, или к желанию желания, в желающее производство, желание производить желание ради самого этого производства, которое и есть желание. Это желание как либидо лежит в основе жизни. Не жизнь, говорит Делез, является стимулом либидо, - как бы тем, при помощи чего либидо смогло бы «оправдать» себя, - но, наоборот, жизнь есть лишь побочный и возможно вообще нежеланный продукт этого извечного либидо: не либидо ради жизни, но жизнь как случайный отпрыск, как эпифеномен, как бастард либидо.

²⁵¹ XI, epigr. 47. До сего дня мне лишь дело,/ кто познает день грядущий? (пер. наш.- Г.Р.).

И тогда счастливым действительно можно назвать человека только после смерти, о чем и говорит Солон Крезу в известной беседе²⁵².

В этих немногих примерах в поэтической форме выражены эти двойственные речи, когда о жизни человека, его бытии, структуре мироздания можно сказать и так, и иначе. В рамках этой всеобщей относительности поэт был тем, кто «решительно внес в греческую мысль трагическое значение вещи, но его пристальный взгляд повернулся - будучи вдали от какого-либо пессимизма, несмотря на человеческие страдания - в сторону решения проблемы».²⁵³ Проблемой же оказывался поиск некой всеобщей справедливости, к которой можно было бы апеллировать в любом случае, которая позволила бы Гераклиту сказать, что «единая мудрость и хочет и не хочет называться Зевсом»²⁵⁴, поскольку это уже не Зевс толпы, но некий единый Зевс разума, снимающий в себе противоположности, равно как и то, что «добро и зло суть одно»²⁵⁵, а «борьба *есть* (курсив авт. - Г.Р.) справедливость, потому что через самый конфликт противоположностей, - как отмечает Г.Властос, - только и может быть сохранена мера»²⁵⁶. Так и Гераклит через постоянное осознание этой двойственности требует чего-то единого или Одного. Это одно, или тождество, по мнению Властоса, не есть случайность словоупотребления, «это Одно есть всеобщее, пронизывающее всю вселенную. И поскольку оно устанавливает меру всякому процессу (Фр.В90), Гераклит мыслит его как «единый божественный закон», как «всемогущий», «всесовершенный», «всепобеждающий»»²⁵⁷. Нет нужды говорить, что в этом единстве, вытекающим из *coincidentia oppositorum*, Гераклит ищет успокоения и отдохновения от невыносимой двойственности очевидного и неизбежного становления. Поэтому проблемой для интеллектуалов вообще, а в эпоху

²⁵² Геродот. I,30.

²⁵³ Untersteiner M. Op.cit.P.23.

²⁵⁴ Фр.65. Цит. по.: Маковельский А. Досократики. Минск.,1999. С.157.

²⁵⁵ Там же. Фр.57, 58. С.167.

²⁵⁶ Vlastos G. Equality and Justice in Early Greek Cosmologies//Classical Philology, Vol. 42, No. 3. (Jul., 1947), P.164.

²⁵⁷ Ibid.P.166.

расцвета демократии для софистов в особенности, стал вопрос: «Как возможно человеческое бытие, если оно узнает об этих противоречиях, существующих в действительности, которые, если они очень настойчивы, оказываются невыносимым напряжением для разума гражданина, вовлеченного в интенсивную жизнь *полиса* (курсив авт. – Г.Р.)?»²⁵⁸. Другими словами, как можно быть хорошим гражданином, испытывая и в себе, и в окружающей жизни эту постоянную двойственность, не вполне понятную, чем регулирующую, и чем пользоваться в качестве ориентира в полисном поведении, или, что то же самое, - как стать хорошим гражданином? Протагор то, что уже давно было известно поэзии и поэтам, и философам, например тому же Гераклиту - т.е., эту всеобщую двойственность и относительность, - выразил более концептуально, на формально – логическом уровне, так, чтобы его сентенция в качестве отчеканенной формулы могла быть применена к любому наличному бытию, к любому единичному факту жизни или к любой множественности таких фактов. В итоге, по мнению Скиаппы, «вполне возможно, что Протагор рассматривал доктрину о двух противоположных логосах как зарождающуюся версию логической формы Р и не – Р...Интерпретация фрагмента о человеке мере выявляет то, что Протагор был близок к понятию логического отрицания, что в свою очередь делает правдоподобным прочтение фрагмента о двух логосах сходным образом».²⁵⁹ Исследование оппозиционных аргументов – логосов как укорененных в лингвистической и логической сферах стало передовым шагом к возможности формализации онтологических составляющих реальности, бытие этих логосов стало рассматриваться как возможность осуществлять предикацию по отношению к вещи в строго логической форме²⁶⁰.

Итак, можно сделать следующие предварительные заключения:

²⁵⁸ Untersteiner M. Op.cit.P.25.

²⁵⁹ Schiappa E.Op.cit. P.98.

²⁶⁰ Ср.:Ibid. P.99.

1. Признание доктрины о *человеке-мере* приводит нас к (а) невозможности противоречить, поскольку у всех по всякому поводу есть свое мнение, и одно мнение не может быть более истинным, чем другое, потому что (б) отсутствует какой-либо внешний, лучше сказать, экстралингвистический критерий, на основании которого можно было бы сделать предпочтение в ту или иную сторону, т.е. нет «объективности» как не зависящей от человека, поэтому все замыкается в сфере языка. Если нам нужно сохранить слово «истина», доктрина о *человеке-мере* говорит лишь то, что «истиной является то, во что люди верят, поэтому и не существует ложных верований»²⁶¹.

2. Язык и основанный на нем праксис, будучи явлениями социальными, выступают вместе с обществом единственным критерием, на основании которого может быть сделан выбор в пользу того или иного решения или воззрения. Язык и праксис образуют две простейшие лингво-практические совокупности: κρείττον λόγον → более убедительно → хорошо; ἥττον λόγον → менее убедительно → плохо.

3. Категории *убедительно* и *неубедительно* всецело относятся к риторической практике, в рамках которой выдвигаются аргументы для обсуждения предложенного мнения, которое либо принимается большинством, либо отвергается. В первом случае мнение или положение входит в повседневный обиход и становится общепринятым до тех пор, пока оно полезно, т.е. до тех пор, пока люди его таковым считают, а таковым они будут считать его до тех пор, пока сама очевидность не возопиет против него. Последнее случится тогда, когда появится другой оратор и предъявит аргументы, опровергающие предыдущее мнение, т.е. сформирует новую очевидность. В последнем случае система ценностей и предпочтений частично или даже полностью может быть изменена по воле большинства, убежденного оратором. Так или иначе, но здесь необходимо учитывать скорее социальный нежели индивидуальный приоритет,

²⁶¹ Day J.M. Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle//A companion to Greek Rhetoric. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P.381.

поскольку риторика действует по преимуществу в сфере коллективных верований, которые в свою очередь уже продуцируют индивидуальные, т.е. общественное первичнее – будь то город или социальный класс, хотя в *Тезете* Протагор и не дает четкой дистинкции между социальным и индивидуальным²⁶². Если говорить об *истине*, то она, будучи относительной, является таковой не для индивида, но сперва – для социума, а потом только для индивида, и уже не относительной, но вполне объективной как для социума, так и для индивида, после того как она прошла горнило риторической убедительности и плотно засела в душах людей.

4. Вопрос об истинности и ложности в данном случае снимается, несмотря на то, что для большинства, на основании мнения которого и основывается вышеуказанная конвенция, это и может предстать как истина или ложь или добро и зло. Оратор же прекрасно понимает, что «одно лучше другого, но не чуть не истиннее»²⁶³. Тем не менее вопрос об истине и само это слово звучит в устах оратора, однако продолжая функционировать только в данном социальном контексте в качестве общего места или топоса, т.е. сугубо риторического приема. Следовательно, истина – ситуативна, контекстуальна, конвенциональна. Все это и многое другое содержится в следующем – предельно плотном с точки зрения смысла и в то же время предельно ясном – высказывании Протагора: «ведь то, что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть таково, пока он так считает. Однако мудрец вместо каждой дурной вещи заставляет достойную и быть и казаться городу справедливой»²⁶⁴. Фактически это есть та же доктрина о *человеке-мере*, только сказанная по-другому.

5. Отсюда следует важный вывод, что *быть* и *казаться* суть одно, противостояние сущности и явления, формы и содержания исчезает. И это так

²⁶² Reinhardt T. *Rhetoric and Knowledge//A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P.367.

²⁶³ Тезет. 167b

²⁶⁴ Тезет. 167 c-d.

потому и только потому, что в рамках софистического дискурса человек не имеет доступа к миру-самому-по-себе, или к сущности вещей, но всегда пребывает в сфере явлений²⁶⁵, которая окутана покрывалом языка и риторики как высшей формы его интенсивности²⁶⁶.

²⁶⁵ Он может иметь доступ к вещам в себе, но для этого он должен *поверить* в то, что это возможно. С точки зрения софиста, это будет вера, которая, конечно, имеет право на существование, поскольку человек сам есть мера вещей, однако для софиста такая вера не имеет никакой разумной аргументации и предпочтения. Знание идей – это не знание идей, но вера в идеи. Знание науки в нашем современном понимании – это вера в те предложения, которые вращаются в рамках научного дискурса и признаны авторитетными людьми и авторитетом самой науки. Излишне напоминать, что эти научные высказывания во многом вводятся в научный и научно-популярный оборот путем риторической практики, что прекрасно показал П.Фейерабенд в своей книге *Против метода*, когда описывал историю открытий Галилея.

²⁶⁶ Ибо мир вещей в себе или идей не может быть словесно поименован, там возможны только тавтологические или априорные аналитические высказывания, которые ничего не прибавят к нашему знанию. «Единое – это единое»... возможно, что это и знание, но «Единое – благо» - это уже вольность, плод веры; или «Бог – благ» - с чего такая уверенность?

§3. Экзистенциальная трактовка человека-меры: М.Хайдеггер

Сравнивая Хайдеггера с греками вообще и с софистами в частности, мы вступаем в одну очень темную и запутанную область истории философии, которую можно было бы обозначить как *Хайдеггер и греки*. Ведь известно, что трактовка Хайдеггером греческой мысли весьма оригинальна, для одних она непривычна и обворожительна, для других же неприемлема и ужасающа. Гадамер пишет, что «Хайдеггер был мыслителем, который стремился полностью передать терминами живого разговорного языка внутреннее движение мысли в греческом тексте».²⁶⁷ Так или иначе, но отношение между Хайдеггером и греками, а, соответственно, способы прочтения обоих могут быть рассмотрены со следующих сторон: «Хайдеггер *вместе с* греками; Хайдеггер *через* греков и греки *через* Хайдеггера; но также и: Хайдеггер *против* греков и даже: греки *против* Хайдеггера»²⁶⁸. Т.е., как нетрудно заметить, поводов для дискуссии предостаточно, да и вообще «многие критики утверждают, что Хайдеггер не изображает философов в нашей исконной традиции должным образом»²⁶⁹. С этим трудно не согласится, но нужно иметь в виду, что Хайдеггер, равно как и до него Гегель, включает всю предыдущую философию в свою философию, а если быть точнее, то в онтологию, которая не является по сути онтологией Хайдеггера, но последний является лишь ее глашатаем. Поэтому говоря о греках и Хайдеггере, справедливо заметить, что он лишь «перечитывает основные положения философов в свете их соответствия требованию бытия»²⁷⁰. От себя добавим – бытия в его – Хайдеггера – понимании.

Итак, обратимся к некоторым произведениям Хайдеггера, где речь идет непосредственно о Протагоре. Так, в работе 1940г. *Европейский нигилизм*

²⁶⁷ Гадамер Г. Хайдеггер и греки. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000223/>

²⁶⁸ Manoussakis J.P. *The Sojourn in the Light// Heidegger and the Greeks. Interpretive essays.* Ed. by Hyland D.A., Manoussakis J.P. Indiana, 2006. P P.2.

²⁶⁹ Jacobs D. *The Presocratics after Heidegger.* NY, 1999. P.16.

²⁷⁰ Ibid.

Хайдеггер, сравнивая Декарта с Протагором, говорит, что хотя «Тезис Декарта²⁷¹ снова и снова сближают с изречением Протагора²⁷², видя в этом изречении и в греческой софистике вообще предвосхищение новоевропейской метафизики Декарта..., тем не менее Протагор говорит в своем изречении нечто такое, что очень отличается от содержания декартовского тезиса»²⁷³. Далее Хайдеггер дает свою интерпретацию протагорового тезиса, противопоставляя ее традиционному прочтению и декартову *cogito* с целью лучше понять ницшевское учение о человеке и его метафизику воли к власти. Вот эта интерпретация: «Для всех «вещей» (т. е. всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе — *χρήματα, χρήθαι*) человек (каждый конкретный) является мерой, для вещей присутствующих — что они присутствуют *так*, как они присутствуют, а для тех, которым не дано присутствовать,— что они не присутствуют»²⁷⁴. О чем же здесь идет речь, ведь «среди этих протагоровских обломков нет ничего, что не давало бы повода для дискуссии, - не только значение каждого термина: *μέτρον*, мера, связанная с действием (что относилось бы к познанию) или претерпеванием (из области чувственного восприятия)? *ἄνθρωπος*, индивидуум или родовое понятие?- но и вплоть до синтаксиса...»²⁷⁵ Хайдеггер отвечает на эти вопросы в своем духе: «Речь тут идет о сущем и его бытии»²⁷⁶, а затем, объясняя что такое *ἄνθρωπος*, обращается к *Тезету* Платона, к фр. 152, где Сократ о Протагоре в переводе Хайдеггера говорит следующее: «Не понимает ли он (Протагор) это примерно *так*: каким каждый раз все кажется мне, такого вида оно для *меня* (также) и есть, а каким тебе, таково оно опять и для *тебя*? Человек же —

²⁷¹ Имеется в виду декартово *cogito*

²⁷² πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν

²⁷³ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С.75. http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php.

²⁷⁴ Там же. С.76. Это очень похоже на то, что мы видим во втором вышеуказанном фрагменте Дидима Слепца, только, как кажется, перенесено из сферы голого восприятия и связанного с ним бытия или небытия вещи в экзистенциальный модус: не очевидно существование того сущего, которое не затронуло, не озаботило человека и к которому человек не обратился в своем бытии.

²⁷⁵ Кассен Б. Эффект софистики. М, 2000. С. 105.

²⁷⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С.76. http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php

это ты, равно как и я?»²⁷⁷. Уже из одного сравнения перевода глагола φαίνεται, можно увидеть существенную разницу. В отечественном переводе Т.Васильевой ἐμοὶ φαίνεται переводится как *мне кажется*, что, разумеется, вполне приемлемо, если истолковать это как *нечто кажется ся (себя) мне*, однако в русском языке глагол *казаться* уже давно утратил такую коннотацию, до нее еще нужно докопаться. Поэтому перевод Т.Васильевой имплицитно (если даже не явно) говорит о том, что сущее *таково*, каким оно *мне кажется*, т.е. *Я* выступаю активным источником этой кажимости. Если же мы переведем это, как и следовало бы перевести медиальный залог 3л. ед. числа, то получится - *мне является*. А здесь уже активность *Я* или субъекта не так очевидна, активность скорее, наоборот, исходит из сущего. Ну а в переводе Хайдеггера – *кажет себя*, - т.е., фактически дословное значение, как указано выше, глагола *казаться*, - роль субъекта вообще сведена к минимуму, что вполне соответствует его пониманию греческого представления о *явленности* или *непотаенности* сущего.

Далее, по Хайдеггеру человек является *μέτρον* – мерой постольку, «поскольку он дает кругу непотаенного, для каждой человеческой самости ограниченного, стать основной чертой своего бытия»²⁷⁸, т.е человек есть мера сущего: в коей мере сущее может быть открыто человеком и через человека, в той мере оно и приходит к бытию – к несокрытости или явленности.²⁷⁹

Предельно огрубляя это можно выразить так – *сколько* человека, *столько* и сущего. Таким образом, резюмируя вышесказанное, тезис Протагора о человеке как мере через интерпретацию Хайдеггера принимает следующее значение: «Способ, каким Протагор определяет отношение человека к

²⁷⁷ Там же. Οὐκοῦν οὕτω πῶς λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ; Перевод этого фрагмента у Васильевой звучит так: «Так вот, он говорит тем самым, что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя. Ведь человек—это ты или я, не так ли?(Платон. Соч. в 4т. Т.2. СПб,2007)».

²⁷⁸ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. С.75.

²⁷⁹ А. Богомолов отмечает, что «человек—мера»—это единство индивидуального и общего, в котором в гносеологическом аспекте преобладает индивидуальное, в социальном же — общее(Богомолов А. Диалектический логос. М.,1982. С.190.)».

сущему, есть лишь подчеркнутое ограничение непотаенности сущего разным для каждого кругом внутримирового опыта»²⁸⁰. Излишне напоминать, что такая трактовка напрямую связана со взглядом Хайдеггера на бытие человека как *бытие – в – мире* в кругу озаботившего сущего (*in-der-Welt-seine*). Следовательно, Хайдеггер в данной работе к Протагору и софистике относится как к чему – то еще вполне *греческому* и возводит ее к подлинной греческой мудрости Анаксимандра, Гераклита и Парменида, не связывая ее с индивидуализмом и субъективизмом новоевропейской философии, и говорит о ней следующее: «Софистика, к которой Протагора причисляют как ее ведущего мыслителя, возможна только на почве и как производное “софии”, т. е. греческого истолкования бытия как присутствия и греческого определения существа истины как ἀλήθεια (непотаенности)»²⁸¹. То есть, как мы видим, Хайдеггер не пытается рассматривать Протагора в традиционном ключе - как релятивиста. Энтони Кенни отмечает, что «единственный вид истины действительно достойный поиска для релятивиста – это невозможность ее открытия, потому что она не существует вовсе».²⁸² Но уместно еще раз вспомнить, что все характеристические определения, использующие «измы», должны с большой аккуратностью применяться к грекам, и именно такой линии «модернизации» греческого мышления с особым усердием избегает немецкий мыслитель.

²⁸⁰ Там же. С.78.

²⁸¹ Там же. С.79.

²⁸² Kenny A. Ancient Philosophy. Oxford, 2004. P.147.

§4. Полис и Риторика

В этой части речь пойдет о риторике и ее роли в полисе применительно к Протагору. Напомним некоторые базовые компоненты риторики: во-первых, риторика – это то, в чем вообще заключается сама *область мысли*,²⁸³ если последняя связана с намерением себя артикулировать и делает это²⁸⁴. Во-вторых, риторика – это «способность находить возможные способы *убеждения* (курсив наш – *Г.Р.*) относительно каждого данного предмета».²⁸⁵ И в-третьих, «сама риторика существует для вынесения решения (*κρίσις*)».²⁸⁶ Эти три аспекта являются фундаментальными для риторики именно как *техне*, поскольку целью риторики является *убеждение с последующим вынесением решения*, причем не так уж важно, будет ли это решение судебное или же сам человек, в чем-либо убедившись, в тихих закоулках своей души, примет для себя какое-то решение, уверует во что-нибудь, например.

В греческом городе, который представляет собой «пространство коммуникации *par excellence*»²⁸⁷ и где основным средством коммуникации является *речь* и *эмос* – совокупность символических и общепринятых аспектов поведения, которые могут быть названы нравственным логосом, если угодно, следовательно, человек есть *ζῶον λόγον ἔχον* по преимуществу²⁸⁸, – риторика есть структурообразующий фундамент самой возможности полисной жизни, охватывающий также и его этическое

²⁸³ Аристотель. Поэтика. 19, а34

²⁸⁴ Как кажется, область мистического экстаза или того, что не может быть выражено (*7-е письмо* Платона), - все это может находиться вне области риторики, в душе, сознании и т.д. Однако в области риторики находится то, как все это попало в душу, сознание и т.д. Мистическое и непознаваемое попало в душу при помощи какой-то убедительности, какого-то опыта – пусть божественного и невыразимого, - но убедившего человека в чем-то, а значит риторичного, хотя, возможно, и экстралингвистического - видения, к примеру, или чуда.

²⁸⁵ Rhet., I, 1355 b25

²⁸⁶ Там же. II, 1377b 20.

²⁸⁷ Куле К. СМИ в Древней Греции. М, 2004. С.48.

²⁸⁸ Здесь под логосом понимается не только умение говорить, но и бытие греком, стало быть – не варваром, не рабом, т.е. так же и *ζῶον πολιτικόν* – человеком политическим, общественным, вовлеченным в активную жизнь полиса, в его управление, т.е. демократом. Афинский грек 5-4вв. до н.э. для нас – значит демократ. Тирания - за исключением городов, где она была традиционной формой правления – в это время была ненавистна Афинам.

измерение. Человек в идеале должен не только быть крепок телом и иметь *этос*, или *репутацию*, но и владеть речью, поскольку «если позорно не быть в состоянии помочь себе своим телом, то не может не быть позорным бессилие помочь себе словом, так как пользование словом более свойственно человеческой природе, чем пользование телом».²⁸⁹ Этос – этот нравственный логос, как мы покажем ниже, напрямую связан с логосом риторическим.

Во всей бурной жизни второй половины Vв. до н.э. «движение софистов, - отмечает Ян Уорthingтон, - со своим подчеркиванием важности искусства речи и особенно визит философа и ратора Горгия из сицилийских Леонтин в 427г. были настолько же поворотными пунктами для использования риторики в политических целях и в возвышении ораторов, насколько они были таковыми и в создании радикальной демократии».²⁹⁰ В этой ситуации и возникает вопрос, заявленный в конце прошлой главы, – как стать хорошим гражданином и кто может этому обучить? И что это значит - стать хорошим гражданином? Не значит ли это приобрести добродетель²⁹¹, научиться ей? Если так, то как это сделать и кто ей может обучить, да и возможно ли это

²⁸⁹ Там же. I, 1355b

²⁹⁰ Worthington I. *Rhetoric and Politics in Classical Greece: Rise of the Rhetores// A companion to Greek Rhetoric.* Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. Pp. 257-258. Деятельность ораторов и софистов совсем необязательно приводила к радикальной демократии и в ней существовала. Однако сама возможность радикальной демократии связана именно с активностью раторов и софистов.

²⁹¹ Здесь мы не будем вдаваться детально в вопрос, что, собственно, представляет из себя добродетель того времени. По-видимому, это было либо комплексным понятием, которое подразделялось на *мудрость*, *благоразумие*, *справедливость*, *благочестие*, *храбрость*, либо последние были различными добродетелями (Hoffman D. *Protagoras' Pedagogy of Civic Excellence// Anistoriton Journal Vol.10, 2006. P.3.* http://www.anistor.gr/english/enback/2006_2v.pdf). Важно отметить, что добродетель, по крайней мере в Афинах Vв до н.э., имела гендерную и возрастную дистинкцию. Так, согласно *Менону* 71e, мужчина должен быть способным в государственных делах, быть благодетелем друзей и врагом врагов, остерегаться ущерба и страдания и в меру стремиться к удовольствиям. Женщина должна блюсти все домашнее хозяйство и быть послушной мужу. Так же существовали и добродетели детей, которые скорее всего заключались в том, чтобы быть послушными родителям и др., - то есть добродетелей много, «но по поводу того, что требуют эти добродетели и почему они считаются добродетелями, - как замечает Макинтайр,- существуют большие разногласия(Указ.соч. С.184.)». В известном отношении этот вопрос являлся дискуссионным уже у самих греков, а не только у современных ученых. Что есть театральная *deus ex machina*, как не насильственная попытка разрешить неразрешимый конфликт. Так или иначе, пределом, после которого уже невозможна никакая добродетель, может служить выпадение человека из социальных отношений полиса - изгнание, к примеру, т.е. все же последним оплотом касательно дискуссии по поводу добродетели должна быть жизнь в полисе, бытие гражданином. В этом отношении даже у раба есть своя добродетель, поскольку он вписан в социальный космос полиса.

вообще?... «Тогда мне кажется, - решил он, - приятнее будет рассказать вам миф»²⁹².

Миф этот, который в научном сообществе называется *Великая Речь Протагора*, сейчас уже не вызывает сомнений относительно своей аутентичности, следовательно, мы вполне можем доверять здесь Платону и даже предположить, что последний сделал нечто вроде интерполяции в свой диалог какого-то сочинения Протагора, которое либо было у него перед глазами, либо содержание которого он очень хорошо помнил.²⁹³

Протагор в одноименном платоновском диалоге на нескольких страницах рассказывает интересную историю, которая повествует не только о происхождении человека и добродетели, но и «отмечает схождение в одной точке рационалистических теорий божественной изобретательности и теории общественного договора»²⁹⁴. Так как детальное изложение содержания в данном случае будет излишним, сосредоточимся на следующем резюме: Получив от богов похищенные дары и с горем пополам научившись взаимодействовать с природой, люди все еще жили порознь, не умея объединяться в общества, и поэтому «погибали от зверей, так как были во всем их слабее»²⁹⁵. И вот, с целью выживания, люди стали пытаться жить вместе, что ввиду отсутствия навыка совместной жизни всякий раз приводило к взаимным обидам²⁹⁶, расселению и последующей гибели от их

²⁹² Платон. Прот. 320с.

²⁹³ Э.Скиаппа отмечает, что, согласно Майклу Гагарину, Платон мог спокойно устранить какие-то части *Великой Речи* ради большей стилистической гармонии самого диалога, однако он этого не сделал, что и дает Гагарину возможность предположить, что *Великая Речь* есть вставка из сочинения Протагора (Schiappa E. Op.cit.P.147; Gagarin M. Plato and Protagoras. Ph.D.diss.Yale,1968. P.90). Керферд видит в этом мифе не только изложение доктрины, действительно принадлежащей Протагору, которая могла помещаться в каком-либо его трактате (*О первоначальном порядке вещей?*), посвященном политике и подобным вещам, но и выражение чего-то вроде теории прогресса в контексте противопоставления *номоса* и *фюсиса*, когда человек природный превращается в человека культурного (Kerferd G.B. op.cit. P. 125). Касательно больших подробностей по поводу аутентичности *Великой речи* и научной дискуссии по этому вопросу см. Guthrie W. Op.cit. P.64. n.1; Untersteiner M. Op.cit. P.72.n.24.

²⁹⁴ Morgan K. Myth and philosophy from the presocratics to Plato. Cambr., 2004, P. 104.

²⁹⁵ Платон. Прот.322b

²⁹⁶ ὅτ' οὖν ἀπροισθεῖεν, ἡδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην «ведь как только они сходились, то обижали друг-друга, т.к. не имели политического искусства» (Прот. 322 b, перевод наш).

дамоклова меча - диких зверей²⁹⁷. Зевс, не желая видеть их умершими, приказал Гермесу раздать людям *стыд* и *правду* (αἰδῶ τε καὶ δίκην), сказав: «пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только немногие будут этим владеть...»²⁹⁸ ... А кто не причастен «стыду и правде, убивать как язву общества»²⁹⁹.

Для начала нужно отметить, что сатирическая нотка в нашем парафразе (а такая присутствует и в оригинале) не означает, что поставленные здесь вопросы смешны сами по себе и всем понятны, ибо «если подобные идеи предстают в юмористическом контексте сатирической игры, это показывает лишь насколько глубоко они были вовлечены в современный интеллектуальный дискурс»³⁰⁰. Итак, что мы здесь имеем? Во-первых, появляется религия, потому что «с тех пор как человек стал причастен божественному уделу, только он один из всех живых существ благодаря своему родству с богом (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν) начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры», во-вторых, «человек стал членораздельно говорить и искусно давать всему названия, а также изобрел жилища», - т.е. появляется язык, архитектура и другие искусства, и в-третьих, благодаря дару Зевса – стыду и справедливости³⁰¹ - человек овладевает политическим искусством и как следствие - способностью совместной

²⁹⁷ Ср.: там же. 322 b-c

²⁹⁸ Там же. 322d

²⁹⁹ Там же.

³⁰⁰ Morgan K. Op. cit. P.104.

³⁰¹ В нашей работе мы придерживаемся традиционного перевода греческих αἰδῶς и δίκη как стыда, уважения и справедливости, правды соответственно. Как кажется, для нашего исследования не играет особой роли первоначальное значение этих слов. При этом мы согласны с замечанием Б.Кассен относительно важности этого значения. Так, эта французская исследовательница пишет следующее: «αἰδῶς – это считающаяся правильной манера держаться и вместе с тем сдержанность поведения... в любом случае это никак не чувство морального долга, преступить который означало бы обречь себя на беспокойную совесть, но чувство уважения и внимания к мнению другого. Точно так же и δίκη, прежде чем превратиться в справедливость, а значит и в судебный процесс и наказание, существует как правило и обычай... словом, как что-то такое, где можно показать себя (δείκνυμι): политическая норма поведения, поведение которого ждут от тебя на людях (Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000. С.97)». «Стремление человека пользоваться уважением у своих сограждан, - пишет Ярхо, - боязнь позора и посрамления передавались в греческом языке понятием αἰδῶς... Первоначальное значение αἰδῶς – «почтение», «благоговейное почитание», чаще всего священного объекта или существа, способного вызывать такое чувство (Ярхо В. Семь дней в афинском театре Диониса. М., 2004. Сс. 207-208)».

жизни³⁰². Все, кто живет в организованном сообществе – полисе, от природы владеют политическим искусством и в *каждого* человека Зевсом помещены благодатные семена стыда и справедливости³⁰³. «Это объясняет, - отмечает Гатри, - почему афиняне допускали, что каждый человек, а не только ограниченный класс специально обученных политиков, может внести вклад в отправление народного собрания»³⁰⁴. *Стыд и справедливость* суть естественные плоды воспитания, «жизнь в цивилизованном обществе сама по себе есть обучение требуемым добродетелям, точно также как и родному языку»³⁰⁵. Поэтому не следует, по мнению Протагора, сильно удивляться тому, что добродетели можно научить, «а надо удивляться скорее уж тому, если бы оказалось, что ей нельзя обучить»³⁰⁶.

Но так ли все просто и однозначно в протагоровском рассказе об эгалитарном распределении вышеупомянутых стыда и справедливости? После того как Протагор рассказал Сократу миф, он приводит еще одно доказательство своей правоты: «Когда же дело касается справедливости и прочих гражданских добродетелей, тут даже если человек, известный своей несправедливостью, вдруг станет сам о себе говорить всенародно правду, то такую правдивость, которую в другом случае признавали рассудительностью, все сочтут безумием: ведь считается, что каждый, каков бы он ни был на самом деле, должен провозглашать³⁰⁷ себя справедливым»³⁰⁸. Мы здесь имеем сведение внутреннего содержания

³⁰² Прот. 322а-е.

³⁰³ Ср. с мифом Платона о загробных воздаяниях и бессмертии души в конце *Государства*, где прорицатель говорит: «...Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это - вина избирающего: бог не виновен(Гос., 617е)». На наш взгляд, если миф Протагора в одноименном диалоге действительно принадлежит софисту – а сомневаться на этот счет у нас оснований нет, - то влияние этого мифа на вышеуказанное мнение Платона об эгалитарной возможности к приобщению добродетели также вряд ли может быть подвержено сомнению. Хотя вполне возможно, что Платон и сам додумался до этого, выступая здесь не в качестве сторонника элитаризма. Здесь разница только в том, что, согласно Протагору добродетели уже *изначально* в человеке, в то время как Платон предлагает *приобщиться* к некой надчеловеческой добродетели, - в обоих случаях главное то, что *все* люди могут иметь дело в добродетелью.

³⁰⁴ Guthrie W. A History of Greek Philosophy. Vol.4. Cambr.,1975. P. 217.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ Прот.326е.

³⁰⁷ В оригинале стоит: καὶ φασὶν πάντας δεῖν φάναι εἶναι δικάϊους («и считается (говорят), что все должны говорить, что они (суть) справедливы»(Ср.: Кассен Б. Указ. соч. С.100.)).

³⁰⁸ Прот.323б-с. Это очень похоже на миф, который Главкон рассказывает о Гигесе. Последний нашел перстень и поворачивая его то туда, то сюда, мог становиться невидимым. Так он натворил много

нравственной жизни человека к высказыванию о ней. Зевс, который еще недавно был готов убивать неизвестно откуда появившихся несправедливых как язву общества, оказывается введен в заблуждение речью несправедливого человека о своей мнимой справедливости, и через это «обнажается общественная структура, которую несут в себе αιδώς и δίκη, структура, в существенной своей части связанная с риторическим эффектом, а не с этической интенцией»³⁰⁹. Здесь вступают в силу те перформативные (автореферентные) высказывания, детально разработанные английскими аналитиками Остином³¹⁰, Серлем³¹¹ и др, истинность которых заключается в самом процессе их произнесения. Сказать - «я добродетелен» – это почти то же, что сказать - «я приветствую Вас», - никому не придет в голову сказать, что человек, который Вас приветствует, на самом деле не приветствует Вас, а хочет чтобы Вы скорее убрались восвояси, даже если это так, то сам факт провозглашения приветствия уже состоялся и дело сделано.

Из краткого анализа протагорова мифа получаем следующие выводы :
 1. Зевс всем раздал добродетели, но у кого их нет, те должны быть изгнаны, – значит не всем.
 2. Те, у кого их нет, должны быть изгнаны, но можно избежать этого, сказав, что ты имеешь добродетель, – значит остракизм не нужен.
 3. Перформативное высказывание о добродетели не зависит от объективной (субъективной) истины. Следовательно, отвечая на поставленный выше вопрос – как научить добродетели, можно сказать, что добродетели учить и не надо: она дана нам с рождения, нужно лишь обнаружить ее и взрастить, ну а если и это не получилось, то нужно хотя бы

несправедливых дел, оставшись неузнанным, т.е. как бы справедливым, да в придачу стал еще и царем Лидии, чье богатство тоже вошло в пословицу(Гос., 357b – 360e). Так, Анакреонт пишет: «Οὐ μοι μέλει τὰ Γύγεω, / τοῦ Σαρδίων ἄνακτος», «Что мне золото Гигеса/, Сард великого владыки...(XI, epigr.47)»- .Пер.наш.

³⁰⁹ Кассен Б. Указ. соч. С. 100.

³¹⁰ Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М,1986.

³¹¹ Серль Д. Классификация иллокутивных актов // Теория речевых актов// Новое в зарубежной лингвистике. М,1986

сказать, что ты добродетелен³¹². «В этом смысле,- писал Бернет, - он (Протагор – *Г.Р.*) не только провозгласил себя учителем добродетели, но и верил, что она может быть привита законами государства и общественным мнением – пусть и не всегда хорошим»³¹³.

После того как Протагор рассказал миф, у Сократа еще остается недоумение, «как это хорошие люди научают своих сыновей всему, что зависит от учителей, и в этом делают их мудрыми, но не могут добиться, чтобы их сыновья хоть кого-нибудь превзошли в добродетели, которой они отличаются сами»³¹⁴. «По этому поводу, Сократ,- говорит Протагор, - я уже не миф тебе расскажу, а приведу разумное основание(οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον)»³¹⁵. И он начинает говорить ему *логос*³¹⁶, «который является не продолжением мифа, но скорее его альтернативой»³¹⁷. И это поистине так, ибо стоит только Протагору сместиться из сферы мифа в сферу логоса, как все божественные дары становятся человеческими качествами: «На месте

³¹² Пока для нас не так уж важно, к каким результатам в диалоге *Протагор* приходят собеседники. Мы попытались осветить позицию самого софиста. В конце диалога собеседники меняются местами: Сократ, пишет Гатри, «утверждавший прежде, что добродетели нельзя научить», усердствует, «пытаясь доказать, что все есть знание», а «Протагор тогда полагавший, что ей (добродетели – *Г.Р.*) можно обучиться, настаивает на противоположном» (361b-c). Гатри продолжает: «Серьезная дискуссия о природе добродетели и о том, как она приобретает, должна быть оставлена, как говорит Протагор, для другого случая и – от себя добавим - для другой компании: такое дело не может быть решено в соревновательной атмосфере публичного скопления софистов(Guthrie W. A History of Greek Philosophy. Vol.4. Camb.,1975.P. 235.)».

³¹³ Burnet J. Greek Philosophy. London, 1914. P.117.

³¹⁴ Прот. 324 d

³¹⁵ Там же.

³¹⁶ 324d – 328d

³¹⁷ Kerferd G.V. Op.cit. P.135. Однако тут возникает опасность попасть в тенета дихотомии мифа и логоса, которая до сих пор очень живуча и согласно которой сначала был-де мир мифопоэтической вымышленной традиции, а потом пришел рациональный мир логоса, в полной мере начавшийся с Аристотеля, который и привел нашу науку к столь великим и тяжеловесным лаврам. Скиаппа, которому мы во многом следуем в нашей работе, к сожалению, тоже весьма подвержен этому неисцелимому паттерну, который определяет его терминологию, разделяющую греческую мысль на миф и логос. И хотя его преимуществом и является то, что он не сводит повествование о софистах к жесткой дихотомии мифа и логоса, тем не менее, он рассматривает их как теоретиков – пусть и абсолютно самостоятельных – переходного периода, построивших мост от мифологии к логии(Op.cit. P.31.). Лучшее подтверждение этому, согласно Скиаппе, сама *Великая Речь* Протагора, где миф и логос сосуществуют вместе. Мы же не считаем, что софисты были теми, об кого окончательно разбился миф и в ком стал возрастать логос. У софистов миф не исчез, была его серьезная критика, но не было отказа от мифа, миф не был обесценен, о чем опять же свидетельствует *Великая речь*, которая совмещает обе версии и по нашему мнению не противопоставляет их друг другу как истину и неистину, но обе видит истинными. Миф вообще никогда не исчезал из греческой жизни, равно как и из жизни всего человечества. Миф – это возможно реальнейшее из всего, что существует. Логия – это просто одна из множественных метаморфоз мифа, абсолютизированная европейской культурой, и в своих рациональных глубинах никогда не порывавшая с мифической родиной.

Dike, справедливости,- отмечает доктор Айра Марк,- появляется *dikaiosyne*, способность к справедливости. Допускающая это смещение роль пары и триады в сохранении социальной солидарности должна быть равноценной, т.е., *sophrosyne*, способность к самоконтролю, и *to hosion einai*, благочестие, должны отражать способность к *aidos*»³¹⁸. Суть логоса сводится к тому, что существует единое социальное пространство с принятыми в нем нормами, разделяемыми всеми участниками, нормами, которые с малолетства прививаются длительным педагогическим процессом, в который вовлечены и родители, и воспитатели, и учителя; с тех пор, как ребенок начинает понимать слова, все они показывают ему «при всяком деле и слове, что справедливо, а что несправедливо, что прекрасно, а что гадко, что благочестиво, а что нечестиво, что можно делать, а чего нельзя».³¹⁹ Сходный взгляд на этическое воспитание уже в 4-ом веке мы обнаруживаем у Аристотеля, для которого не достаточно *знать* добродетель, как Сократу, но важно *быть* добродетельным, а это возможно только ввиду того, что «добродетели суть прижизненные приобретения человеческого индивида»³²⁰, которые вырабатываются с годами и образуют сам *ηθος*; когда «вся человеческая жизнь представляет собой процесс этического и социального воспитания»³²¹ и обуславливает т.о. саму способность сознательного выбора, который, в свою очередь, «не возможен ни помимо ума и мысли, ни помимо [нравственных] устоев»³²². Однако здесь не место детально вдаваться в интереснейшую проблему отношения этических воззрений Аристотеля и софистов, в частности Протагора, поэтому пока достаточно будет отметить, что, например, в 1-ой книги *Никомаховой Этики*, «которая содержит одну из самых разработанных и эффективных атак на платоновскую теорию идей, мы

³¹⁸ Mark Ira. The Gods on the East Frieze on the Parthenon// Hesperia. Journal of American School of Classical Studies at Athens. № 53, 1984, P.324.

³¹⁹ Прот. 325 d

³²⁰ Гуссейнов А. Античная этика. М, 2003. С. 157.

³²¹ Kerferd G.B. Op.cit. P.126.

³²² Аристотель. EN., кн.6, 1139a 30-35.

находим защиту относительности и множественности благ, которые практически полностью были разработаны Протагором»³²³. И глядя вообще на исключительно практические и здравые моменты этики Аристотеля, как кажется, «постоянно осознается присутствие одной влиятельной фигуры, стоящей на задворках, но при этом никогда не упоминаемой: Протагора».³²⁴ В связи с этим Синтия Фаррар отмечает, что у Протагора было два взгляда: первый усматривал происхождение человеческого знания, состоящего из верований и убеждений, в процессе взаимодействия между людьми, имеющими личный жизненный опыт; второй – взгляд на человеческие потребности - предполагал, что все люди должны и могут выражать свои гражданские способности»³²⁵. Другими словами, как отмечает Керферд, Протагор осуществил фундаментальную защиту *номоса* в отношении *фюсиса* в том, что *номос* есть необходимое условие любого человеческого общежития.³²⁶

Возвращаясь к одноименному диалогу, отметим, что именно с момента, когда ребенок начинает понимать слова, вступает в свои права и уже никогда не уходит из жизни индивида риторика – *единство* мысли, слова и дела³²⁷. Разумеется, что ни о какой нормативной риторике, о теории прозы, если

³²³ Guthrie W. The Sophists. . Cambr., 1971.P.54.

³²⁴ Ibid. n.2.

³²⁵ Farrar C. The Origin of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens. Cambr., 2008. P.47.

³²⁶ Kerferd G.B. Op.cit. P.126.

³²⁷ Такое единство Витгенштейн называет *языковой игрой*, каждую из которых он размещает в своем сегменте сущего и которая, как считается, не распространяется на другие сегменты или сферы сущего – например, стройплощадка, ее язык не подходит для коммуникативной ситуации на фондовой бирже. Но мы понимаем это понятие шире, как не заключающееся в каком – либо одном сегменте. Считается, что языковые игры не пересекаются, равно как правила игры в шахматы не имеют ничего общего с правилами игры в шашки. Действительно, сложно представить строителя, говорящего сленгом и показывающего руками знаки биржевого маклера, равно как вообще трудно представить строителя на бирже и наоборот. Т.е., с функциональной точки зрения это, безусловно, так - игры не пересекаются, но функциональная точка зрения всегда индивидуальна, она всегда «вот об этом». Витгенштейн сам дает более широкое определение игры: «"Языковой игрой" я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен(Философские исследования, §7)». Такое понимание игры позволяет перенести ее применение ко всей сфере сущего. Однако, как кажется, стоит только это сделать, как игра вновь распадется на множество маленьких игр подобно тому, как будучи потревожена, лужа ртути распадается на множество шариков. Поэтому такое определение - это именно понятие, которое применимо ко всем играм. Риторика, охватывая, на наш взгляд, всю сферу сущего – ту сферу, где действует человек, а он действует везде, вполне может принять на себя, как один из вариантов, такое понятие языковой игры, как бы став ею в масштабе всего сущего. Где есть человек, всегда найдется сущее, которое будет говорить.

угодно³²⁸, здесь пока и речи нет, риторика тут включена в самую сердцевину бытового ритма жизни, образуя своего рода веретено, на котором это все, вращаясь, выговаривает себя, шумит, кричит, сплетничает, объясняет, доверяет, показывает, убеждает и убеждается. Сама стихия жизни, «выговариваясь» через детские голоса, монументальную архитектуру, поэтические творения, показательные речи ораторов, театральные постановки, религиозные ритуалы, саму природу и множество других жизненно-культурных явлений, выказывает через свою артикуляцию то, что эти явления *существуют*, что они *имеют место* в жизни, разделяют часть своего жизненного пространства, ограничивая и убеждая друг друга в своей неизбежной наличности³²⁹.

Итак, спросим, что же лежит в самой сущности риторики Протагора такого, что она достигает своих целей – убеждения и последующего вынесения суждения? В ее сущности лежит «τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν», т.е. «делать более слабую речь более сильной»³³⁰. В этой связи мы

³²⁸ Об этом см.: Гаспаров М. Поэзия и проза – поэтика и риторика//Историческая поэтика. Под. ред. Гринцера П. М.,1994.С.132

³²⁹ На наш взгляд, для иллюстрации такого риторико-экзистенциального эффекта в своей предельности очень подходит эпизод в парке с каштаном из *Тошноты* Сартра, где каштан одним своим присутствием как –бы говорил, что он тоже здесь и разделяет с Антуаном Раконтеном часть, как думал последний, лишь его жизненного пространства. «Природа,- говорит Р.Барт,- превращается в последовательность вертикальных линий, а предметы со всеми своими возможностями вдруг поднимаются в рост: как одинокие веи высятся они в опустошенном и потому жутком мире(Барт Р. Нулевая степень письма //Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с франц., сост., вступ. ст. Г.К. Косикова. - М.: ИГ Прогресс, 2000.С.77)». Вещь заявила о своей подавляющей наличности именно через безмолвие оной, но это безмолвие по сути риторично, молча оно говорит: «вот, я здесь, я тебя ограничиваю, я убеждаю тебя в своей причастности бытию, да еще бытию, которое значимо нагружено, которое несет на себе всю возможную совокупность смыслов», - т.е. всего того, что мы в состоянии в нем увидеть. В произведениях искусства такая бытийная смысловая нагруженность предстает с особенной очевидностью.

³³⁰ Rhet.,II, 1402 a23. – Пер.наш. В отечественном переводе Н. Платоновой стоит: «Это и есть то, что называется черное делать белым». Такая идеологическая метафора сразу уводит нас от прямого и точного понимания того, что говорит Аристотель. Аристотель в этой фразе не использует никакого уничижительного сарказма, каковой неизбежно вытекает из русского перевода. И хотя дальше он и скажет, что «δικαίως ἐδυσχέρανον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα: ψεῦδος τε γάρ ἐστιν, καὶ οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ φαίνόμενον εἰκός, καὶ ἐν οὐδεμίᾳ τέχνῃ ἀλλ' ἢ ἐν ῥητορικῇ καὶ ἐριστικῇ», т.е. «справедливо порицали люди профессию Протагора: ибо она есть ложь и не очевидное, но кажущееся правдоподобие, и не в одном другом искусстве кроме риторики и эристики не встречается(Пер.наш)», тем не менее, на наш взгляд, Аристотель употребляет слова τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν ни в коем случае не в переносном смысле, но в самом что ни на есть прямом для того, чтобы показать самую суть метода риторики.

снова возвращаемся к высказыванию о «человеке – мере» и что «все мнения истинны», вытекающего из первого. Однако здесь могут возникнуть новые вопросы, которые профессор Дей, к примеру, формулирует так: «Тезис Протагора не относится в первую очередь к риторике, но определенно, он ставит вопросы и для нее. Что станет с приемом убеждения в свете того, что все мнения истинны для того, кто их придерживается? Более того, что станет с профессией Протагора - как мудреца, обучающего других тому, что правильно?»³³¹. На это Протагор, пожалуй, ответит следующим образом: «я вовсе не отрицаю мудрости или мудрого мужа. Просто мудрецом я называю того, кто кажущееся кому-то и существующее для кого-то зло так преобразует, чтобы оно казалось (φαίνεσθαι) и было (εἶναι) для того добром»³³². И именно это является целью «τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν». Суть же последнего, по мнению Унтерштайнера, заключается в следующем: «Человек может добиться мастерства среди возможностей знания вещей для себя или для другого, когда он следует руководству иной, более лучшей, возможности понимания, предложенной той же самой вещью по контрасту с предыдущей, более худшей возможностью, и с последующей заменой худшей на лучшую»³³³. Для Протагора такая позиция является педагогическим и эпистемологическим методом, где критерием выступает мудрец или специалист в своей области, а его орудием - знание или обладание ὀρθός λόγος. И снова мы не можем не заметить поразительного сходства с Аристотелем и его *Этикой*. У Аристотеля ὀρθός λόγος - это «правильный выбор образа действия»³³⁴, мудрецом же у него является добродетельный человек, понятия которого он не дает, но чьи свойства могут быть реконструированы следующим образом: его жизнь, будучи

³³¹ Day J.M. *Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle*//A companion to Greek Rhetoric. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P.382.

³³² Теэтэт. 166 d

³³³ Untersteiner M. Op.cit.P.53.

³³⁴ Кессиди Ф. *Этические сочинения Аристотеля* // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. С. 27.

добродетельной, а следовательно связанной с удовольствием, нисколько не нуждается в последнем как в некоем приукрашивании, но содержит удовольствие в самой себе³³⁵, такой человек всегда радуется прекрасным поступкам других людей, следовательно, он чужд зависти и злорадству³³⁶, он выступает ориентиром и примером для остальных³³⁷, он всегда находится в согласии с самим собой, т.к. у него нет конфликта между различными частями души, но все они, будучи в согласном единстве, стремятся к единой высшей цели, а именно - к благу³³⁸; он дорожит более всего своим разумом и предпочитает проводить время наедине с собой, созерцая прекрасные предметы умозрения (θεωρήματα), в которых он не испытывает недостатка³³⁹; для него предмет желания – истинное благо³⁴⁰. Т.е., как не трудно заметить, кроме последнего, да, пожалуй, еще уединенности³⁴¹, все это может быть спокойно приписано софистическому мудрецу. Истинное же благо - созерцание предметов божественных, или βίος θεωρητικός - в итоге заменяется частными благами, которые у каждого свои и укоренены в риторичности, говорении: «смышленость в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей (риторике – *Γ.Ρ.*) можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства»³⁴². Поэтому роль мудреца не только не

³³⁵ Ср.: EN, кн.1, 1099a 15

³³⁶ Там же.

³³⁷ Там же, 1105b 5

³³⁸ Там же, 1166a 15

³³⁹ Там же, b 25

³⁴⁰ Там же, 1113a 25

³⁴¹ Вряд ли можно говорить, что Аристотель требует для философа уединения в нашем, так или иначе христианском или близком к нему, понимании. Даже если это и уединение, то оно все равно в рамках полиса. Человек, будучи ζῷον πολιτικόν, является составной частью государства и может рассматриваться как часть по отношению к целому. Целое же всегда достойнее и полнее не только части, но и суммы всех своих частей (Pol., кн 1, 9, 1253a 20 – 30). Если человек живет вне государства, то он – либо бог, либо безнравственное и недоразвитое существо, и именно поэтому «Аристотель не делает отдельного человека и его права основным принципом, а признает государство чем – то по своей сущности высшим, чем отдельный человек и семья, потому что оно и составляет их субстанциональность (Гегель Г. Лекции по истории философии. СПб., 1999. Т.2. С. 282.)».

³⁴² Прот., 319а. Нужно сказать, что частные блага у Аристотеля никуда не деваются. У всякого дела и у каждого искусства свое частное благо и даже у каждого человека свое собственное благо (EN, кн.1). Но Аристотель возвышается в своем познании до познания абсолютного, до познания Бога, до βίος θεωρητικός или жизни философа. Софист же всецело остается в пределах этой жизни, поскольку о другой жизни ему сказать нечего. Т.о. софист остается всецело в области эмпирии, утверждая практический характер *Этики*

преуменьшается, но, наоборот, увеличивается, ибо, как говорит сам Протагор, повторим еще раз, - «мудрецом я называю того, кто кажущееся кому-то и существующее для кого-то зло так преобразует, чтобы оно казалось и было для того добром»³⁴³. Речь идет здесь не просто о паллиативе, но о некотором фундаментальном паллиативе, рожденном из риторической убедительности, когда «софист посредством своих речей, как врач посредством лекарств, умеет привести человека не от ложного мнения к истинному, но от худшего состояния к лучшему».³⁴⁴ И это также есть «τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν», причем нужно учесть, что слабый и сильный логос в данном случае в известном смысле может коррелировать с противоположными логосами, которые фигурируют в сентенции δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. Последнее высказывание может требовать идентичности в отношении подлежащего - вещи, различия субъектов восприятия, либо в случае, если это один и тот же субъект, то хронологического различия. Первое высказывание требует разделения сообразно с хуже и лучше, апеллируя к ὀρθός λόγος³⁴⁵. По мнению Вердениуса, во фразе о слабых и сильных логосах, λόγος имеет объективное значение - того, о чем речь.³⁴⁶ Т.е. сами вещи, о которых говорят, в зависимости от того, как о них говорят, становятся лучше или хуже, претерпевая как бы объективные изменения при помощи слов, с сохранением ὀρθός λόγος в качестве критерия. Однако эти «объективные» изменения происходят в субъекте восприятия, поскольку, как мы знаем, в общем и

Аристотеля, но отвергая то, где она переходит к метафизике. Можно сказать и иначе, что Аристотель утверждает этику софистов, но не может удовлетвориться чистой практикой, и в своем месте – в конце *Никомаховой Этики* - переходит к постулированию жизни созерцательной. Последняя, «отличающаяся исключительным блаженством», есть «божественна в сравнении с человеческой жизнью» (EN, кн.10, 1178b 20 – 30).

³⁴³ Теэтет. 166d

³⁴⁴ Краснопольская А. Софистика и Педагогика//Противоречие и Дискурс. Журнал ИФРАН.М, 2005. С.165. «Врач, - говорит Протагор, - производит эти изменения с помощью лекарств, а софист с помощью рассуждений» (Теэтет. 167 а)

³⁴⁵ Ср. Untersteiner M. Op.cit.P.71.n.5.

³⁴⁶ Verdenius W.J. Gorgias' Doctrine of Deception// The Sophists and their Legacy //Hermes, heft.44, Ed. by Kerferd G.B. Weisbaden.1981.Pp.116-117, n.6.

целом вещь такова, как она воспринимается. Оба вышеуказанные высказывания могут вступать в семантический резонанс, что можно продемонстрировать на следующем примере: я приобрел себе часы, но они плохо ходят, т.е. плохие; мой друг часовщик, жалея меня, говорит, что отчаиваться не стоит, ибо на самом деле такие часы еще поискать нужно; я, зная что он хороший человек и часовщик и слов на ветер не бросает, начинаю убеждаться, что часы в самом деле не так уж плохи; часы становятся хорошими³⁴⁷. Друг часовщик – это тот, кто обладает ὀρθός λόγος, и который мою слабую речь о часах превратил в сильную, в результате чего о часах было сказано в разное время два противоположных слова. Однако к делу может подключиться еще какой-нибудь приятель, для кого все же часы так и останутся подделкой и кто скажет: «друг мой, несмотря ни на какие заверения, тебя обманули и твои часы – полное барахло». В этом случае в одно и то же время об одной и той же вещи будут говориться абсолютно противоположные речи. Что же представляет из себя ὀρθός λόγος, которым должен обладать наш гипотетический друг-часовщик? По словам Бернета, Протагор «рассматривал в качестве лучших верования, которые наиболее всего находятся в согласии с людьми в нормальном состоянии тела и разума».³⁴⁸ Другими словами, ὀρθός λόγος есть все тот же пресловутый *здравый смысл*, понятие о котором вырабатывается на основе *нормы*, которая, в свою очередь, является *мнением* или *верой* большинства; поскольку здоровых людей все же больше, чем больных, постольку здоровым быть нормально; поскольку невежество общепризнано как нечто плохое, постольку образованным быть лучше; поскольку часы должны хорошо ходить и показывать точное время, постольку наш мастер-часовщик лукавит и просто не хочет меня расстраивать. Это еще раз подчеркивает всецело социальный характер софистического ὀρθός λόγος как некой специально

³⁴⁷ На ум сразу приходит шутка из монолога Жванецкого: «Нормально, Григорий? Отлично, Константин!»

³⁴⁸ Burnet J. Greek Philosophy. London, 1914. P.116.

оговоренной или и так понятной нормы. Как долго и на чем эта норма будет держаться? Приведем пассаж из *Теэтета*, где Протагор говорит следующее:

«...мудрые и хорошие ораторы делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось гражданам справедливым: ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, *то для него и есть, пока он так считает*(курсив наш). Однако мудрец вместо каждой дурной вещи заставляет достойную и быть и казаться (εἶναι καὶ δοκεῖν) городам справедливой. На том же самом основании и софист, способный так же воспитать своих учеников, мудр и заслуживает от них самой высокой платы»³⁴⁹. Т.е. очевидно, что пока нечто фигурирует как общепризнанное, до тех пор оно таковым и является, и это касается всего, не только хорошего и плохого, но и истины, Бога, добра, зла, и т.д. Именно об этом говорил Ницше, признав относительность понятия Истины, руководствуясь взглядами, согласно которым истинно и ценно то, что способствует сохранению жизни, ибо жить – лучше, чем умирать, и жить здоровым – лучше, чем жить больным³⁵⁰. Получается, что сама жизнь в логике *здравого смысла* устанавливает эти вполне объективные и только на первый взгляд кажущиеся относительными и субъективными нормы. Поэтому мы можем приравнять ὀρθός λόγος к κρείττω λόγος, а риторику в таком ключе понимать как средство по приведению несовершенных человеческих мнений к более совершенным, но никогда не к более истинным³⁵¹.

Мы не будем здесь касаться подробно политической теории Протагора, скажем лишь, что, пожалуй, можно согласиться с С. Фаррар, что Протагор

³⁴⁹ Теэтет. 167 с-d

³⁵⁰ Ср.: «...больному еда кажется и бывает для него горькой, а здоровому кажется и для него есть прямо противоположное. И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо это невозможно. И осуждать их нельзя, что-де больной— неуч, раз он утверждает такое, а здоровый—мудр, раз утверждает обратное. Просто надо изменить худшее состояние на лучшее, ибо одно из них —лучше. То же касается и воспитания: из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств, а софист с помощью рассуждений(Теэтет. 167 a-b)».

³⁵¹ Повторимся еще, горький мед для больного человека не менее истинен, чем сладкий для здорового. Если быть точным, такие ситуации вообще не должны рассматриваться в области истины и истинности, подобно тому, как высказывания политиков свободны от сферы истинности. Об истинности здесь вообще не может быть речи - и в медицине, и в политике речь может идти только о большем и меньшем зле, но никак не об оппозиции истинное/ложное. Оппозиция лучше/хуже – вот место политических высказываний, как и референций подтверждающих высказывания в области медицины.

был первым политическим теоретиком демократии в мировой истории³⁵². Одним из важнейших вопросов демократического общества были вопросы о том, как политические требования соотносятся с личным пониманием индивидом того, что следует делать, и зачем человеку следует действовать именно определенным, а не иным образом; для ответа на эти вопросы Протагор попытался политические требования полиса поместить в личные интересы гражданина, объяснив последние в терминах, совпадающих с требованиями полиса, и выразив их в структуре, которая закрепляла и объясняла человеческие способности следующими положениями: 1. Жизнь в полисе есть необходимый образ человеческого существования. 2. Это в свою очередь подразумевает, что (а) для выживания человеку необходимо проявить определенные цивилизованные качества, и (б) что общество не только требует социальной гармонии, но также и воспитывает ее, что, в свою очередь, является его – общества – вкладом в процесс человеческого выживания: в итоге взаимодействие людей приводит к социальному порядку и даже к установлению справедливости и благоразумия³⁵³. Таким образом образуется гармония между частными и общественными интересами. На этом резюме, почерпнутом нами из замечательной книги доктора Фаррар, мы бы хотели завершить разбор взглядов Протагора касательно города, риторики, этиологии общества и добродетели. Однако, по мнению Фаррар, не менее существенным является также и то, что доктрина о *человеке-мере* старается постигнуть опыт и понимание в том виде, как они имеют место у обычного человека, который и является краеугольным камнем социальных ценностей. *Мера* Протагора - это такой человек, который, - как говорит Фаррар, - «подмечает соседа» и по жизни идет, взаимодействуя с другими именно как с человеческими существами, принимая во внимание все

³⁵² Farrar C. Op.cit. P.77. Это не является общепризнанной точкой зрения. Так, Джош Обер в своей книге *Афинская Революция* в 11 главе критикует Фаррар(Ober J. The Athenian Revolution: Essays of Ancient Greek Democracy and Political Theory. 2nd ed. Princeton, 1999; Рецензию на эту книгу см.: Карпюк С.Г. ВДИ, 2000, 4, Сс.197-199)

³⁵³ Ibid. P.78.

основные потребности, ответственность и способности; именно в демократии и в качестве ответа на демократию оказывается возможным, что политика, эпистемология и этика – совпадают; та форма, которую имеет доктрина Протагора, предполагает, что последний пытался поставить цели и установить социальное единство в стороне от индивидуальных верований и мотиваций, так что в итоге он пришел к пониманию индивида как предшествующего обществу, и поэтому *человек-мера* дает возможность также и разделения на человека, который меряет мир, и гражданина, который меряет город или общество. В отличие от Платона, которому, чтобы определить человека, счастье или справедливость нужно непременно достигнуть абстракции от того мира, в котором живет человек, для Протагора вопрос о том, что из себя представляет человек, неотделим от вопроса, что из себя представляет твой сосед ³⁵⁴. Говоря языком континентальной философии, человек может, согласно Протагору, родиться только из взаимодействия с «Другим». Этот последний есть неперемное условие его появления, в котором он как бы «узнает» себя, становится собой. Если мы добавим сюда еще и тот факт, что, по Протагору, не существует ложных мнений и что обо всем может быть сказано двояко, то мы должны признать, что философ ввел неоценимый принцип свободной дискуссии, которому полезно следовать, и именно так посмотрел бы на Протагора нынче любой, кто стремиться осуществлять демократию, однако для многих его современников - да и не только - он, конечно, мог показаться человеком, решившимся на «переоценку» или даже переворачивание всех традиционных ценностей ³⁵⁵. Увы, многим его доктрина кажется таковой и сейчас.

³⁵⁴ Ibid. P.76-77.

³⁵⁵ Day J.M. Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle//A companion to Greek Rhetoric. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P.382.

§5. Доктрина о человеке-мере в свете высказывания о богах; философия религии Протагора

Как отмечает С. Фаррар, «в то время как позднейшие мыслители заинтересовались релятивистскими импликациями в развитии культуры и различиями, Протагор, равно как и Геродот с Эсхилом, настаивали на том, что всем людям присущи определенные неизменные качества»³⁵⁶. Среди последних, как известно, обнаруживается и религия.

Как кажется, именно Вернер Йегер был тем историком, который первым выявил позитивные стороны на первый взгляд вполне агностической философии религии Протагора³⁵⁷. Йегер пришел к выводу, что несмотря на то, что Протагор воздерживался от категоричных высказываний касательно богов, тем не менее благодаря своему мифу, изложенному в платоновском *Протагоре* и рассмотренному нами выше, ему удастся осуществить важное дело – реабилитировать традиционные верования; вот что пишет Йегер: «как исторический плод человеческой природы, религия сама теперь, как кажется, будучи чем-то необходимым, является следствием естественного закона. Это открытие выставляет новый аргумент в пользу целенаправленной умственной организации человека вдобавок к более древним доказательствам, укорененным в его психологической структуре. В то время как прежняя теология философов – физиков заменяла традиционные представления о богах своей собственной концепцией Божественного, новый антропологический и психологический подход исходит из реабилитации народной религии, которая до этого казалась непримиримой с философской истиной»³⁵⁸. В своем мифе³⁵⁹ Протагор говорит об истоках культуры и религии, подчеркивая важность последней для устойчивости социальной структуры общества³⁶⁰, не особо заботясь об эпистемологических и

³⁵⁶ Farrar C. Op.cit. P.46.

³⁵⁷ Bolonyai G. Protagoras The Atheist// Rhizai. IV, 2 (2007), P.263.

³⁵⁸ Jaeger W. Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1960. P.178.

³⁵⁹ Прот.,320с 8 – 328d2

³⁶⁰ Jaeger W. Op.cit. P.176.

онтологических референциях для высказываний подобного рода; другими словами, Протагора волнует не то, *существуют ли боги*, но то, *какую роль играет признание их бытия в жизни общества*, а такое отношение к божеству и религии мы бы в наше время без преувеличения могли назвать социологическим подходом. Этот новый взгляд на религию, как отмечает Йегер, «может быть лучше всего охарактеризован как вариант прагматизма: поскольку он скорее заменяет понятие верификации понятием пользы, нежели объективной истины, перенося религию обратно в сферу субъективной духовности человечества»³⁶¹. Однако, поскольку эти социологические и прагматические следствия были разобраны выше, здесь нас будет интересовать как раз другая сторона проблемы, а именно, эпистемологическая и связанный с ней вопрос, почему мы ничего не можем сказать о богах?

Согласно Плутарху³⁶², Стесимброт – софист с Фасоса, проживающий в Афинах – приписывал Периклу следующие слова: «Ведь и богов мы не видим, — сказал он, — но по тем почестям, которые им оказывают, и по тем благам, которые они нам даруют, мы заключаем, что они бессмертны». Мы не будем здесь вдаваться в подробности, верил ли Перикл в богов или притворился только перед общественностью³⁶³, важно здесь другое - сам вывод: богов мы *не видим*, но заключаем, что они *есть*. Вообще-то, это вполне нормально для грека, что богов не видно, поскольку греки верили, что узреть богов – это очень сложное дело³⁶⁴, а во многом может быть и нежелательное³⁶⁵. Но что же мы наблюдаем в случае Протагора? Он говорит:

³⁶¹ Ibid. P.178.

³⁶² Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Перикл.8.

³⁶³ Вопрос о религиозности Перикла оставим в стороне. Скорее всего, он верил в богов, поскольку, как говорит тот же Плутарх, молился им перед тем, как выйти на трибуну, дабы не сказать чего лишнего. (Там.же).

³⁶⁴ Как говорит Платон в *Тимее* 27c - τε ἔργον, в том смысле, что трудное это дело - отыскать Отца и Родителя Вселенной.

³⁶⁵ Ср.: Mansfeld J. Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons// The Sophists and their Legacy //Hermes, heft.44, Ed. by Kerferd G.V. Weisbaden.1981.Pp.38-53. P.42.n.11. Показателен в этом отношении миф о Семеле, когда Зевс предстал перед ней во всей своей подлинной красе и бедная девушка сгорела заживо, и единственное, что от нее уцелело, это был «выкидыш» – Дионис, помещенный Зевсом к себе в бедро.

«περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν³⁶⁶: πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχυὸς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου». Такое утверждение, как пишет Ж. де Ромий, «с точки зрения знания (savoir) - бесспорно, но оно прямо противоречит религиозным традициям, ставя их под сомнения и осуждая: следовательно, оно вызывает скандал и приводит к видимости безбожия»³⁶⁷. Ни Перикл, ни Протагор, ни любой другой нормальный грек не видят богов, не могут их, что называется, потрогать, но почему-то один в состоянии заключить от следствия (жертвоприношения и полученные блага) к причине (существование богов)³⁶⁸, другой – Протагор – таковой индукции провести не в состоянии - почему? И откуда берется обвинение в безбожии, если греческая религия не предполагала ни догм, ни жреческого сословия, ни священных канонических книг или преданий, со стороны которых могло бы возникнуть подобное давление на софиста или любого другого человека? Ведь известно, что трагики, например, спокойно могли модифицировать священные сюжеты, поскольку о каждом герое или боге существовал целый веер легенд и вариаций культа - т.е. в этом отношении была достаточная религиозная свобода³⁶⁹, которая в свою очередь даже привела к тому, что сама идея божества и его поступков стала очищаться от всего антропоморфного³⁷⁰. Попробуем ответить на эти вопросы.

³⁶⁶ У Евсевия (Праер. Ев.14,3,7) стоит οὔθ' ὁλοῖοι τινες ἰδέαν - ни каковы они по виду. Об этом подробнее ниже.

³⁶⁷ Romilly de, J. Les Grands Sophistes dans l'Athenes de Pericles. Editions de Fallois, 1988. P.155.

³⁶⁸ На самом деле, не так важно, что здесь следствие, а что причина.

³⁶⁹ В данном случае, мы не говорим, к примеру, об Элевсинских мистериях, алгоритм посвящения в которые и соответствующие знания должны были находиться в строжайшей секретности. За это действительно можно было поплатиться. Известно, что Алкивиад пострадал из-за глумления у себя дома над обрядами Деметры и разрушения герм. Основным правилом было: не оскорбляй богов-покровителей города. Но одно дело, великий авантюрист Алкивиад, а другое дело – Фидий или физик Анаксагор, как и Протагор, пострадавший за свои теоретические воззрения. Хотя, как отмечает Властос, нет достаточных оснований для заключения, что «Анаксагор называл свой космогонический принцип «богом» или даже «божественным»(Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought// The Philosophical Quarterly. Vol.2. №7. P.113)».

³⁷⁰ Ср. Romilly de, J. op. cit. P.156.

Философию так или иначе можно рассматривать как критику всего, в том числе и религии³⁷¹. Так, еще Фалес, говоря, что хотя все и происходит из единого начала – воды,³⁷² тем не менее признает, что существует бессмертная душа, от которой и можно заключить к богу, и сказать, что все полно богов(πάντα πλήρη θεῶν εἶναι).³⁷³ Здесь, конечно, можно предъявить аргумент, что, дескать, это самый ранний период философии, когда разница между мышлением и религией не ощущалась так остро, однако во времена Протагора³⁷⁴ мы находим – пусть и видоизмененную эпохой – примерно ту же картину. Ксенофан, например, вовсе не отрицает своего шарообразного бога, которому не подобает ходить то туда, то сюда³⁷⁵, он просто говорит, что те боги, коих мы по привычке таковыми считаем, суть плоды нашей фантазии, и если мы представим, что лошади или еще какие-нибудь животные – быки, к примеру, - были бы горазды на изобретение богов, то и последние у них были бы такими же, как они - т.е. быкообразными и лошадиноподобными, подобно тому как у фракицйев боги – голубоглазые, а у эфиопов – черные и с приплюснутыми носами³⁷⁶. Как отмечает Властос, «Когда он [Ксенофан – Г.Р.] называет природу Богом, он утверждает не «обыкновенную» персонификацию, но доктрину, имеющую необходимую религиозную значимость, поскольку она помогает ему атаковать

³⁷¹ См. об этом уже ставшую классикой статью Грегори Властоса «Теология и философия в ранней греческой мысли» (Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought// The Philosophical Quarterly. Vol.2. №7, 1952, Pp.97-123).

³⁷² Аристотель. Мета., 983 b26 и др.

³⁷³ Аристотель. О душе. 405 a 20, 411 a 7; DL, I, 23; Плутарх. Пир семи мудрецов. 163 d и др.

³⁷⁴ На самом деле, раньше: Ксенофан возможно умер в тот год, когда родился Протагор – 490г. до н.э.

³⁷⁵ Симпликий. Комм. к Физике. 23,10(DK B26).

³⁷⁶ Ср.: Климент Ал. Строматы. V.110. С точки зрения, которую бы мы сейчас назвали «экуменической», или «либерально-демократической» ведет свой нарратив и Геродот на протяжении *Истории*. Нет смысла перечислять и указывать здесь места, где Геродот говорит, что у египтян Амон – это то же, что наш Зевс, а у персов Ормузд – это тоже как бы наш Зевс. Понятно, что из такой просвещенной точки зрения, которая отражала всю эпоху Перикла, не могло быть речи о какой-то религиозной нетерпимости или изгнаниях, пока псефизма Диопифа 432 г. (не факт, что она вообще была) не развязала руки всем консерваторам и тем, кто хотел по-быстрому избавиться от соперников. С другой стороны, возможно такой взгляд на религию и не связан непосредственно с просвещенческими тенденциями Века Перикла, а представляет собой обычный вариант греческой интерпретации чужих божеств, когда греки отождествляли богов других народов со своими, лишь косвенно заботясь о сходствах их функции, и избавлялись тем самым как от чрезмерного многобожия, так и от чрезмерной усложненности теологической стороны культовой практики. В любом случае, как мы уже говорили, основная максима была одна – не нужно оскорблять богов – покровителей города.

традиционные верования как неразумные и непочтительные».³⁷⁷ Нельзя говорить о богах на манер Гомера и Гесиода – это бесчестие³⁷⁸. Но, как известно, именно за бесчестие Протагор был изгнан из Афин или приговорен к смерти, после чего и подвергся кораблекрушению.³⁷⁹ Хотя можно признать, что даже его лингвистические штудии, когда он критикует Гомера и говорит, что непозволительно обращаться к божеству в повелительном наклонении³⁸⁰, - уже одно это могло бы в некоторой степени показать уж если не религиозность Протагора, то хотя бы его почтение к пусть и гипотетическому божеству и служить его оправданием. Это все, кажется, вписывается в контекст критики антропоморфизма в понимании божества, но здесь не критикуется и не отрицается само божество. Можно разве что

³⁷⁷ Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought// The Philosophical Quarterly. Vol.2. №7, Pp.97-123, 1952, P.98.

³⁷⁸ И.В.Шталь в своей известной статье выводит критику Ксенофаном гомеровских богов и самого Гомера не столько из стремления Ксенофана к какому-то моральному благочестию или религиозной чистоте – хотя и это нельзя списывать со счетов, - но скорее из осознания или предчувствия философом «расщепления единства в восприятии мира», свойственного эпосу Гомера, невозможность и бессмысленность как этого единства, так и свойственных ему добродетелей в зарождающейся активности полиса, и как следствие, попытка перехода с образно-поэтического языка Гомера на понятийно-поэтический язык. Однако это все тот же поэтический язык, просто с другой расстановкой акцентов, где вместо образного преобладает понятийное. Поэтому Ксенофан, критикуя Гомера, за неимением иного языка повествования, опять же возвращается в лоно стилистики гомеровского нарратива, меняя акценты и наделяя слова и целые синтагмы либо новым, либо – если это не удастся - ироничным пониманием(См.: Шталь И.В. Гомер и досократики// Древнегреческая литературная критика. М, 1975. Сс. 272-288.).

³⁷⁹ Что случилось с Протагором и его литературным наследием, доподлинно неизвестно. О суде над Протагором никто из близких ему по времени авторов – Аристофан, Фукидид, Ксенофонт, Платон, Аристотель - ничего не говорят. По мнению Скиаппы, Платон со своей ненавистью к демократии уж точно должен был бы сообщить о том, что «массы» решили расправиться с Протагором(Schiappa. E. Ibid.P.144). Секст Эмпирик говорит, что его приговорили к смерти (Adv.Phys.,IX.56). Тимон из Флиунта (Adv.Phys.,IX.58) говорит, что его книги только собирались сжечь, в то время как Диоген Лаэртский сообщает, что их все же сожгли. С другой стороны, кажется маловероятным, чтобы в то время сожжение книг вообще имело место(Isocr. Helen.2). Тимон также полагает, что Протагор бежал и потом утонул в море, чтобы ему не пришлось выпить чашу с ядом, как Сократу, но известно, что Протагор, во-первых, умер лет на 20 раньше Сократа, а во-вторых, казнь через питье цикуты была введена только во время Тирании Тридцати. В статье, которая называется «Протагор – атеист», венгерский профессор Габор Болоньи, разбирая гипотезу о том, что версия о кораблекрушении, возможно, впервые была введена Филохором (DL IX,55), пишет, что свидетельство последнего предполагает, «что самый старый кирпич в легенде о Протагоре заключается не в суде над ним, но скорее в его кораблекрушении...формулировка конца истории предшествовала созданию ее начала»(P.254). Согласно Диогену, намек на кораблекрушение содержался в утраченной трагедии Евприпида *Иксион* (DL IX,55), из чего Болоньи делает вывод, что Филохор скорее всего и воспользовался этим намеком(P.251). Далее автор статьи дает подробнейший анализ вариаций рассказа о судьбе Протагора в сохранившихся источниках и заключает: «Сбежал ли Протагор из Афин ввиду того, что был приговорен к смерти (это вариант того, как Секст приводит пассаж Тимона), или он бежал по причине страха перед опасностью еще до того, как быть обвиненным (версия Иосифа Флавия); так или иначе, возможность изгнания здесь вообще не подходит(P.260)».(См: Bolonyai G. Protagoras The Atheist// Rhizai. IV, 2 (2007), Pp.247-269). http://www.academia.edu/630024/Protagoras_the_Atheist

³⁸⁰ Аристотель. Политика. 456 b5. Речь идет о первой строфе *Илиады*: «Гнев, богиня, воспой...»

Диагора Мелосского назвать атеистом³⁸¹, да и то, скорее всего, в античном смысле, т.е. безбожником или повинным в асебейе – нечестии, поскольку он неуважительно высказывался об Элевсинских мистериях³⁸², за что и поплатился осуждением на смерть и бегством. Тем не менее о Диагоре эпикуреец Диоген из Эноады говорит следующее: «Диагор из Мелоса с некоторыми другими, близко придерживающимися его теории, категорически настаивал на том, что боги не существуют, и яростно нападал на всех тех, кто мыслил иначе»³⁸³. О Протагоре этот же Диоген отзывается не более лестно:

«Протагор из Абдеры в сущности отстаивал тот же взгляд, что и Диагор, но выражал его иным образом, дабы избежать его [образа мыслей Диагора – Г.Р.]чрезмерной наглости. Так, он говорит, *что не знает, существуют ли боги*, а это есть то же самое, как если бы сказать, *что он знал, что они не существуют*. Если бы ему действительно нужно было привести к соответствию первое утверждение с «*однако я не знаю того, что они не существуют*», возможно, он мог бы вообще прибегнуть к иносказанию, чтобы избежать видимости такого всецелого отрицания божеств. Но он сказал «*Я не знаю, что они существуют*», а не «*Я не знаю, что они не существуют*», делая т.о. то же самое, что и Диагор, который без устали не перестает говорить, что он *не знает, что они существуют*. Поэтому, как я считаю, оба – и Протагор, и Диагор - в этом случае по сути придерживаются единого взгляда...»³⁸⁴.

Диоген, как видно, довольно грубо сталкивает две вещи: утверждение о знании (Я знаю, что не-Р) с признанием своего незнания (Я не знаю, что Р)³⁸⁵. Нельзя также отрицать возможности того, что Евсевий Кесарийский тоже мог считать Протагора атеистом: «Протагор, который был учеником Демокрита, - говорит историк, - навлек на себя репутацию атеиста»³⁸⁶.

³⁸¹ Цицерон. О природе богов. I,63; DL. VI,59; Аристофан. Птицы.1072; Suda q.v. Diagoras.

³⁸² Barnes J. The Presocratic Philosophers. L/NY, Routledge, 1982.P.358.

³⁸³ Diogenes of Oinoanda. Fr.16. The Epicurean Inscription. Ed. and translated by Martin Ferguson Smith. Fr.16.

<http://www.epicurus.info/etexts/tei.html>

³⁸⁴ Ibid. Кусивы мои – Г.Р.

³⁸⁵ Barnes J. Op.cit. P.354.

³⁸⁶ Praep. Ev. XIV,3; XIV, 19

И все же Протагора нельзя назвать атеистом, он – агностик примерно в том же смысле, что и Б.Рассел: когда в 1948г в эфире Би-Би-Си Ф. Коплстон спросил Рассела: «будете ли вы утверждать, что не-существование Бога может быть доказано?», последний ответил: «Нет, этого я бы не стал говорить: моя позиция – это позиция агностика»³⁸⁷. И хотя Протагору скорее всего, как говорит академик Котта у Цицерона, «было все равно: то ли боги есть, то ли их нет»³⁸⁸, тем не менее попытки представить Протагора атеистом, как мы видели, имели место. Однако, как остроумно отмечает Барнс, «для верующего агностики могут быть столь же плохи, сколь и атеисты, но для атеиста агностики не многим лучше верующих»³⁸⁹. Однако вернемся к высказыванию Протагора. Когда Джон Барнс разбирает его, нам кажется, что он делает достаточно хитрый и недостаточно обоснованный ход: он считает, что поскольку в начале высказывания стоит частица $\mu\epsilon\nu$, то где-то дальше должна быть и $\delta\epsilon$, следовательно, он рассматривает ее здесь как *coorrelativum* к $\delta\epsilon$, и обычный перевод тогда выглядит так: «с одной стороны....с другой стороны». Но дело в том, что в сохранившемся фрагменте $\delta\epsilon$ не стоит, из чего Барнс заключает, что раз сначала Протагор говорит о богах, т.е. «с одной стороны, о богах я ничего не могу знать», то где-то дальше должно было стоять: «с другой же, о человеке я говорю следующим образом ...» и

³⁸⁷ Рассел Б. Почему я не христианин. М, 1987. С. 284.

³⁸⁸ Цицерон. О природе богов. I,117. Как кажется, что это осознанное безразличие и есть стержень агностицизма в отношении религии и божества. Агностик – это когда становится «все равно», есть Бог или нет, но не потому, что изначально все равно, а лишь в силу того, что человек, пытаясь обосновать существование Бога, приходит к выводу, что все это, во-первых, «вилами по воде писано», и во-вторых, что подобное обоснование, не имея никакого значения для мышления, ничего к последнему не прибавляет и ничего от него не убавляет. В итоге человек устает думать о Боге или богах, не видит аргументов ни «за», ни «против», и отказывается от вынесения какого-либо суждения на этот счет, т.е. впадает в «эпоху».

³⁸⁹ Barnes J. Op.cit.354. Возможно, это связано с отсутствием у агностика четкой и неизменной позиции. Агностик – это всегда мечущееся существо, которое при определенных обстоятельствах может стать ренегатом того или другого лагеря. Тем не менее, сама эта двойственность агностицизма в познании может свидетельствовать о конкретной мировоззренческой позиции. Когда Рассел говорит, что он никогда не отдаст жизнь за свои убеждения, поскольку он может заблуждаться, т.е. поскольку убеждения могут быть ложными, то в этом высказывании заложен великий оптимизм, не позволительный для агностика. Ведь если они могут быть ложными, значит это может когда-нибудь обнаружиться. Но при помощи чего, спрашивается? Наверное, при помощи некоторого критерия истины, который опровергнет предыдущие убеждения. Кто же, однако, сможет поручиться, что и этот критерий не окажется рано или поздно ложным, и т.д. до бесконечности.

т.д.³⁹⁰ Не совсем понятно, почему Барнс считает, что в качестве дальнейшего противопоставления должно следовать рассуждения о человеке, ведь ничто не мешает продолжаться рассуждению о богах, просто на некоторый другой манер. С другой стороны, вполне логично, что если таковое рассуждение о богах и продолжается, то ведется оно по-прежнему *sub specie hominis*. Барнс заключает, что, «если мы отважимся изучать бога, мы не увидим ничего; нужно упросить теологию поменяться местами с антропологией».³⁹¹ Но ведь можно посмотреть и иначе на все это. Кажется не обязательно, что $\mu\epsilon\nu$ здесь выступает как противительная частица к $\delta\epsilon$. Вполне возможно, что ее узус здесь состоит в усилении утверждения, и тогда мы получаем примерно вот что: «в самом деле (что до меня, то...; право же;), о богах я не ...». По мнению Ж. де Ромийи, нельзя утверждать, что Протагор не допускал для религии никаких других, кроме «человеческих», оснований, и если бы его сочинение о богах имело продолжение, может быть мы и убедились бы в этом, но поскольку фактически мы не имеем здесь ничего, кроме строгого и вполне очевидного анализа антропологических явлений, у некоторых исследователей возник соблазн причислить Протагора к феноменологам³⁹². Одним из таких ученых, как мы знаем, является М. Унтерштайнер, который объединяет рассуждение о богах, – напомним, что по его реконструкции, это начало первого параграфа *Антилогий*, который назывался *О богах*, – в одно высказывание, добавляя перед колоном – $\omicron\upsilon\theta' \acute{\omicron}\rho\omicron\iota\omicron\iota \tau\iota\nu\epsilon\varsigma \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha\nu$, как это дано у Евсевия. Вот какой у него перевод в итоге получается: «Касательно богов, я не в состоянии постигнуть в опыте их феноменальное существование, или иначе, их природу в отношении их внешнего проявления; поскольку существует много трудностей, которые препятствуют этому опыту: не только невозможность обладания чувственным опытом в отношении богов, но также

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Romilly de, J. Les Grands Sophistes dans l'Athenes de Pericles. Editions de Fallois, 1988. P.155.

и краткость человеческой жизни»³⁹³. Со ссылкой на Йегера³⁹⁴ Унтерштайнер отмечает, что в этой формуле соединились две основные проблемы, занимавшие досократиков по поводу божества, – проблема *существования* и проблема *формы* или *внешнего вида* богов.³⁹⁵ Уместно здесь добавить, что и Мелисс утверждал, что «о богах высказываться не подобает, ибо познание их невозможно»³⁹⁶. И хотя можно предположить, что тезис Протагора есть лишь развитие мысли Мелисса, однако, скорее всего, это было бы преувеличением, поскольку, как кажется, Мелисс просто желал избежать нежелательных связей его философских понятий с т.н. народной религией и свойственными ей суевериями, – просто божество у Мелисса другое, в то время как у Протагора его, как кажется, вообще нет³⁹⁷. οὐκ ἔχω εἰδέναι действительно должно быть понято как невозможность чувственного постижения, но не просто голого сенсуализма, а именно того αἴσθησις'а, на основе которого можно формировать абстрактные суждения и которое можно приравнять к знанию, как мы указывали в соответствующем месте нашей работы³⁹⁸. Так или иначе, итальянский ученый – и мы с ним полностью согласны – считает и ἰδέα, и εἰδέναι однокоренными (корень ἰδ), и как и для любого писателя 5в. до н.э. значащими лишь одно – *внешнее проявление* или *внешний вид*, который сохраняется благодаря определенной неподвижности объекта, в силу чего он может быть воспринят, и противостоящий его внутренней сущности,³⁹⁹ и, несмотря на то что все объекты в той или иной степени пребывают в движении, последним можно пренебречь, поскольку оно не мешает вещи фиксироваться в своем внешнем виде, т.е. в идее; «короче говоря, – пишет Унтерштайнер, – в ἰδέα должен восприниматься объективный

³⁹³ Untersteiner M. Op.cit.P.27.

³⁹⁴ Jaeger W. Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford.,1947.P.189.

³⁹⁵ Untersteiner M. Op.cit.P.37.n.36.

³⁹⁶ DL. IX,24.

³⁹⁷ Ср. Untersteiner M. Op.cit.P.37.n.36.

³⁹⁸ См.выше.

³⁹⁹ Таковой может быть любая философема – огонь, вода, гомеомерия и т.д.

аспект чувственного опыта, который обозначается εἰδέναι»⁴⁰⁰. На самом деле, в первой части первого предложения уже содержится объяснение второй его части и наоборот. Если мы хотим понять, что значит *знание* для Протагора, мы должны сказать, что *знать* – это *знать как нечто выглядит* и *знать, существует ли оно или нет*. Т.е. *бытие* вещи и ее *внешний вид* и есть *знание*, лучше сказать, что от внешнего вида мы заключаем к бытию и, как следствие, к определенному знанию о вещи. Однако как следует понимать οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν? В господствующем экзистенциальном прочтении это понимается как *ни что они существуют, ни что не существуют*, но можно также и сказать - *ни чем они являются, ни чем они не являются*, т.е. может возникнуть вопрос, что это, собственно, такое – боги? На кого они похожи? И если я, к примеру, знаю, как они выглядят, могу ли я сказать, чем они являются, в чем их суть? Не будет ли даже в случае их милости – если они покажутся - с моей стороны великим безрассудством сказать, что они суть то, чем мне показались, представ, к примеру, в

⁴⁰⁰ Untersteiner M. Op.cit.P.37.n.39. Здесь, как кажется, может возникнуть противоречие с положениями, высказанными по поводу αἴσθησις'а выше. Однако это только кажущееся противоречие. Очевидно, что корень ἰδ в первую очередь связан со зрением и укорененном в нем познании. αἴσθησις и его производные тоже значат *чувствовать, знать* и все, что связано с чувственным опытом, – слух, обоняние, зрение. Поэтому, по крайней мере в Vv., оба слова – и αἴσθησις, и εἰδέναι – можно рассматривать как синонимы. Вот что об этом говорится в этимологическом словаре древнегреческого языка Хоффмана: ἰδέα и εἶδος восходят к древнеиндийскому vedas, что значит *знание* :

εἶδος, τὸ ἡ ὄψις, τὸ ἐξωτερικὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἡ μορφή, τὸ σχῆμα : ἐκ τοῦ *ueides- = ἀρχ. ἰνδ. védas- οὐδ.= γνῶσις, σύνεσις, ἱερὰ γραφή, λιθ.

См. Hofmann J.B. ETYMOLOGIKON ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ. ΕΞΕΛΛΗΝΙΣΘΕΝ ΥΠΟ ΑΝΤΩΝΙΟΥ Δ. ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ. ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ 1974. Ρ.80.

Что до αἴσθησις'а, восходящего к глаголу αἰσθάνομαι, то последний = «приобретать знание, обмениваться знанием», происходит из aFis-th- и родственен лат audio = слушать, «обмениваться знанием посредством слуха»; в конечном итоге aFis-th > aFis-o > к др.инд. avis, т.е. открыто, явно, и avati – наблюдать. См. ниже:

αἰσθάνομαι (ἀόρ. αἰσθέσθαι) **"λαμβάνω γνῶσιν, ἀντιλαμβάνομαι"**, ἐκ τοῦ *aFis-th-, συγγ. τοῖς : λατ. audiō = ἀκούω (*auis-d-iō), ἐλλ. αἶτω (ἀόρ. ἦισ[σ]α, прт. αἶτον) **"ἀντιλαμβάνομαι διὰ τῆς ἀκοῆς, ἀκούω, βλέπω, ἐννοῶ"** (*aFis-ω), ἐπάϊστος **"ἠχουσμένος, πασίγνωστος, φανερός"**. πβ. ἀρχ. ἰνδ. āvis ἐπίρ. = φανερώς (ἀρχ. ἐκκλ. σλαβ. aviti = δηλοῦν, φανερώνειν), avati (ud-, pra-) = προσέχει, παρατηρεῖ.

Ibid.P.9.

человеческом облике, ведь известно, что «боги ужасны явившиеся взорам»⁴⁰¹? У Протагора ответ однозначен и в общем-то тривиален, что-то вроде общего места, - нельзя знать богов, поскольку жизнь коротка, т.е. причина «темноты вопроса» заключается в краткости жизни⁴⁰². Именно таким образом интерпретирует невозможность познания богов Протагором Мансфельд, добавляя: «Я толкую его ссылку на краткость человеческой жизни как определенное препятствие для решения, которое если и могло бы быть эпистемологически оправдано, то влекло бы за собой тот факт, что в случае принятия им [Протагором – Г.Р.] существования богов, единственным критерием был бы отчетливый и прозрачный *личный опыт*(курсив авт.)...»⁴⁰³. Данная позиция нам наиболее симпатична, но, как кажется, для ее усиления нужно привести еще один аргумент, и для этого нам снова нужно вернуться к фрагменту Дидима Слепца и остановиться на нем чуть подробнее.

Итак, Дидим говорит, что, согласно Протагору:

«φαίνομαι σοί τώ παρόντι καθήμενος: τώ δέ απόντι ου φαίνομαι καθήμενος: άδηλον ει κάθημαι ή ου κάθημαι»,

«тебе, присутствующему здесь, я предстаю сидящим: для отсутствующего же я не предстаю сидящим: следовательно, не очевидно сижу ли я вообще или не сижу».

Этот фрагмент интересен в первую очередь потому, что мы встречаем здесь снова *άδηλον*, которое имеется и в высказывании о богах. Майкл Гагарин говорит, что Мейер, который первым исследовал этот фрагмент, сделал вывод, что последний подтверждает философский агностицизм Протагора как минимум в отношении т.н. «конститутивных элементов» - например, атомы и пустота Демокрита, которые с необходимостью являются чувственно невоспринимаемыми, и что в целом заключение Мейера остается

⁴⁰¹ Илиада. XX, 131

⁴⁰² Mansfeld J. Op.cit. p.41.

⁴⁰³ Ibid.42.

вполне верным до сих пор, однако последняя часть фрагмента все же нуждается в ревизии⁴⁰⁴. По мнению Гагарина, Мейер, принимая ἀδηλον в общем смысле, полагает, что поскольку у нас - к примеру, у меня присутствующего и у тебя отсутствующего - разные впечатления касательно того, сижу ли я сейчас здесь или не сижу, то с метафизической или объективной точки зрения вообще непонятно сижу я или нет, поэтому «невозможно сказать, что действительно происходит в «реальном» мире».⁴⁰⁵

Мансфелд удивляется, неужели этот фрагмент ведет к тому, что ответ на вопрос, сижу ли я или нет, вообще находится по ту сторону возможного решения⁴⁰⁶. Такая позиция в итоге приводит к тотальному скептицизму относительно реальности, однако, по мнению Мансфелда, было бы вопиющим анахронизмом причислить воззрения Протагора к поздним скептикам или к средним академикам, которые со времен Аркесилая были, наоборот, догматичны в отношении принятия скептических ἀκατάληψις и эпохе⁴⁰⁷. Поэтому Гагарин пытается истолковать ἀδηλον не в общем, но в индивидуалистическом смысле, намеки на который, как мы видели выше, предложил Мансфелд, и с которым Гагарин соглашается в этом вопросе. В итоге у последнего получается следующая трактовка: «Если то, что я в данный момент сижу, для меня очевидно (и для любого, кто присутствует рядом со мной), но для тебя – отсутствующего – не очевидно, то все же мне очевидно, что я сижу, хотя тебе и не очевидно, сижу ли я сейчас или нет. Другими словами, сижу ли я или нет является не очевидным только для тебя и всех тех, у которых нет точного восприятия этого; для тех кто действительно обладает точным восприятием этого, вопрос не составляет

⁴⁰⁴ Gagarin M. Protagoras' New Fragment: Thirty Years Later//Noctes Atticae №34, 2002. P.114.

⁴⁰⁵ Mejer J. The Alleged New Fragment of Protagoras// Hermes, heft 100 (1972), pp.175-78.(Цит. по: Ibid).

⁴⁰⁶ Mansfeld J. Op.cit. p.51

⁴⁰⁷ Ibid. Насколько нам известно, термин ἀκατάληψις хоть и скептический, однако разрабатывался Аркесилаем в противовес стоическому κατάληψις. Когда в Академию пришел Аркесилай, ему пришлось, соперничая со стоиками и стоической космологией, которая в основе своей была доведенная до логического конца интерпретация *Тимея*, в первую очередь провозгласить «назад к Платону!». Как отмечает Диллон, «платоникам оставалось либо уйти совсем, либо признать, что стоицизм – истинный интеллектуальный наследник платонизма, ...либо напрячь силы, обратиться к собственным истокам и предпринять широкомасштабную атаку на концепцию всякой догматической очевидности». Аркесилай избрал последний путь, и именно поэтому «такие труды, как *Тимей*, скорее всего, пылились на полке в библиотеке Аркесилая, в то время, как *Тезет*, вне всякого сомнения, изрядно потрепался от постоянного использования(Диллон Дж. Наследники Платона. СПб.2005, Сс. 266-268.)».

проблемы»⁴⁰⁸. Т.е. человек, который хоть и отсутствует и не знает, сидит ли там кто-нибудь или нет, обладает возможностью т.н. косвенной верификации своего знания, т.е. при необходимости он может съездить (сходить, слетать) туда и посмотреть - опытно проверить, - действительно ли там кто-нибудь сидит, равно как и я, к примеру, никогда не бывав в Америке и не видя президента - афроамериканца своими собственными глазами, теоретически имею возможность – хоть и крайне ничтожную – съездить туда и увидеть как саму страну, так и вышеозначенного президента. Таким образом, ἀδηλον можно понять как вообще неочевидное и неверифицируемое, так и индивидуально неочевидное, но способное к верификации. По мнению Гагарина, Протагор совмещает индивидуальную компоненту первого высказывания, когда сидящего человек не видят лишь те, кто не присутствует при нем, и общую компоненту высказывания о богах, когда никто вообще не обладает их восприятием; подчеркнем - именно чувственным восприятием. Так соединяется индивидуальный агностицизм по поводу обычных и гипотетически проверяемых вещей с общим агностицизмом по поводу неординарных и едва ли проверяемых вещей. В итоге мы получаем аналогичный вывод: вразумительно о богах можно говорить только исходя из личного опыта, опыта чувственно-воспринимаемого. Поэтому для Протагора эпистемологический статус познания о богах никогда не сможет быть переведен в статус высказываний о положениях дел, которые могут быть проверяемы. Если же мы спросим, как бы Протагор отреагировал на человека, который «видел» богов и верит в них, то он ответил бы, что твоя вера полностью создана *воспитательной традицией*, а твоя уверенность в том, что ты видел богов, для меня не может быть аргументом, но для тебя является неоспоримым аргументом и даже доказательством вполне самостоятельным, поскольку ты и есть *мера* этого доказательства. Таким образом, если этот фрагмент подлинный, как говорит

⁴⁰⁸Gagarin M. Ibid.P.115.

Мансфелд, то понимать его и остальные фрагменты нужно исходя из личного опыта: если что-то лежит в сфере личного опыта, тогда последний может быть условием познания, если не лежит, то для познания возникают препятствия (*obstacle*)⁴⁰⁹. Следовательно, высказывание о *человеке-мере* и о *богах* относятся друг к другу как общее к частному: первое – это утверждение для всех или метаутверждение, второе – исключительно индивидуально. И поскольку последнее есть логический вывод из первого, то оба они с необходимостью вступают в смысловой резонанс.

Из позиций Гагарина и Мансфелда вытекают интересные следствия: 1. Протагор не говорит, что богов вообще не существует, он говорит, что их существование является спорным вопросом *для него*. 2. Вполне вероятно - да так, пожалуй, и есть,- что есть люди, которые верят в то, что боги существуют, а может даже и лично встречались с ними. 3. Поскольку подобного рода вопросы всецело сосредоточены в области *доксы*, в которой, как мы знаем, царствует риторика и убеждение, то существование или не существование богов будет лишь результатом более или менее убедительного воздействия как на индивида, начиная с его детства, так и на все общество в целом: последнее случается особенно в моменты кризисных ситуаций, когда основы доксы могут быть пошатаны⁴¹⁰. Поэтому, когда Мансфелд коротко далее говорит, что в известной доктрине о *человеке – мере* *χρήματα* – это вещи, *ὡς* –которые⁴¹¹, а *ἄνθρωπος* обозначает скорее индивидуального человека, нежели вид, - того, кого мы бы назвали

⁴⁰⁹ Mansfeld J. Op.cit. p.52.

⁴¹⁰ Мансфелд делает только первое заключение касательно личного опыта, остальные пункты мы сами вывели из его мысли. Последний пункт хорошо показан в *Протагоре* (325d), где софист, рассказав Сократу миф, потом говорит ему логос о том, как воспитывается человек и как ему прививаются традиционные ценности, которые Протагор и не думает хоть как-то отрицать.

⁴¹¹ Ничто не мешает в связи с этим понимать *ὡς* в значении *как*. Вполне возможно, а скорее даже необходимо, что человек, который есть мера бытия вещи, является также и мерой ее «как», т.е. не только того, что вещь существует, но и того, *как* она существует, или ее качеств, если только мы приравняем совокупность качеств к образу цельного бытия вещи, а именно это, как кажется, предлагает Протагор. Аналогичное понимание *ὡς* можно экстраполировать и на высказывание о богах, т.е. *как* существуют или *как* не существуют боги, какие предикаты мы можем приписать способу их бытия или что мы можем сказать о способе их небытия, т.е. о том, чем они не являются. Последний стиль рассуждения может быть истолкован как апофатический, когда мы говорим о том, что *не есть* боги.

личностью, человеческим существом, а не каким-то внеисторическим или сверхчеловеческим родовым Некто, то мы с ним в этом полностью соглашаемся⁴¹².

Теперь для дальнейшего прояснения вопроса нам необходимо немного углубиться в филологию и проблематику глагола *быть*.

Вообще, глагол *быть*, как известно, можно употреблять во многих смыслах, самые основные из которых – *связка* и предикат *существования*. И Джон Стюарт Милль, разумеется, прав, когда говорит, что очень важно отличать первое от второго, поскольку именно путаница и неопределенность касательно связки была причиной того, что в логику стали проникать всякие химеры мистицизма, превратившие эту науку в болтовню⁴¹³. Дальше он говорит, что, например, высказывание «Сократ (есть) справедлив» в неправильной интерпретации может привести не только к умозаключению, что Сократ – это справедливый человек, но и к тому, что Сократ *существует*, что совсем не вытекает из формы этого предложения; и дело тут в том, что *есть* само может быть сказуемым по отношению к подлежащему – *Сократу*.⁴¹⁴ Ч.Кан однако считает очень сомнительным возможность применения дихотомии Милля по отношению ко всей греческой грамматике, но лишь в качестве синтаксического различия между абсолютными и предикативными конструкциями, и что даже в этом последнем случае провести такое различие оказывается совсем непросто, а с точки зрения семантики оно скорее даже вредно, нежели полезно, поскольку заставляет нас принять на веру идею *существования* как основного значения греческого глагола *быть*.⁴¹⁵ В подтверждение своих слов Кан обращается к Аристотелю, «который определяет четыре основных значения глагола «быть» в греческом

⁴¹² Mansfeld J. Op.cit. pp. 43-45.

⁴¹³ Милль Д. Система логики силлогистической и индуктивной. М, 2011.С.109.

⁴¹⁴ Там же. В русском языке в отличие от старославянского и других современных европейских языков *есть* практически никогда не произносится, либо ставится дефис.

⁴¹⁵ Kahn Ch. Greek verb “to be” and the concept of Being//Essays on Being, Oxford, 2009. Pp.19-20.

языке»⁴¹⁶. Давайте и мы посмотрим, что говорит Аристотель по этому поводу в кн. V, гл.7 *Μεταφυσικῆς*: «О существующем (τὸ ὄν) говорится ...в смысле (1)его случайной данности(κατὰ συμβεβηκός) в чем-нибудь другом..., (2) поскольку оно дано само по себе (καθ' αὐτό)...самостоятельное существование в себе(καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι) приписывается всему тому, что обозначается через различные формы категориального высказывания,...(3) приписывать вещи бытие и говорить «она есть» означает, что это истина, а приписывать небытие – что это не истина, но ложь, одинаково и в случае утверждения, и в случае отрицания,...(4)бытие и сущее (τὸ εἶναι καὶ τὸ ὄν) означает, что в указанных выше случаях бытия одно существует в возможности (δυνάμει), другое – в действительности (ἐντελεχείᾳ)»⁴¹⁷.

И это есть анализ четырех базовых смыслов, которые глагол *быть* имеет в греческом языке ко времени Аристотеля и в его системе⁴¹⁸. Однако Кан оговаривается, что ни само использование Аристотелем его схемы, ни обычное использование глагола не может понудить Аристотеля приписать глаголу именно тот смысл, который мы зовем экзистенциальным, поскольку все четыре примера Аристотеля дают нам только предикативное использование и не отвечают на вопрос «что есть»?⁴¹⁹ Т.е. в данном – абсолютном⁴²⁰ – смысле такому употреблению может соответствовать разве что аристотелевское *ousia* или *ti esti*, о котором сказывается все остальное и само по себе которое есть как бы непознаваемое, т.е. субстанция, единичная вещь, непознаваемый носитель всех качеств, определение которого в соответствии с родо-видовым признаком есть лишь далекое от совершенства приближение хоть к какому-то познанию вещи.

⁴¹⁶ Ibid.P.21.

⁴¹⁷ Мета., 1017 a5 – 1017b5

⁴¹⁸ Kahn Ch. Op.cit. P.21.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Под абсолютным смыслом глагола быть мы понимаем в данном случае то же, что и Кан, а именно: «некое общее подтверждение положения дела, которое обстоит конкретным образом «what is so» и действительно имеет место быть «what is the case» (ibid.P.22).

Кан приводит еще один пример бреши между греческим понятием бытия и нашим понятием существования – это высказывание Протагора о *человеке-мере*, толкуя которое и принимая во внимание последующий пример с ветром из *Теэтета*, он говорит буквально следующее: «Даже если бы Платон неправильно понял Протагора, его интерпретация показала бы, что для греческого философа смысл строгого использования глагола *быть* в абсолютных конструкциях не является с необходимостью экзистенциальным... Экзистенциальное использование, например, для подтверждения такого высказывания, что «существуют только атомы и пустота» было бы тогда включено в качестве особого случая в общее, основанное на фактах, утверждение, которое предполагается протагоровским положением *hos esti*. Поскольку, если человек – мера всех вещей, «которые суть так или иначе», значит он есть и мера существованию или не существованию атомов, равно как он есть мера наличия холода или не наличия холода в ветре»⁴²¹. От себя добавим - равно как он есть и мера существования или не существования богов. Для грека помыслено и постигнуто, как мы уже говорили выше, может быть лишь то, что существует на самом деле: факт, ситуация, отношения, но не частный объект как таковой; для нас же более онтологичными являются не отношения или утверждения, но, наоборот, дискретные частности – личности, существа или вещи, из которых уже выводятся факты и отношения, - и это есть основное различие между греческим пониманием бытия и нашим пониманием существования⁴²². Так или иначе, по мнению Кана, в сентенции Протагора

⁴²¹ Ibid.P.22.

⁴²² Ср. *ibid.* 36. Здесь следует выделять локативное использование *быть* как быть где-то. Такое использование, разумеется, приводит уже к сближению с использованием *быть*, близким к современному экзистенциальному смыслу: *быть* значит быть где-то и быть какой-то единичной вещью. По мнению Кана, одной из причин, приведших к путанице между возможными способами использования быть стало отсутствие дефиниции между εἶναι и ὄν (Р.37). Следует отметить, что, начиная с Аристотеля, в качестве логического глагола связки начинает использовать не εἶναι, но ὑπάρχει, что в литературе Vв. до н.э. использовалось как: *находиться в начале, быть возможным, быть доступным, иметься в распоряжении, выпасть на долю* и т.д., т.е. чем-то таким, что случается и имеет место быть. Аристотель пишет, что τὸ Α τῶ Β ὑπάρχει, т.е. А присуще Б (1-я Аналитика 15-20). К эпохе позднего эллинизма у скептиков ὑπάρχει станет синонимом εἶναι как существования, когда, к примеру, Секст Эмпирик будет рассуждать о существовании богов (Adv.Phys.I, 2.). Таким образом, как отмечает Кан, «различие между тем, что есть вещь и тем, существует ли она, впервые было выражено во второй Аналитике, но полностью разработано только в эллинистической дискуссии касательно человеческого знания и природы и существования Бога»(Kahn Ch.On the terminology of Copula and Existence// Essays on Being, Oxford, 2009. P.58.)

мы имеем первый сохранившийся случай «технического» использования глагола *быть* в качестве предиката существования⁴²³, и что вопрос существования здесь четко отделяется от того, что впоследствии превратится в вопрос о сущности и будет выражаться как οὐθ' ὀλοῖοι εἰσι ἰδέαν, где εἰσι будет играть уже роль связки.⁴²⁴ Поэтому может быть именно здесь, в этом высказывании о богах, содержится то зерно, из которого вплоть до наших времен будет расти не увядая древо дихотомии существования и сущности. Приведем еще один пример, который приводит и Кан в своей книге, сопоставимый по времени с высказыванием Протагора и принадлежащий Гиппократу или кому-то из его учеников:⁴²⁵

οἱ ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες δυσσεβεῖν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι νομίζειν οὔτε ἰσχύειν οὐδέν

«мне кажется, что те, кои занимаются этими делами [гадания, магия, вызов засухи и дождей и т.д. – *Г.Р.*], суть поистине нечестивы, ибо они или вовсе не верят в бытие богов, или полагают, что если и есть боги, то они ничего не могут и совершенно бессильны».⁴²⁶ Этот пример, разумеется, приведен лишь для того, чтобы показать синтаксическое сходство обоих высказываний, но отнюдь не смысловое. Можно утверждать, что способ, которым Протагор выражает сомнение касательно богов, с лингвистической точки зрения, стал распространяться во второй половине 5в., и вполне возможно, что именно великий софист стал его инициатором.

⁴²³ Несмотря на все уважение к титаническому труду, проделанному Каном, Керферд, тем не менее, не согласен с ним по этому вопросу. «Меня не убеждает такой вывод. Единственный более или менее строгий вывод, который можно сделать из высказывания Протагора, - отмечает Керферд, - это то, что он выразил такой взгляд, согласно которому раскрыть природу божества невозможно, и такой вариант скептицизма не является ни исключительным, ни оскорбительным, как минимум, для мнения образованных людей второй половины Vв. до н.э. (Kerferd G.V. Op.cit. P.167.)». Керферд, как кажется, не верит в то, что через скрупулезный филологический анализ, проделанный Каном, можно дать однозначный ответ на этот вопрос.

⁴²⁴ Kahn.Ch.H. The Verb "Be" in Ancient Greek. Dordrecht: D.Riedel,1973. P.302. Эпикур говорит: «θεοὶ μὲν γὰρ εἰσιν. ἐναργῆς δὲ ἐστὶν αὐτῶν ἡ γνῶσις» - «ибо, с одной стороны, боги существуют, с другой же - знание о них является совершенно очевидным(DL.X,123.- Пер.наш)». В первом предложении *быть* употреблено в смысле *существовать*, во втором – как связка.

⁴²⁵ Греческий текст цит по: Kahn.Ch.H. The Verb "Be" in Ancient Greek. Dordrecht: D.Riedel,1973.P.302.

⁴²⁶ Гиппократ. О священной болезни// Гиппократ. Избранные книги. Пер. В.И. Руднева. М, 1936. С.498.

Интересно отметить, что еще раньше, чем в Греции, мы встречаем аналогичный скептицизм в Индии, в *Rigvede* в 8-ой Мандале в 100-ом гимне к Индре:

«Стремясь к награде, вознесите хорошенько хвалу
Для Индры, истинную, если истинная существует(*yadi satyam asti*)!
Нет Индры (*nendro astiti*), – некоторые так говорят.
Кто видел его? Кого мы будем прославлять?

Вот я есть (*ayamasmi*), о певец, смотри здесь на меня!».⁴²⁷

Кан, приводя этот пассаж в своей книге, ссылается на Дельбрука (Delbruk), который полагает, что это древнейший пример использования *es- в индоевропейских языках, т.е. как корня, говорящего о существовании, «но если греческие параллели заслуживают доверия, - отмечает Кан, - то мы имеем здесь дело не с доисторическим типом предложения, но, в общем, с новой формой выражения, отражающей культурное развитие, имеющее место в различных религиозных традициях в разное время. Было бы, к примеру, очень интересно узнать, когда литература Ближнего Востока впервые записала мысли безумца, сказавшего в своем сердце «Нет Бога»»⁴²⁸.

⁴²⁷ Пер. Елезаренковой Т.Я.

⁴²⁸ Kahn.Ch.H. The Verb “Be” in Ancient Greek. Dordrecht: D.Riedel.1973.P.304.

§6. Природа языка. Перечитывая диалог *Кратил*

Диалог *Кратил*, по общему мнению, является весьма загадочным в творчестве Платона⁴²⁹. Отмечая важность диалога для истории лингвистики, нужно признать, что он не является попыткой создать этимологию в современном понимании и уж тем более не претендует на роль систематического источника по изучению языка как такового⁴³⁰. На первый взгляд может показаться, что диалог посвящен *природе* языка, но, как заметил в свое время профессор Тейлор, «действительной целью диалога – если только он имеет какую-то цель помимо сохранения образа Сократа в его наиболее воодушевленном состоянии – должна быть признана не рассмотрение *истоков* (курсив авт.- Г.Р.) языка, но его использование и функционирование»⁴³¹. По мнению профессора Сидли, конечной целью диалога для Платона было показать, почему в конфронтации подходов двух своих воспитателей – Кратила и Сократа, подход последнего имеет очевидное преимущество⁴³². Эти цели вписываются в более общую канву диалога, а именно – установление и выявление *правильности имен* (ὀνομάτων ὀρθότητος)⁴³³, что было заботой не только Протагора, но и софистов в целом⁴³⁴. Оставив в стороне чудесные этимологии Сократа, «которые являются скорее креативными, нежели правдоподобными»⁴³⁵, и отметив лишь, что в них Сократ следует отчасти поэтической традиции, отчасти же современным ему мыслителям,⁴³⁶ обратимся к краткой характеристике

⁴²⁹ Это связано хотя бы с тем, что доподлинно неизвестно, когда Платон написал этот диалог. Так, Д.Сидли, задаваясь вопросом, к какому периоду в творчестве Платона отнести *Кратил*, сам себе отвечает – ни к какому. Он отмечает, что вторая или еще более поздняя редакция диалога, которой мы обладаем, включила в себя изменения, сделанные Платоном уже ближе к старости (Sedley D. Plato's Cratylus. Cambr., 2003. Pp.7-14.).

⁴³⁰ C. C. de Jonge, J. M. van Ophuijsen. Greek Philosophers on Language//A Companion to The Ancient Greek Language. Ed. by Egbert J. Bakker. Blackwell Publishing, 2010. P.492.

⁴³¹ Taylor A.E. Plato. The Man and His Work. London, 1937. P.78.

⁴³² Sedley D. Plato's Cratylus. Cambr., 2003. P.23.

⁴³³ Guthrie W. The Sophists. Cambr., 1971.P.206.

⁴³⁴ Крат., 391c, 391b, 384b; Евтидем 277e.

⁴³⁵ C. C. de Jonge, J. M. van Ophuijsen. Greek Philosophers on Language//A Companion to The Ancient Greek Language. Ed. by Egbert J. Bakker. Blackwell Publishing 2010.P.491.

⁴³⁶ Ibid.

взглядов участников диалога и выделим те аспекты, которые для нас наиболее интересны – взгляды Протагора.

В диалоге присутствуют три героя: Сократ, последователь Гераклита Кратил⁴³⁷ и брат мецената софистов Каллия Гермоген. Время действия – вскоре после начала Архидамовой войны⁴³⁸, открывшей собой губительную для всей Греции, жестокую двадцатилетнюю Пелопонесскую войну. Кратил полагает, что от природы каждой вещи соответствует некое природное имя, одинаковое как для греков, так и для варваров и отличное от того имени, каким по общему признанию и соглашению называются те или иные вещи⁴³⁹, следовательно, «кто знает имена, тот знает и вещи».⁴⁴⁰ Уже здесь мы сталкиваемся с серьезным затруднением: как согласовать текучесть, которой Кратил, будучи последователем Гераклита, вполне предан, с природным и фиксированным именем, соответствующим природе вещи, постоянно в этой самой текучести находящейся? Сидли предлагает такой ответ: «текучесть сама является *природой* (курсив мой – *Г.Р.*) поименованных вещей и их имена приспособлены таким образом, чтобы саму эту текучесть схватывать и описывать»⁴⁴¹.

Сократ считает, что поскольку «имена – это изображения вещей»,⁴⁴² постольку вещи лучше изучать не из подобий, но из их самих,⁴⁴³ однако, если

⁴³⁷ Это тот самый Кратил, с которым, по словам Аристотеля, смолodu сблизился Платон (Мета., 987a 30), и который, под конец придя к выводу, что в реку не войти и единожды, молчал - поскольку вообще ничего невозможно высказывать - и только двигал пальцем(1010a 15).

⁴³⁸ Taylor A.E. Op.cit.P.76. Тейлор признается, что время действия диалога трудно определить точно. Однако, ссылаясь на пассаж 433a-b, где Сократ говорит, что не хочет быть похожим на жителей Эгины, поздней ночью обходящих дорогу, Тейлор связывает его с военной оккупацией острова афинянами в 431г. и делает предположении, что беседа могла состояться немного позже, накануне Архидамовой войны. Уже в наше время Д. Сидли (Sedley), соглашаясь с трудностью в отношении даты диалога, ссылается на Аллана (Allan), который указывал время действия 399г до н.э. Аллан делает такой вывод на основании указания Сократа о том, что на чудесные этимологии его вдохновил Евтифрон, с которым он повстречался утром (Крат.,396 d-e) в день, когда его вызвал в суд Мелет(Евт., 16 e). Так или иначе, против этого можно возразить, поскольку в диалоге Евтифрон вообще нет речи об этимологиях. Сам Сидли предполагает, что поскольку до увлеченности Сократом в жизни Платона был длинный период увлеченности Кратилом (Мета.,987a 32; DL III, 6), то время действия беседы могло произойти «как минимум за десятилетие до смерти Сократа...(Sedley D. Op.cit. P.3. n.5.)».

⁴³⁹ Крат., 383 a-b

⁴⁴⁰ 435 d

⁴⁴¹ Sedley D. Op.cit. P.20. В примечании (ibid. n.47) Сидли указывает, что вопрос отношения текучей природы вещи и ее фиксированного имени в *Кратиле* был поставлен Кирком (Kirk) в 1951г.

⁴⁴² 439a

«все вещи меняются и ничто не остается на месте»⁴⁴⁴, то знание, будучи чем-то постоянным, должно иметь перед своим взором нечто такое же устойчивое и постоянное⁴⁴⁵. Напрямую об идеях, как кажется, Сократ здесь не говорит, однако, становится очевидным, что именно идеи он имеет в виду, задав перспективу дальнейшему движению мысли уже вне диалога. Поэтому, как пишет Гатри, «в сознании читателя семя уже посеяно».⁴⁴⁶ Что же до Гермогена, чьи взгляды нас здесь наиболее интересуют, то он полагает, что правильность имен есть не что иное, как *договор* и *соглашение* (συνθήκη καὶ ὁμολογία),⁴⁴⁷ и «какое имя кто чему-либо установит, такое и будет правильным»⁴⁴⁸. Такая позиция в современной философии языка называется позицией Шалтая-Болтая⁴⁴⁹. И хотя Гермоген стесняется открыто сказать, что эта его позиция насквозь является софистической, он, тем не менее,

⁴⁴³ 439b

⁴⁴⁴ 440a

⁴⁴⁵ 440c. Позиция Сократа по отношению к невозможности удовлетвориться языком в процессе познания, как кажется, близка позиции Демокрита. Демокрит считает, что слова представляют собой лишь тени реальности (DK B145), поскольку в языке существует четыре фундаментальных затруднения: 1. Омонимия или полисемия. 2. Синонимия. 3. Изменения имен или метонимия. 4. Отсутствие определенных и однозначных имен в отношении вещи (ὀνόμαζον). Все это указывает на то, что между вещами и словами нет прямого отношения (DK 68 B26), следовательно, язык носит конвенциональный характер, и в этом Демокрит сходится с общим мнением софистов в отношении языка. Разница лишь в том, что софисты, не помышляя об абсолютном познании, удовлетворяются сферой мнения, для которой язык вполне подходит, Демокрит же не может довольствоваться мнением: он отказывается от относительной истины и продолжает утверждать, что существует абсолютная Истина, недоступная нам, поскольку эта «Истина находится на дне (DK B117)» (См.: С. С. de Jonge, J. M. van Ophuijsen. *Greek Philosophers on Language // A Companion to The Ancient Greek Language*. Ed. by Egbert J. Bakker. Blackwell Publishing, 2010. Pp.487-488; Lopez Eire A. *Rhetoric and Language // A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. Pp.338-339).

⁴⁴⁶ Guthrie W. *The Sophists*. Cambr., 1971. P.209.

⁴⁴⁷ Крат., 384d

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ Zilioli U. *Op.cit.* P.55. Легендарный пассаж о Humpty Dumpty или Шалтае - Болтае выглядит следующим образом:

-...это говорит о том, что триста шестьдесят четыре дня ты можешь получать подарки на день нерождения.

- Очевидно, - сказала Алиса.

- И только *один* день для подарков на день рождения, понимаешь. Так что слава тебе!

- Я как- то не понимаю, что вы имеете в виду под «славой», - сказала Алиса.

Шалтай Болтай презрительно улыбнулся.

- Разумеется, ты не понимаешь, пока я не скажу тебе. Я имел в виду, что «для тебя это отличный сногшибательный довод!».

- Но «слава» вовсе не означает «отличный сногшибательный довод», - возразила Алиса

- Когда я пользуюсь словом, - Шолтай Болтай ответил скорее насмешливо, - оно значит ровно то, что я выбираю ему в качестве значения, - ни больше ни меньше.

- Вопрос заключается в том, - сказала Алиса, - *можете* ли вы сделать так, чтобы слова означали такое множество различных вещей.

- Вопрос заключается в том, - сказал Шолтай-Болтай, - кому из нас быть хозяином, вот и все. (Carrol L. *Through the Looking Glass*. Ch.6. Перевод наш, курсивы автора. – Г.Р.).

неохотно признает, что в поисках выхода, он чуть было не пришел к тому, чему учит Протагор.⁴⁵⁰ Так чему же учит Протагор?

В *Федре* Сократ намекает, что Протагор изобрел «какое-то учение о правильности речи (ὀρθοέπεια)... и много еще хороших вещей».⁴⁵¹ Аристотель говорит, что он «разделял роды имен на мужские, женские и средние»⁴⁵², закладывая т.о. основы будущей грамматики. Согласно Диогену Лаэртскому, он «первый стал различать времена глагола и точно выражать время действия»⁴⁵³, а также «он выделил четыре вида речи – пожелание, вопрос, ответ и приказ (другие выделяют их семь: рассказ, вопрос, ответ, приказ, сообщение, пожелание, обращение), назвав их основами речи».⁴⁵⁴ Касательно «других», которые выделяли семь видов речи, имеется определенная сложность. Дело в том, что греческий текст выглядит следующим образом: «οἱ δὲ εἰς ἑπτὰ, διήγησιν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, ἀπαγγελίαν, εὐχολήν, κληῖσιν, οὓς καὶ πυθμένας εἶπε λόγων». Т.е. можно понять и так: «другие[утверждают], что на семь[видов разделил Протагор речь] – рассказ, вопрос, ответ, приказ, сообщение, пожелание, обращение, назвав их основами речи. Гатри, к примеру, в своих *Софистах*, когда говорит о Протагоре, пишет, что «Протагор...был первым, кто разделил речь на четыре основных вида: просьба (или пожелание), вопрос, ответ, приказание; или, согласно другим авторитетам, на семь...»⁴⁵⁵. Следовательно, получается, что это не «другие» выделили семь видов речи, а Протагор *согласно другим*. Однако в ссылке Гатри пишет, что «Его (Диогена – Р.Г.) слова могут означать, что другие, не Протагор, различают на семь видов, и именно так переводит Хикс»⁴⁵⁶. Хикс, как и в случае отечественного перевода Гаспарова,

⁴⁵⁰ 386a

⁴⁵¹ Федр., 267c

⁴⁵² Rhet., 1407b 7

⁴⁵³ Диоген Лаэртский. Указ. Соч., IX, 52.

⁴⁵⁴ Там же. 53-54.

⁴⁵⁵ Guthrie W. The Sophists. Cambr., 1971. P.220. Можно сюда добавить, что четырем видам речи соответствуют наклонения глагола – оптатив, индикатив и императив.

⁴⁵⁶ Ibid. n.2.

говорит о «других»⁴⁵⁷ как о тех, кто разделял речь на семь видов. Однако далее в том же примечании Гатри отмечает, что «этот второй список (т.е. список из семи видов речи – *Р.Г.*) выглядит сомнительно, и сложно обнаружить, на каких основаниях в столь общей классификации *διήγησις* был отделен от *ἀπλαγγελία*. К сожалению, у нас нет более близких современных авторитетов»⁴⁵⁸. Майкл О'Брайен, в ставшем уже классическом в англоязычной истории философии собрании текстов старших софистов под ред. Розамонд Кент Спраг, переводит это место как «согласно другим, он (Протагор – *Г.Р.*) признавал семь...»⁴⁵⁹. Джон Диллон и Таня Джерджил тоже считают, что это Протагор разделял семь видов речи, а не «другие»⁴⁶⁰. Маковельский в *Софистах* считает, что это «другие ...делят на семь видов...».⁴⁶¹ В любом случае, кто эти другие по именам, узнать едва ли возможно, но можно сделать предположение: 1.«Другие» – это могут быть те авторы, на которых ссылается Диоген, говоря о Протагоре, – Тимон, Филохор, Артемидор, Дион, Аполлодор, Гераклид Понтийский, Евполид, Фаворин. 2. Либо это могут быть какие-нибудь ораторы или грамматики, о которых Диоген читал у вышеперечисленных авторов, но имена которых не счел нужным упомянуть. Вопрос этот в любом случае дискуссионный и едва ли разрешим – ввиду отсутствия дополнительных источников - в ближайшее время, если разрешим вообще.

Но это, скажем так, техническая сторона дела и вопрос исторической точности, касательно же философской стороны диалога *Кратил* важно то, что мы здесь снова встречаем доктрину о *Человеке – Мере*⁴⁶², выраженную

⁴⁵⁷ Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. by R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925).

⁴⁵⁸ Guthrie W. *Op.cit.*P.220.n.2.

⁴⁵⁹ O'Brien M.J. *Protagoras/The Older Sophists*. Ed. by R.K. Sprague. S.Carol., 1971.P.5.

⁴⁶⁰ Dillon J, T.Gergel. *Op.cit.*P.36.

⁴⁶¹ Маковельский А. *Софисты*. Баку. 1940. С.6.

⁴⁶² Крат., 386а

буквально в тех же словах, что и в *Теэтете*, и означающую, «что сущности вещей для каждого человека особые(ἰδίᾳ ἐκάστῳ)». ⁴⁶³

В *Теэтете* 154 а 1-3, когда Сократ говорит о восприятии цвета, что цвет не существует самостоятельно, но рождается между (μεταξύ) воспринимающим и воспринятым, он использует то же словосочетание ἰδίᾳ ἐκάστῳ - для каждого особенное, т.е. цвет каждому является особенным образом. В *Кратиле* это словосочетание также призвано обозначить связь между воспринимающим и воспринимаемым, однако не замыкаясь на уровне восприятия, а переходя на иной - онтологический уровень: «Воспринимаемая сущность воспринятого объекта, - отмечает Цилиоли, - т.о. явно представлена как зависящая от воспринимающего субъекта». ⁴⁶⁴ И в этом заключается позиция онтологического релятивизма, который так или иначе связан с относительностью чувственного восприятия, которая, в свою очередь, может зависеть от доктрины текучести, однако, в отличие от *Теэтета*, Платон в *Кратиле* не приписывает Протагору приверженности к последней, хотя и становится вполне очевидным, что, согласно Платону, Протагор – сторонник онтологического релятивизма и онтологической неопределимости вещи ⁴⁶⁵.

Сократ противопоставляет Протагору свое видение бытия вещи, когда говорит, что «сами вещи имеют некую собственную устойчивую сущность безотносительно к нам и независимо от нас и не по прихоти нашего воображения их влечет то туда, то сюда, но они возникают сами по себе, соответственно своей сущности» ⁴⁶⁶. Из всего сказанного мы получаем два альтернативных онтологических видения мира ⁴⁶⁷. Один путь – путь Платона, объективный путь – говорит, что вещь существует независимо от нас

⁴⁶³ 385e

⁴⁶⁴ Zilioli U. Op.cit.P.57.

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ 386 e

⁴⁶⁷ Можно, конечно, попытаться выделить отдельно еще и путь самого Кратила как сторонника текучести, но, как кажется, этот путь *mutatis mutandis* может быть включен в путь Протагора.

сообразно своей природе или сущности⁴⁶⁸. Другой путь – путь Протагора – утверждает, (а) что вещи не имеют самостоятельной сущности, или, что то же самое, имеют множество сущностей, поскольку существуют только в отношении к воспринимающему субъекту – и это есть *онтологический релятивизм*, и(б) что вещи могут быть определены только сообразно отношению вещи к воспринимающему субъекту и никогда сообразно своей – пусть и относительной – сущности, – и в этом будет заключаться *онтологическая неопределимость*⁴⁶⁹.

Возвращаясь из онтологии обратно в сферу языка, отметим, что позиции Кратила и Гермогена по отношению к именам вещей комментаторы называют *лингвистическим натурализмом* и *лингвистическим конвенционализмом* соответственно⁴⁷⁰. С этой точки зрения позицию Сократа можно было бы обозначить как *лингвистический идеализм*, когда слово – хорошо или плохо – отражает некоторую идею, лежащую в основе вещи, и творец имен, который крайне редко объявляется среди людей, именуя вещи, обращался не к последним – поскольку они текучи и неуловимы, – но к неизменным сущностям – идеям⁴⁷¹.

Давайте теперь попробуем перенестись на две тысячи четыреста лет вперед и посмотреть, что изменилось с тех пор, когда Сократ, Кратил и Гермоген сидели на досуге и разбирали то, *как* работает язык. Что изменилось за это время в отношении между словами и вещами?

Появилась теория языка, называемая *структурная лингвистика*, согласно которой любой знак – и языковой знак в этом отношении не исключение –

⁴⁶⁸ Это то, что Аристотель скажет о вещах, которые существуют αὐτὰ καθ' αὐτά – сами по себе. (Мета., 1011a 18).

⁴⁶⁹ Zilioli U. Op.cit. P. 58.

⁴⁷⁰ Sedley D. Op.cit. P.3. Сидли указывает, что эта терминология была введена в оборот Крецманом (Kretzmann) в 1971г. Норман Крецман (1928-1998 гг.) был профессором философии в Университете Корнелла (Cornell University) в Нью-Йорке и специализировался в области средневековой философии и философии религии.

⁴⁷¹ Крат., 390a

имеет как минимум⁴⁷² двойственную природу. «Языковой знак связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ»⁴⁷³. Для удобства работы, в лингвистике *понятие* и *акустический образ* были заменены Ф. де Соссюром на *означаемое* и *означающее* соответственно. И так, что же происходит, когда в наше ухо вторгается акустический образ какого-либо понятия, например звучание слова *дерево*. В нашем сознании мгновенно рождается понятие *дерево*, которое каким-то образом соотнесено с классом предметов, именуемых *деревьями*. Другими словами, происходит ассоциация означающего (акустического образа) с означаемым (понятием, представлением и т.д.), которая образует отношение *сигнификации*, в отличие от логического отношения знака с экстралингвистической реальностью, т.е. вещью, образующего *референцию*⁴⁷⁴. Очевидно, что языковым знаком может выступать не только отдельное слово, какая-либо фонема (например, «Ой!»), но и целые предложения и тексты. К этому всему добавляются такие понятия как *смысл* и *значение*. Отношение между смыслом и значением весьма сложное и не всегда подобная дефиниция необходима. Например, такой авторитетный логик, как Фреге, в известной статье, которая так и называется *Смысл и значение*, следующим образом разделяет эти понятия: «Значением собственного имени, - говорит Фреге, - является сам предмет, который мы обозначаем этим именем; представление, которое мы при этом имеем, полностью субъективно; между ними лежит смысл, который хотя и не столь субъективен, как представление, но все-таки не является и самим предметом».⁴⁷⁵ Т.о., если мы берем какое-либо предложение, например,

⁴⁷² Сомнение связано с тем, что двойственная природа знака, как об этом говорит Соссюр, выглядит неудовлетворительно. Нужен третий аспект знака – его соотнесенность с вещью, т.е. извечная проблема референта как денотата или *adaequatio intellectus et rei*. Если не учитывать этот аспект, то остается непонятным откуда берутся понятия.

⁴⁷³ Соссюр де, Ф. Труды по языкознанию. М, 1977. С.99.

⁴⁷⁴ На самом деле, представляется проблемой, что вызывает в сознании акустический образ – понятие или представление, или определение. Производить дефиницию этих мыслительных актов – не тема данной работы. На наш взгляд, пожалуй, первое, что зарождается в сознании при восприятии звука, – это смутное визуальное представление. Ср.: «Произнесение слова подобно нажатию клавиши на клавиатуре представлений».(Витгенштейн Л. Философские исследования. §6)

⁴⁷⁵ Фреге Г. Смысл и значение. <http://philosophy.ru/library/frege/02.html>

«Колесничьи бега по глади морской», то, по Фреге, это не совсем бессмысленное предложение, т.е. оно несет определенную информацию, а вот со *значением*, если следовать логике Фреге, у этого предложения явная беда, ибо «даже если понимается некоторый смысл, это еще не обеспечивает наличие значения», поскольку «... значением предложения является его *истинностное значение*. Под истинностным значением предложения я понимаю то обстоятельство,- говорит Фреге, - что оно является истинным или ложным. Других истинностных значений нет»⁴⁷⁶. А «тот, кто не признает некоторого значения, не может ни утверждать, ни отрицать наличие у него какого-либо предиката»⁴⁷⁷, - т.е. об этом нечего сказать. И еще: «мысль теряет для нас всякую ценность, как только мы узнаем, что какая-нибудь из ее частей не имеет значения»⁴⁷⁸, т.е. не может быть исследована с точки зрения истинности и ложности. Таким образом, мы вынуждены признать, что если нам кто-нибудь начнет говорить: «Гнев богиня воспой Ахиллеса, Пелеева сына,/ Грозный, который ахеенам тысячи бедствий содеял», мы должны будем ответить: «О чем вы, собственно, хотите нам сообщить? Ведь то, что вы сказали ни целиком, ни частично, не может быть исследовано с точки зрения истинности или ложности, поскольку последние возникают из имеющихся или отсутствующих денотаций, и хотя то, что вы сказали и не бессмыслица, но значения для нас не имеет никакого». Так ли все это на самом деле? Может быть кое-какое значение у всего этого есть?

Безусловно есть, если обратиться к другой и, как кажется, более гибкой теории. Мы имеем в виду «Антиплатоновскую идею "языковой игры", в известной мере возрождавшую представления и практику софистов»⁴⁷⁹. Языковые игры «представляют собой образцы речевой практики, единства *мысли-слова-дела*, а также *обстоятельств*, при которых все это вместе

⁴⁷⁶ Там же.

⁴⁷⁷ Там же.

⁴⁷⁸ Там же.

⁴⁷⁹ Козлова М. Идея «языковых игр»//Философские идеи Л.Витгенштейна. Под ред. М.Козловой. М,1996. С.11.

взятое осуществляется, срабатывает»⁴⁸⁰. «"Языковой игрой" я буду называть, - говорит Витгенштейн, - также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен».⁴⁸¹ В условиях языковой игры, как и в любой игре, существуют свои *истинности* и *ложности*, в которых не только гневный Ахилл, но и морские бега на колесницах могут иметь конкретное значение, т.е. быть истинными, поскольку при таком взгляде на природу языка значение слова или любого другого знака вырастает из его *употребления* в той или иной игре⁴⁸². Следовательно, *значение* любого знака = способу его *употребления* в тех или иных условиях, т.е. «играх», или знаковых системах. Особенно это характерно для поэтического языка, поскольку поэзия - это тоже вариант языковой игры⁴⁸³, который сам для себя является референтом или денотатом, порождающим свой собственный художественный мир, который лишь на первый взгляд ничем не связан с «действительностью», но который в силу своей метафоричности пронизан сетью бесконечных семантических нитей с нашим повседневным, реальным, научным миром, ибо оба этих мира – поэтический и реальный – имеют единую точку схождения – язык, и «перенесение из одной сферы в другую не только выполняет логическую функцию; оно соответствует принципиальной метафоричности самого языка»⁴⁸⁴. Что же до Фреге, то Витгенштейн по этому поводу говорит следующее: «Точка зрения Фреге, будто в каждом

⁴⁸⁰ Витгенштейн Л. Цит. по.: Козлова М. Указ. Соч. С.13.

⁴⁸¹ Витгенштейн Л. Философские исследования. §7

⁴⁸² Ср.: «Так что же обозначают слова этого языка? Как выявить, что они обозначают, если не по способу их употребления?(Там же §10)».

⁴⁸³ Рикер П. Метафорический процесс как познание воображение и ощущение//Теория Метафоры. Под. ред. Н. Арутюновой. М,1990. С.447.

⁴⁸⁴ Гадамер Г. Истина и Метод. М,1988. С.499. Эта известная цитата Гадамера на самом деле говорит не о различии мира поэзии и реальности. В своей книге Гадамер, описывая деятельность приемника Платона Спевсиппа, говорит, что «сходное по аналогии, которое всюду отыскивал Спевсипп,— соответствия типа: что для птиц крылья, то для рыб плавники,— служит определению понятий потому, что подобные соответствия представляют собой вместе с тем один из важнейших принципов словообразования, осуществляемого самим языком»(Там же). Вполне справедливо экстраполировать цитату насчет принципиальной метафоричности языка не только на феномены, данные в «реальном» мире, как в случае со Спевсиппом, но и на весь мир языка в целом, к тому же сам Гадамер буквально в следующей строке продолжает: «Известная стилистическая фигура метафоры есть лишь риторический оборот этого всеобщего, одновременно языкового и логического принципа».

утверждении заложено предположение о существовании того, что утверждается, по сути, основывается на имеющейся в нашем языке возможности записать каждое утвердительное предложение в следующей форме: "Утверждается, что происходит то-то". Но выражение "Что происходит то-то" ведь не является предложением нашего языка, оно еще не ход в языковой игре. И если вместо "Утверждается, что..." я пишу "Утверждается: происходит то-то", то слово "утверждается" просто излишне».⁴⁸⁵

Выше мы бегло коснулись того, как обстоят дела с внутренней структурой языкового знака, но осталась нерешенной и непонятой одна проблема – отношение знака к самим вещам, т.е. процесс *наименования* – то, о чем, собственно, и говорят участники диалога *Кратил*. В вышеприведенной фразе Соссюр говорит, что связь двух аспектов знака – означающего и означаемого – произвольна, понимая под последней тот факт, что «понятие сестра не связано никаким внутренним отношением с последовательностью звуков *sœur*, служащей во французском языке ее означающим»⁴⁸⁶. Здесь имеется в виду не «вещь – сестра»⁴⁸⁷, но понятие сестры, однако куда же снова подевалась вещь? Ведь понятие, существующее в нашем сознании, не тождественно вещи. Э. Бенвенист пишет, что в рассуждения Соссюра «вкрадывается ошибка по причине бессознательного и неявного обращения к третьему термину....Этот третий термин – сам предмет, реальность»⁴⁸⁸, которую Соссюр игнорирует⁴⁸⁹. А делает он это потому, что для него принципиально понятие *значимости* любого языкового знака. Значимость же относительна, относительна не реальности – с последней она, по ходу, вообще не имеет дел, – а любой другой значимости. Значимость – это та *роль*, которую знак играет в языковой системе, и роль у него одна и

⁴⁸⁵ Витгенштейн Л. Философские исследования. §.22.

⁴⁸⁶ Соссюр Ф. Указ. Соч. Сс.100-101.

⁴⁸⁷ Слово – гибрид является изобретением автора данной работы.

⁴⁸⁸ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М, 1974. С. 91.

⁴⁸⁹ Бенвенист склонен приписать эту невнимательность к вещи релятивизму конца XIX в и «той форме философского мышления, которой является сравнительное познание(Там же. С.91-92)».

единственная – *не быть* тем, чем является другой знак, ибо «в языке нет ничего кроме *различий* (курсив авт. –Г.Р.)». ⁴⁹⁰

В то же самое время, когда жил и трудился Соссюр, на другом конце света, в Америке, жил и трудился другой видный деятель философии прагматизма и основатель семиотики – Чарльз Пирс, который разработал свой подход в исследовании отношений между вещами, словами и понятиями. Не будет преувеличением сказать, что его семиотика – вещь чрезвычайно сложная и крайне запутанная. Поэтому здесь мы ограничимся только самыми яркими его положениями, которые, на наш взгляд, могут помочь приблизиться к пониманию проблематики *Кратила*.

Семиотика Пирса имеет тройственную структуру: *grammatica speculativa*, как у Дунса Скотта, или чистая грамматика – «ее задача, -говорит Пирс, - установить, что должно быть истинным в отношении репрезентантов, используемых каждым научным разумом для того, чтобы они могли воплощать какое-то *значение*(курсив авт.)» ⁴⁹¹. Далее, *логика* – «наука об условиях истинности репрезентаций» ⁴⁹², и затем идет то, что Пирс называет *чистой риторикой*, задача которой «состоит в установлении тех законов, в соответствии с которыми в каждом научном разуме один знак порождает другой знак, и в частности, одна мысль производит другую» ⁴⁹³. Все эти науки связаны с тем, что Пирс понимает под знаками, а понимает он под ними вот что: минуя его десять разновидностей знаков, все из которых здесь нет смысла перечислять и описывать, дадим общее определение знака. Итак, *знак*, -говорит Пирс,- это «нечто, что определяет что-то другое (свою *интерпретанту*) к тому, чтобы это что-то тем же самым образом, что и оно само, относилось к некоторому объекту, к которому оно само относится (к своему *объекту*)», причем интерпретанта, в свою очередь, становится знаком,

490 Соссюр Ф. Указ. Соч. С.152.

491 Пирс Ч. Избранные философские произведения. Изд. ЛОГОС. М, 2000. Сс.177-178.

492 Там же. С.178.

493 Там же.

и т.д. *ad infinitum* (везде курсив авт. -Г.Р.).⁴⁹⁴ Нетрудно догадаться, что у Пирса из знаков состоит буквально все. Рассмотрим определение внимательнее: Есть (1) знак, (2) интерпретанта (толкование), ограниченное знаком, (3) некоторый объект («вещь»), к которому относится как знак, так и его (знака) интерпретанта. Далее интерпретанта сама превращается в знак, нуждающийся в толковании, и так до бесконечности. Происходит процесс постоянного умножения знаков. Здесь проявляется триадическая структура Пирсовой семиотики в отличие от вышерассмотренной диадической лингвистики Соссюра. Появилась долгожданная «вещь», или объект. Что же дальше? Далее Пирс говорит, что «самым фундаментальным [разделением знаков] является разделение на *Иконы*, *Индексы* и *Символы*. (курсив авт.)». ⁴⁹⁵ «*Икона* есть знак, который обладал бы своим характерным свойством, собственно и делающим его значимым, даже если б его объект и не имел существования; такова графитовая черта, представляющая геометрическую линию». ⁴⁹⁶ «*Индекс*» как знак – это «индивидуальное второе»⁴⁹⁷, который утрачивает свое характерное свойство, делающее его знаком, если исчезает его объект, но продолжает быть знаком, если исчезает интерпретанта. Например, походка в развалку есть «индекс» того, что перед нами моряк. Дыра от пули – знак выстрела, однако она никуда не денется, если мы не будем в состоянии заключить, что выстрел (интерпретанта) стал ее причиной, однако походка вразвалку как субиндекс немислим без объекта – моряка, равно как и имя, будучи индексом, немислимо без своего носителя, поскольку в противном случае это будет напоминать улыбку чеширского кота. «Символ» как знак целиком зависит от своей интерпретации, это может быть, например, какое-нибудь высказывание, которое «значит то, что значит, только в силу того, что его понимают как имеющее именно такую

⁴⁹⁴ Там же. С.218

⁴⁹⁵ Там же. С. 201

⁴⁹⁶ Там же. С.218.

⁴⁹⁷ Там же.С.205.

значимость»⁴⁹⁸. Понятное дело, что символом может быть все что угодно – не только высказывание, но и предмет, главное для символа – это наличие интерпретанты – толкования, отсылающего к чему – то иному, вне символа находящемуся.

В итоге мы получили *знак, толкование и объект* и ни слова о том, каким образом слово как знак данного объекта *стало* знаком этого объекта. Знак связан со своей интерпретацией, оба они относятся к объекту, вещи, событию и т.д. Но где же законодатель имен, о котором говорит Платон? Похоже и вправду «этот-то из мастеров реже всего объявляется среди людей»⁴⁹⁹. Поэтому ответить на вопрос Кратила, как вещи порождают в нас слова, опять не представляется возможным. Снова пропасть между словом и вещью, снова никакой необходимости или хотя бы закономерности между словами и вещами.

Если мы обратимся к Гуссерлю, то в его семиотике знаки делятся на *оповещающие* и *обладающие значением*. Оповещение напрямую связано с *признаком*: «В этом смысле клеймо есть знак раба, флаг — знак нации. Сюда относятся вообще «метки» (Merkmale) в первичном значении слова как «характерные» свойства, предназначенные для распознавания объектов, которым они присущи»⁵⁰⁰. Нетрудно увидеть здесь параллель с тем, что Пирс называл *индексами*, когда, например, огонь является индексом пожара. Не вдаваясь в детальный разбор этой стороны знака, добавим, что под оповещениями может пониматься такие ситуации, при которых любые «предметы или положения дел, о существовании которых кто-либо обладает действительным знанием, оповещают его о существовании других определенных предметов и положений дел в том смысле, что убежденность в бытии одних переживается им как мотивация (причем сама мотивация

⁴⁹⁸ Там же. С.219.

⁴⁹⁹ Платон. Кратил.389а

⁵⁰⁰ Гуссерль Э. Исследования по феноменологии и теории познания// Логические исследования. Т.2// Избранные работы. М,2005. С.99.

остается непроясненной) убежденности в бытии или мотивация предположения бытия других»⁵⁰¹. Эта категория знаков нас здесь не очень интересует, более интересна вторая – знаки, обладающие значением, или *выражения*. Исключив из средства коммуникации мимику, жесты и все то, что можно назвать невербальным общением, Гуссерль подчеркивает, «что любая речь и любая ее часть, так же как любой в существе своем такого же рода знак, есть выражение, причем независимо от того, действительно ли произносится эта речь, т.е. направлена ли она с целью коммуникации к какой-либо другой личности, или нет».⁵⁰² Здесь речь идет о диалоге и монологе. В идеале, по Гуссерлю, выражение должно осуществлять коммуникативную функцию, когда существует двое или более собеседников, один из которых произносит членораздельную (артикулированную) речь, имея определенное намерение донести сообщение до адресата, который, рассматривая адресанта как личность, находясь с ним в едином языковом пространстве, старается это сообщение понять, т.е. общение становится возможным ввиду «корреляции между взаимосвязанными физическими и психическими переживаниями общающихся друг с другом личностей, корреляции, опосредствованной физической стороной речи»⁵⁰³. Основная коммуникативная функция языкового выражения есть т.о. *извещение*.⁵⁰⁴ Существует разница, когда слушающий получает извещение от говорящего, например, о каких-либо внутренних психических переживаниях или виденных им ранее вещах. В таком случае, переживаниями в собственном смысле слова они будут лишь для рассказчика – т.е. человека, который непосредственно *пере-жива*ет их или, во всяком случае, делал это раньше, что же до слушателя, то «относительно них он обладает не «внутренним», но «внешним» восприятием. Есть большая разница между действительным схватыванием некоторого бытия в адекватном созерцании и

⁵⁰¹ Там же. С.99-100.

⁵⁰² Там же. С.104.

⁵⁰³ Там же. С.106.

⁵⁰⁴ См: Там же. С.107.

предположительным его схватыванием на основе созерцательного, но не адекватного представления»⁵⁰⁵. В самом выражении или извещении подразумевается *значение* и *предмет* выражения, которые никогда не совпадают. Первое это то, *что* выражение «означает, или «высказывает», второе - «то, *о чем* (курсив наш – Г.Р.) оно говорит нечто»⁵⁰⁶ Т.о., значение - это та точка, в которой высказывание встречается со своим предметом, и говорить нечто осмысленное – это то же самое, что высказываться относительно какого-либо предмета, и самое главное - «при этом совершенно не играет роли, существует ли предмет, или же он фиктивен (если он вообще возможен)»⁵⁰⁷. Последнее замечание для нас важно, ибо оно освобождает нас не только от строгой онтологической привязки к истинности или ложности какого – либо высказывания, но также, как кажется, дает возможность осмысленно подойти к вообще, по сути, логически бессмысленным высказываниям, типа «деревянное железо» или «квадратный круг». Гуссерль в этом отношении вполне поддерживает точку зрения швейцарского философа и психолога Антона Марти, который говорит: ««Если бы эти слова были бессмысленными, как же мы могли бы понимать вопрос, существует ли нечто такого рода, и отвечать на него отрицательно? Даже чтобы отвергнуть существование подобных предметов, мы должны все же каким-то образом представить такую противоречивую материю»⁵⁰⁸. Проблематика, о которой говорит здесь Гуссерль, отсылает нас уже не к *Кратилу*, но к *Трактату о Небытии* Горгия, о котором речь в следующей главе. Возвращаясь же к платоновскому диалогу, мы вынуждены признать, что поскольку не существует адекватной теории, которая выявила бы необходимую связь между словами и природой вещей, постольку единственной удовлетворительной может быть принята точка зрения на эту

⁵⁰⁵ Там же. С. 108.

⁵⁰⁶ Там же. С.117.

⁵⁰⁷ Там же. С.124. Такая позиция Гуссерля, как кажется, существенно отлична от вышеприведенной позиции Фреге, согласно которой «значением предложения является его истинностное значение. Под истинностным значением предложения я понимаю то обстоятельство, что оно является истинным или ложным. Других истинностных значений нет». (Фреге Г. Смысл и значение). Позиция Гуссерля относительно значения напоминает то, что Фреге подразумевает под смыслом.

⁵⁰⁸ Цит. по: Гуссерль Э. Указ. соч. С.125.

связь как на лингвистическую конвенцию, о которой говорит структурализм и лояльные к нему теории и которая имеет всецело социальную природу. В таком случае Протагора можно рассматривать как первого мыслителя - протоструктуралиста, поставившего этот вопрос на повестку дня, а его учение о *человеке-мере* как первую и не исчерпанную до сих пор своей эвристической ценности попытку научного объяснения вышеуказанной связи.

Слова и вещи не существуют помимо людей, использующих их. Слова приобретают значение не сами по себе, где-то в «объективной» реальности, но поскольку они введены индивидом или обществом в языковой оборот. Именно в таком - «потребительском» - контексте они приобретают свое значение – т.е. соотнесение с вещами, ситуациями, состояниями, феноменами сознания, фактами науки, художественными смыслами и всем тем, что может быть поименовано словом. Но даже в этом случае только индивид или группа таковых привносят в слова их смысловую актуализацию, ибо «только говорящий или слушающий может нечто означать с помощью слова, а само по себе слово ничего означать не может...только я что-то ими (словами – *Г.Р.*) означаю»⁵⁰⁹.

⁵⁰⁹ Полани М. Личностное знание. М, 1985. Сс.256-257.

Глава 2

Горгий

Теперь мы переходим к другой значительной фигуре эпохи Первой софистики – Горгию. Рассматривая учение Протагора, мы, исходя из его теории познания, этики, онтологии, философии религии, как бы пришли к риторике, т.е. она стала конечным пунктом, к которому удалось свести все линии учения Протагора, в случае же Горгия мы находимся немного в другом положении, поскольку хоть риторика и была важна для всех софистов, однако Горгий – «единственный, чьим первоначальным интересом являлось искусство речи»⁵¹⁰. Горгий все еще находится в том в плавильном котле великой философской мысли, который стимулировал дальнейшее ее развитие и привел к рождению великих систем Платона и Аристотеля, для которых риторика встала как бы на обочину и перестала быть первичным интересом, поскольку утвердились твердые и незыблемые метафизические концепты, не нуждающиеся особо в риторике, но уж скорее в *теории* в ее исходном понимании как созерцания. Когда развитие философии вступит в фазу Второй софистики – ко времени Элия Аристида и Флавия Филострата, у которых значимость риторики подчеркивается еще гораздо сильнее, чем у «классиков» софистики, - тогда риторика, превратившись в любую форму дискурса, будет определять самую возможность существования полиса⁵¹¹. И когда Филострат определит риторике и философии место под эгидой софистики, то это и будет актом рождения Второй софистики, после которого не останется «ничего, кроме софистики».⁵¹² В этом отношении Горгий, как и Протагор, более интересен, поскольку его проблематика еще неразрывно связана с философскими вопросами этики, онтологии, познания.

⁵¹⁰ Gagarin M. Antiphon Athenian. Austin, 2002. P.23.

⁵¹¹ Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000. С. 94.

⁵¹² Там же. Сс. 183-184.

В Античности Горгий был освящен уже самой традицией риторического стиля и софистического мышления. Так, тот же Флавий Филострат уже в Шв. н.э. пишет о Горгии следующее: «Сицилия явила Горгия в Леонтинах, от которого мы ведем традицию искусства софистов, словно как от отца».⁵¹³ Этого свидетельства вполне достаточно для того, чтобы поместить Горгия в *начало* риторики⁵¹⁴. Но, опять же, это такое начало, которое исходит из риторики и в нее же возвращается, результатом чего будет то, что, рассмотрев учение Горгия, мы придем к заключению о полном господстве логоса, поскольку именно Горгий был тем, «кто раскрыл магию речи и потенциальные силы стиля»⁵¹⁵. И в самом деле, Горгий делал из языка невероятные вещи, то расширяя предложения, то сокращая их, играя с окончаниями слов, придавая им рифму, делая речь ритмизованной, жонглируя этимологиями и оперируя случайными подобиями между словами⁵¹⁶. В *Похвале Елене* речь предстает у него во всем своем величии неметрического языка, именно там (DK 11.9) он предвосхищает далекоидущий контраст между поэзией и прозой - что поэзия есть всего лишь речь, обладающая размером⁵¹⁷. К этому можно добавить, что не только для древности Горгий был во многом фундаментальным философом, но и для современности он является очень важной фигурой. Так, некоторые современные философы полагают, что прозрения Горгия касательно языка, онтологии, знания, понятия истины, предвосхитили таких мыслителей

⁵¹³ Flavius Philostratus. *Vitae soph.*, I 9,1 «Σικελία Γοργίαν ἐν Λεοντίνοις ἤνεγκεν, ἐς ὃν ἀναφέρειν ἡγάμεθα τὴν τῶν σοφιστῶν τέχνην, ὥσπερ ἐς πατέρα» (Пер.наш – Г.Р.).

⁵¹⁴ Скорее всего, под началом риторики как *техне* следовало бы понимать деятельность Коракса и Тисия, которые были учителями Горгия, но ввиду того, что от них не сохранилось каких – либо письменных свидетельств, мы можем такое начало лишь предполагать в качестве исторического факта, самими Кораксом и Тисием незадокументированного. Они разрабатывали проблему *правдоподобия* и *вероятности* в риторике. Аристотель пишет, что именно «из этого топа слагалось искусство Коракса (Rhet. 1402a 15)». Белох пишет, что «в Сиракузах Коракс и его ученик Тисий создали теорию судебного красноречия, к чему внешним поводом послужило учреждение народных судов после падения тирании (466 г.); они же издали первые учебники риторики (К.Ю.Белох. Греческая история. В 2х Т. М, 2009. Т.1., С.484.)».

⁵¹⁵ Romilly de, J. *Les Grands Sophistes dans l'Athenes de Pericles*. Editions de Fallois, 1988. P. 98.

⁵¹⁶ Bers V. *Kunstprosa: Philosophy, History, Oratory//A Companion to the Ancient Greek Language*. Ed., by Bakker E.J. Blackwell Publ., 2010, P. 461

⁵¹⁷ Ibid.P.454. Сократ в *Горгии* (502c) говорит, что, «если отнять у поэзии в целом напев (τὸ τε μέλος), ритм (τὸν ῥυθμὸν) и размер (τὸ μέτρον)», то остаток превратится в речи (λόγοι), т.е. в прозу.

современности, как Хайдеггер, Витгенштейн, Айер, Рорти, Фиш, Деррида⁵¹⁸. И это, как кажется, связано не только с озабоченностью Горгия языком, - озабоченностью, так или иначе разделяемой всем XXв. с его тотальной риторичностью, но и с тем, что сами по себе речи Горгия не могут быть сведены исключительно к области риторики как ораторского *техне*. В таком случае их действенность была бы существенно приуменьшена и с точки зрения содержания ограничивалась бы исключительно той риторической ситуацией, в которой жил софист, - его речи ставят проблемы более серьезные, такие как отношение философии, идеологии, политики к литературе и риторике, а также, насколько сама философия и, если угодно, наука несет в себе литературный, риторический, идеологический и политически ангажированный элемент⁵¹⁹. Насколько сам язык всегда есть некоторого рода обманщик, живя в котором и пользуясь коим, мы наследуем всю культуру вместе с ее ценностными конвенциями, соучаствуя т.о. во всеобщем обмане; насколько полагать, что язык может быть где-то по ту сторону культуры и сформированного последней способа осознания мира – значит обманываться дважды, мистифицировать язык, оставив полностью надежду на любую возможность выйти из порочного круга обмана⁵²⁰. Возможно, именно Горгий был тем, кто первым распознал, что вполне на первый взгляд рациональные верования и убеждения общества в основе своей имеют темные и иррациональные истоки, что, разумеется, не позволяет его понимать как иррационалиста⁵²¹.

Говоря о текстах Горгия, отметим, что, к счастью, от него дошло достаточное количество оных. И, хотя речи *Похвала Елена* и *Защита*

⁵¹⁸ Consigny S. *Gorgias, Sophist and Artist*. S.Carol., 2001. P.2. С Айером и Стивенсоном Горгия сравнивает Мурелатос, с Деррида – Кроули, с Хайдеггером – Миллер, с Ницше – Рорти, с Фишем – Ручник (Rooschnik). (Подробно об этом см.: *ibid.* P.213.n.4.)

⁵¹⁹ Ср.: Porter J. *The Seductions of Gorgias*// *Classical Antiquity*, Vol. 12, No. 2 (Oct., 1993), Pp.293-294.

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *Ibid.*P.292.n.67.

Паламеда не сохранились полностью⁵²², тем не менее только они «предстают в своей тематической завершенности, остальные же вызывают сомнения во многих местах»⁵²³. Эти сомнения связаны прежде всего с точной атрибуцией самих работ. Несмотря на то, что проблема атрибуции горгиевых текстов не имеет к данной работе прямого отношения, поскольку это, скорее, дело филологов, ибо, в конце концов – повторим еще раз Фуко, - «не важно, *кто* говорит, но важно, *что* он говорит, —ведь он не говорит этого в любом месте»⁵²⁴, тем не менее, раз уж речь идет в некоторой степени о начале риторики, хочется быть уверенными, что все, что будет разбираться, принадлежит самому Горгию. Ввиду этого полезно будет сказать несколько слов о современном положении дел в этой области.

Что касается *Трактата о небытии*, то оригинал Горгия не сохранился и лучший из парафразов – пусть сжатый, но предельно содержательный - содержится у Секста Эмпирика⁵²⁵. Сам по себе *Трактат* – это самый ранний текст Горгия, написанный в 84 Олимпиаду около 444г. до н.э., и мы не знаем, писал ли Горгий какие-либо сочинения до этого времени, равно как неизвестно, предназначалось ли оно вообще для публичного доступа, как *Елена* и *Паламед*⁵²⁶. Относительно последних двух, кажется, нет единого согласия по поводу авторства. Некоторые ученые сомневаются, что копии этих произведений, содержащиеся в манускриптах Крипса и Палатина,⁵²⁷

⁵²² Маковельский предваряет свой перевод следующим замечанием относительно этих двух речей: «Речь Горгия, приводимая здесь (В 11), точно так же, как и следующая речь его (В 11а), дошла до нас в искаженной и полной пробелов передаче, причем пострадал и диалект, ионизмы Горгия местами изменены (Маковельский А. Софисты. Баку, 1940. С.35.)».

⁵²³ Consigny S. Op. cit. P. 4.

⁵²⁴ Фуко М. Археология знания. К.,1996. С.129.

⁵²⁵ Adv. Math. VII, 65-87.

⁵²⁶ Schiappa E. Interpreting Gorgias' Being in *On Not- Being or on Nature*//Philosophy and Rhetoric, Vol.30, № 1, 1997. P.14.

⁵²⁷ По поводу этих манускриптов проф. Дуглас МакДауэлл пишет следующее: «Наши тексты, из двух полностью сохранившихся работ Горгия (*Елена* и *Паламед*) и двух приписываемых – правильно или ошибочно – Алкидаму (*Одиссей* и *О Софистах*), всецело восходят к двум рукописям. Первая - рукопись Крипса, в основном известная как манускрипт А и находящаяся в Британском музее, принципиально важна также для Антифонта, Андокида, Исея, Ликурга и Деинарха. Она содержит *Похвалу Елене*, *Защиту Паламеда*, но не содержит *О Софистах* Алкидама. Другая рукопись, известная как манускрипт Х, - это рукопись Палатина, которая принципиальна для Лисия. Она содержит *Елену*, алкидамова *Одиссея*, но не

принадлежат Горгию. Так или иначе, «все же большинство ученых сегодня согласны относительно подлинности этих копий, и не будет лишним заметить, что до канонизации Дильсом и Кранцем досократиков, весьма многие ученые вообще не приписывали Горгию других сочинений».⁵²⁸ Касательно датировок *Паламеда*, то *terminus post quem* этой речи – начало 30-х годов Vв. до н.э., *terminus ante quem* – первое десятилетие IVв. до н.э., последняя датировка связана с частичным структурным сходством с речью, произнесенной в 399г. Сократом на суде, в результате чего предполагается, что скорее *Защита Паламеда* могла оказать влияние на *Апологию Сократа* Платона, нежели наоборот⁵²⁹. При датировке *Елены* частично учитывается ее соотнесение с *Троянками* (415г) и *Еленой* (412г) Евприпида - так или иначе, общепринятая дата - примерно 415г. до н.э.⁵³⁰.

содержит *Паламеда* (См. об этом подробнее: MacDowell D. Gorgias, Alkidamas, and the Cripps and Palatine Manuscripts// *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 11, No. 1 (May, 1961), pp. 113-124).

⁵²⁸ Consigny S. Op.cit., P. 5.

⁵²⁹ Segal Ch. Gorgias and the Psychology of the Logos// *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 66 (1962), Pp.100, 137 n.12.

⁵³⁰ Ibid.

§1. *Трактат* и *Поэма* Парменида

В 427г. до н.э. Горгий во главе посольства Леонтины прибыл в Афины просить военной помощи своему городу и союзной халкидской коалиции для противостояния могущественным Сиракузам.⁵³¹ По преданию, его речи были столь убедительны и непривычны, что афиняне после недолгих раздумий послали союзникам флот в 20 триер во главе с Лахетом – героем одноименного платоновского диалога - и Харсадом. И, хотя война была проиграна – в 423г. Леонтины были разрушены, - речи Горгия достигли своего, поскольку помощь все же была оказана. Другими словами, коммуникация состоялась. Но каким образом это могло произойти, если в *Трактате* говорится, что (а)ничего нет, (б) если что-то есть, то оно непознаваемо, и (в) если оно и познаваемо, то невыразимо и не сообщаемо другому? Все последующее изложение в некотором роде есть попытка ответа на этот вопрос.

Перед тем как обратиться к разбору первой фазы *Трактата*, хотелось бы выяснить хотя бы в общих чертах, что инспирировало его написание, и против кого, если таковые вообще имелись, мог он быть направлен, поскольку не вызывает сомнения, что тон *Трактата* явно полемический, хотя и без упоминания конкретных лиц. Очевидно, что *Трактат* был направлен против элейцев, чтобы взять, как говорит Гатри, «элейского быка за рога при помощи смелого провозглашения того, что «ничего не существует»».⁵³² Также вполне понятно, что не устраивало Горгия в учении элейцев – полное расхождение с чувственным опытом, т.е. могло возникнуть впечатление, что логос Парменида – это речь не о чем. Но тем не менее это все же логос⁵³³, значит у него есть смысл, значит он тоже может

⁵³¹ На Сицилии началась всеобщая война, в которой с одной стороны участвовала коалиция халкидских городов – Наксос, Катана, Леонтины, Регий, Камарина (дорийский полис) и туземцы – сикелы, а с другой – Сиракузы, Гела, Селинунт, Мессена, Гимера и др.

⁵³² Guthrie W. Op.cit. P.193.

⁵³³ Хотя Богиня говорит ему не логос, но слово, μῦθον (Фр.2, стр.1).

воздействовать и каким-то образом убеждать. Так и Парменид становится в некоторой степени мастером убеждения, у которого есть своя «Убеждения сила»⁵³⁴. Если мы посмотрим на него с нашей точки зрения, он будет одновременно философом и ритором: философом постольку, поскольку он обладает доступом к логосу, чья неизбежная логика должна убедить любого, кто способен следовать логической аргументации⁵³⁵, а ритором - поскольку его обман или хитрость сможет также убедить всех тех, кто недостаточно способен ухватить все последствия его логоса, и Парменид сделает это гораздо более эффективно, чем любая другая космология, т.к. его Путь мнения хоть и отличен от Пути истины, тем не менее первый есть наименьшее отклонение от этой самой Истины⁵³⁶, а поэтому уже лучше, чем любая другая космология, и в конце концов ведь именно Богиня дает ему оба варианта – т.е. и тот, который описывает положение дел среди смертных в чувственном и изменчивом космосе⁵³⁷. И это и есть «лживый строй стихов»⁵³⁸, рассказанный Богиней, однако истинный в области мнения,

⁵³⁴ Фр.8, стр.12

⁵³⁵ Богиня говорит, что это путь Пейто – богини убедительности, которая есть спутник Истины (Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ. Фр.2, стр.4) Согласно Гесиоду (Теогония 349) Пейто – дочь Океана и Тефии вместе с другими океанидами. Согласно Нонну (Деяния Диониса. XXIV, 256) она спутница Афродиты, которая собирает в клубок нити пряжи последней, когда та «воспылала желанием ткаческой трудной работы, /дланью неопытной взявшись за рукоделье Афины».

⁵³⁶ Попытки оправдать Путь Мнения и признать за ним определенную познавательную ценность, а также философы, которые не видят в этом пути никакой правды, но исключительно заблуждения, - все это существует с самой античности (Simplicius, Phys., 38, 24-28). Мы присоединяемся к первому лагерю и не верим, что Богиня могла диктовать Пармениду столько слов для того, чтобы львиная доля *Поэмы* была посвящена описанию и распространению неправды(Ср.: Barnes J.The Presocratic Philosophers. Routledge, 1982, P.123.)

⁵³⁷ Ср.: Wardy R. The Birth of Rhetoric. L,NY, 1996. P. 11., P.147. n.7.

⁵³⁸ κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν.(Фр.8,52). Вердениус предлагает понимать этот призыв к слушанию лживых (ἀπατηλόν) стихов Богини как предостережение Парменида от соблазна принять его космологию за конечную истину, ибо она «так мастерски создана, что может быть с легкостью воспринята в качестве подлинного отражения реальности, в то время как в действительности она описывает лишь мир видимости(Verdenius W.J. Gorgias' Doctrine of Deception// The Sophists and their Legacy //Hermes, heft.44, Ed. by Kerferd G.B. Weisbaden, 1981.P.124)». Т.е. ἀπατηλόν должно на нас влиять как знак «берегись, здесь ложь!». Однако гораздо интереснее другое предположение ученого – о том, что Горгий, хорошо зная *Поэму*, именно из нее заимствует свой знаменитый ἀπάτη – обман, в существенно переработанном виде лежащий в основе его эстетической теории и в понимании природы речи вообще – будь то риторическая проза или поэзия(ibid). Возможно, именно отсюда растет корень того коммуникативного дефолта, которой свойствен логосу и о котором так красноречиво – как мы будем иметь возможность еще убедиться – свидетельствует *Трактат* Горгия.

насколько последнее может быть истинно⁵³⁹. Т.е. получается, существует путь мысли и путь мнения или чувства, которые в *Поэме* обоеи являются истинными, только это истины разного порядка, иерархия истин, если угодно. Далее, Богиня говорит, что та тропа, где «не есть» и «не быть должно неизбежно», никуда не приводит, и этот путь является совершенно никому неизвестным⁵⁴⁰. Кажется, Горгий и стал тем первопроходцем, который отважился вступить на этот второй путь. По мнению Уорди, можно заключить, что если Горгий и реагирует на Парменида, то в действительности он реагирует на то, что со временем будет определено как *исключительно философское*, даже если Парменид никогда явно себя и не позиционировал как философа. Тому есть простое объяснение: если даже Пармениду не удастся сказать, мол, я философ, а не поэт или ритор, он все равно будет настаивать на том, что его логос, как он показан в первой части *Поэмы*, – это не просто слова. Он не собирается объяснять, что этот логос значит для него, он ожидает, что мы сами придем к выводу, чем этот логос является, исходя из тех примеров, которые он предлагает в своем дедуктивном аргументе. Поэтому мы вправе заключить, что читатели Парменида осознали, что он снабдил их новым способом убеждения, согласно которому подобающее убеждение может быть следствием исключительно правильной аргументации⁵⁴¹. Уорди полагает, что, в отличие от логоса Парменида, логос Гераклита не мог внести свой вклад в написание Горгием *Трактата*, поскольку, насколько логос первого очевиден и кристально прозрачен ввиду своей дедуктивности, настолько же логос второго – будь он космическим принципом, математической пропорцией, тайным аргументом или всем сразу – до неузнаваемости темен и, следовательно, не может быть использован в качестве повода к возражению с

⁵³⁹ Тем не менее Барнс предлагает все же не мудрствовать особо и не искать у Парменида оправдания Пути Мнения или признания за ним какой-либо познавательной ценности, поскольку, как он полагает, ничего в тексте *Поэмы* не указывает на возможность такого альтернативного прочтения (Barnes J. Op.cit. P.123).

⁵⁴⁰ Фр.2, 5-6.

⁵⁴¹ Wardy R. Op.cit. P.13.

такой же определенностью, как логос Парменида⁵⁴². Нам же кажется, что логос Гераклита также мог инспирировать написание *Трактата* хотя бы уже потому, что логос Гераклита отстоит от чувственной реальности не меньше, если даже не больше, чем логос Парменида. С другой стороны, действительно, в *Трактате*, как кажется, нет аллюзий, которые бы позволили с необходимой долей очевидности прийти к подобному выводу, если только не считать тех мест, где Горгий пытается доказать, что и смешение сущего и не-сущего - под которым можно было бы, к примеру, понимать текучесть Гераклита - не приводит ни к каким позитивным результатам. Итак, после этих предварительных замечаний обратимся непосредственно к *Трактату*.

§.1.1. Ни сущее, ни не-сущее, ни то и другое вместе

Вот парафраз парафразы Секста Эмпирика:

Если *есть*⁵⁴³ не-сущее, то существовать должно то, что по определению не может существовать⁵⁴⁴, или же оно существует и не существует одновременно, следовательно абсурд. Далее, сущее тоже не существует, поскольку оно либо вечно, либо родилось во времени⁵⁴⁵, либо то и другое вместе, но первое невозможно постольку, поскольку все сущее имеет начало, а вечное беспредельно, следовательно безначально, следовательно его нигде нет, далее, если оно не вечно, то оно откуда-то происходит, но если из сущего, то оно ничем от него не отличается, если же из не-сущего, то это абсурд, поскольку не-сущее не может что-либо породить⁵⁴⁶, равно как оно не может быть вечным и временным одновременно, так как это противоречит закону тождества. Следует добавить, что если сущее есть, то оно либо едино,

⁵⁴² Ср. Ibid. P.14.

⁵⁴³ Как замечает Гатри, «если, согласно Пармениду, *есть* имеет лишь одно значение, а именно, *существовать*, то можно на основании его собственных допущений доказать совсем противоположное тому, что он (Парменид – Г.Р.) говорит(Ор.cit. P.196)».

⁵⁴⁴ Ср. Парменид. Фр.2.стр.5.

⁵⁴⁵ Ср. Там же. Фр.8. стр.2; de MXG 974 a5

⁵⁴⁶ Ср. там же. Стр. 3-13; de MXG 974 a10 - 20

либо множественно, но оно не едино, поскольку в таком случае оно должно быть либо количеством, либо непрерывностью, либо величиной, либо телом⁵⁴⁷ – а все это может быть делимо, следовательно, не едино. Множественным же оно не может быть потому, что множество есть соединение различных единств. А то, что сущее и не-сущее не суть одновременно, объясняется тем, что не-сущее будет тождественно в таком случае сущему в отношении бытия, что абсурд⁵⁴⁸. Следовательно, ничего нет.⁵⁴⁹

Несмотря на то, что уже прошли те времена, когда эту часть *Трактата* можно было воспринимать в качестве эристического упражнения, вопрос касательно психического здоровья человека, утверждающего, что, дескать, ничего нет, остается на повестке дня. Однако обвинения в безумии сразу рушатся, если вставить *Трактат* в современный ему интеллектуальный контекст, и тогда он предстанет как серьезная и аргументированная, как уже говорилось выше, атака на Парменида и его школу⁵⁵⁰, а также, возможно, и

⁵⁴⁷ Ср. там же. Стр.3.

⁵⁴⁸ Там как Бытие в этом случае становится тождественным Небытию, то Гатри считает, что «все это, разумеется, представляет собой очаровательный вздор (Op.cit. P.197.n.2.)». Диллон тоже находится среди тех ученых, которые полагают, что *Трактат* едва ли имеет какую либо философскую ценность. Вот что он говорит: «Мы рассматриваем эту работу как всецело философский розыгрыш (spoof), однако нельзя сказать, что из него не могут быть получены кой-какие серьезные следствия. Следует тем не менее отметить, что существуют люди, которые относятся ко всему этому более серьезно (Dillon J. The Greek Sophists. Translated by J.Dillon, T.Gergel with an introduction by J.Dillon. Pinguin books, London, 2003.P.352.n.1.)».

⁵⁴⁹ Adv.math.VII. 66-76.

⁵⁵⁰ Schiappa E. Interpreting Gorgias' Being in *On Not-Being or on Nature*//Philosophy and Rhetoric, Vol.30, № 1, 1997. P.18. Возможно, что даже не столько против Парменида, сколько против Зенона и Мелисса, поскольку, к примеру, Исократ упоминает Горгия вместе с двумя последними, ничего не говоря о Пармениде (*Helen*, 3). Если принять во внимание *Antidosis* XV, 268, то можно прийти к заключению, что Горгий точно хотел опровергнуть не только Парменида, где последний упоминается, но и других досократиков. Вот что говорит Исократ, призывая, подобно Калликлу в *Горгии* Платона (484c), не тратить слишком уж много времени на современную философию или гимнастику ума: «Поэтому я хотел бы посоветовать молодым людям потратить кой-какое время на эти дисциплины, однако как не допустить того, чтобы их разум был высушен этими бесплодными тонкостями, так и того, чтобы он был посажен на мель умозрениями древних мудрецов, одни из которых полагали, что сумма всех вещей порождена бесчисленным множеством элементов, Эмпедокл – что четырьмя и любовью и враждой в них, Ион – что не более, чем тремя, Алкмеон – что только двумя, Парменид же с Мелиссом – одним, а Горгий – что вообще ничем» (διατριψαι μὲν οὖν περὶ τὰς παιδείας ταύτας χρόνον τινὰ συμβουλευσαίμ' ἂν τοῖς νεωτέροις, μὴ μέντοι περιδεῖν τὴν αὐτῶν κατασκελετευθεῖσαν ἐπὶ τοῦτοις, μηδ' ἐξοκέιλασαν εἰς τοὺς λόγους τοὺς τῶν παλαιῶν σοφιστῶν, ὧν ὁ μὲν ἄπειρον τὸ πλῆθος ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων, Ἐμπειδοκλῆς δὲ τέτταρα, καὶ νεῖκος καὶ φιλίαν ἐν αὐτοῖς, Ἴων δ' οὐ πλείω τριῶν, Ἀλκμαίων δὲ

на других досократиков⁵⁵¹. Изменение взгляда на проблематику *Трактата* стало возможным ввиду исследований глагола *быть*, проведенных аналитическими философами во второй половине XXв. Мы уже отмечали, разбирая Протагора, что Милль был первым, кто обратил внимание на разницу между *копулой* и *экзистенцией*, однако все же нельзя с ним согласиться по поводу того, что путаница между этими двумя логическими формами глагола была проблемой для самих греков, в результате чего, дескать, и появилась метафизика в качестве как бы побочного продукта⁵⁵². Его точка зрения была столь влиятельна, что даже Кирк и Рэвен, как бы вторя Миллю, говорят о неизбежности путаницы в парменидовском *есть или не есть*: «К сожалению, даже перевод этих простых слов - ввиду двусмысленности между предикативным и экзистенциальным значением греческого слова *esti*, которую не осознавал даже сам Парменид, - может ввести нас в заблуждение».⁵⁵³ Ситуация изменилась в связи с научными работами Оуэна, посвященными Платону, который, по словам Кана, углубив проблему контраста в понимании глагола как связки, с одной стороны, и предиката существования, с другой, сумел показать, что для Платона и Аристотеля *быть* – это всегда значит быть кем-то или чем-то, и что у Аристотеля экзистенциальное употребление глагола было также и предикативным⁵⁵⁴. А в случае платоновского *Софиста*, по словам Керферда, Оуэн показал, что аргументация диалога, не эксплицируя экзистенциального смысла глагола, в то же время и не исключает его, ввиду чего известная

δύο μόνα, Παρμενίδης δὲ καὶ Μέλισσος ἔν, Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν.). Чарльз Сигал(Segal) полагает – и с ним сложно не согласиться, - что такое упоминание Горгия в одном списке с философами может служить достаточным доказательством того, что по крайней мере в IVв. до н.э. Горгий в общем рассматривался как один из сицилийский физиков – если уж не в течении всей своей жизни, то как минимум в ранний период своего творчества(Segal Ch. Op.cit.P.101.). Из *Менона* 76а и Теофраста *Об огне* 73 (DK В 4 – 5) мы знаем, что Горгий был сторонником теории истечений и пор Эмпедокла, однако это могло бы составить отдельную интересную тему – физика Горгия.

⁵⁵¹ Kerferd G.B. Op.cit. P.94.

⁵⁵² Ibid. Подобным образом будет рассуждать и Витгенштейн о современной философии периода *Логического Трактата*.

⁵⁵³ Kirk G.S, Raven J.E. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957. P.268.

⁵⁵⁴ Kahn Ch. Greek verb “to be” and the concept of Being//Essays on Being, Oxford, 2009.P.111.

статья Оуэна⁵⁵⁵ в первую очередь ставит на повестку проблему референции и предикации⁵⁵⁶. Таким образом дихотомия между двумя модусами глагола *быть* стала не столь очевидной, а обвинение в непонимании досократиками его использования – вполне обоснованным. Собственно, все гигантское предприятие Ч.Кана было посвящено выявлению возможных способов употреблений глагола *быть* в греческой философии, о которых кратко и в связи с нашим исследованием, мы говорили в 1-ой главе.

После того как А.Мурелатос произвел своего рода прорыв в исследовании *Поэмы* Парменида, который в общих чертах заключался в том, что, опираясь на лингвистические исследования Ч.Кана, он отказался от т.н. *традиционной интерпретации*, в которой *ἔστί* прочитывался исключительно в экзистенциальном смысле, в силу чего *Поэма* представляла расколотой надвое и совершенно было не ясно, зачем вообще был нужен Путь мнения, так вот, после того, как Мурелатос отдал предпочтение истинностному (veridical) толкованию *быть*, стало доминировать мнение, что Парменида вообще не очень-то заботили проблемы бытия или существования, но скорее вопросы теории познания, т.е. насколько адекватно мы можем познавать в случае первого пути, когда возможны только положительные высказывания типа X есть Y, и второго пути с отрицательными суждениями типа X не есть Y. Именно этот второй путь познания Парменид отвергает как никуда не ведущий⁵⁵⁷. Если придерживаться прежней концепции, когда глагол

⁵⁵⁵ Owen G. E. L., "Plato on Not-Being," in Plato //Metaphysics and Epistemology, ed. G. Vlastos (Garden City, N.Y., 1971), Ch.12.

⁵⁵⁶ Kerferd G.B. Op.cit. P.95.

⁵⁵⁷ Mourelatos A. The Route of Parmenide. New Heaven, 1971. Ревью М. Вольф на новое издание этой книги см.: *Гуманитарные Науки Сибири* № 1, 2009, Сс. 110-112. Как мы кратко указывали выше, все же и этот путь, как кажется, может куда-то привести. Несмотря на то, что трактовка *Поэмы* Мурелатосом очень авторитетна в англо-саксонской историографии, тем не менее такой маститый ученый, как Ричард Барнс, весьма сдержанно относится к ней и прочитывает *Поэму* хоть и своеобразно, но вполне традиционно и, разумеется, с углубленным логическим анализом, как это и положено делать аналитическому историку философии. Суть примерно такая: Барнс предлагает т.н. «объект-исследовательскую» интерпретацию Парменида, в рамках которой он очень интересно прочитывает некоторые фрагменты, ну например: знаменитый Фр.3. «ибо мыслить - то же, что быть» превращается в «одна и та же вещь существует для мышления и для бытия»(The same thing is both for thinking of and for being(Barnes J. Op.cit.P.124)). При такой трактовке, как кажется, вещь сначала как бы изымается как из бытия, так и из мышления, и помещается в

обозначает существование, то на самом деле Парменида можно рассматривать «как первого в длинном ряду мыслителей, настаивающих на том, что мыслить, познавать, высказывать, ссылаться можно лишь на то, что действительно существует»⁵⁵⁸. После пересмотра же, парменидово ἔστι из «существует» превращается в «это истинно» или «не истинно», что и соответствует указанным выше путям познания⁵⁵⁹.

какую-то незарегистрированную реальность или стихию, другими словами, логически вещь как бы предшествует и бытию, и мышлению. Однако в рамках такой трактовки, как кажется, возможно смягчение противоречия между пресловутым мышлением фантомов и каким-то их бытием, - ну и что, что фантом не имеет референции в реальности, возможно он может иметь таковую в сознании, следовательно и бытие у него некоторое будет - мысленное бытие. Далее, Фр.б. «можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь есть, а ничто не есть» становится «то, что существует для говорения и мышления должно быть, ибо оно существует для бытия, а ничто не существует(для бытия)» «What is for saying and for thinking of must be; for it is for being, but nothing is not(ibid)». Согласно Барнсу, единственные пути изысканья (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός) соотносятся с εἶσι νοῆσαι, где последнее есть аористный инфинитив от νοεῖν – ключевого глагола следующего Фр.3, который традиционно значит *мыслить* (think) или *постигать* (conceive), однако некоторые ученые вроде Вердениуса (W.J.Verdenius. *Parmenides*. Gmningen, 1942) и Мурелатоса (A.P.D.Mourelatos. *The Route of Parmenides*, New Haven, Conn., 1971) с чего-то решили, что этот глагол означает *знать* (know), в результате чего «изменяется весь характер мысли Парменида(Barnes J. Op.cit.P.124)». νοεῖν, - продолжает Барнс, - это обычный греческий глагол для обозначения *раздумья, мышления* и т.д., к тому же сам лингвистический контекст употребления этого глагола у Парменида благоволит к пониманию его как *думать об*, т.к. он неоднократно соотнесен с глаголами говорения λέγειν и φάσθαι (Фр.6,1; Фр.8,8.). Кан (С.Н.Kahn: 'The Thesis of Parmenides'// *Review of Metaphysics* № 22, 1968/9, P.713, n.18) и Мурелатос(Mourelatos A.P.D. "Phrazo and Its Derivatives in Parmenides"// *Classical Philology* № 60, 1965, Pp.261-262.), продолжает Барнс, переводят φράζειν как *указывать* (point out), а λέγειν и φάσθαι как *истинно говорить* (say truly), в то время как эти слова исходно не несут в себе этих истинностных коннотаций, равно как и νοεῖν и однокоренной с ним νοῦς не имеет никакого отношения к истинности высказываний: «ты можешь νοεῖν, что P, несмотря на то, что P ложно(Barnes J. Op.cit.P.489, n.6.)». А если уж так необходима истинность высказываний, то для нее есть свое слово - ἀληθεύειν (Ibid. P.124). Общий контекст, в котором *говорить* и *мыслить* встречаются друг с другом, образует логическую схему, которая ставит их в одинаковое отношение к *бытию*, когда «думать, что P» и «думать об X» выглядит более вероятным, чем «знать, что P» и «знать X», из которых, в свою очередь, должна будто бы вытекать возможность «говорить, что P» и «ссылаться на X». Эта схема устанавливает традиционное понимание νοεῖν, а следовательно и всей *Поэмы*. Сама же «объект-исследовательская» альтернатива прочтения сильно формализована и сложна, но в общих чертах может быть сведена к следующему: *Путь истины* говорит, что все, исследуемое нами, существует и не может не существовать (Barnes. Op.cit.P.128). «Исследуемое нами» - это x, «существовать» - E. Получается Путь истины «запаковывается» в xE. Классическая трактовка озабочена проблемой E, т.е. бытием в любом его понимании, в то время как объект-исследовательская трактовка занимается X, т.е. тем, что нам, согласно логике разума, а не чувственного восприятия, следует изучать. Нужно также отметить, что «объект-исследовательская» трактовка, концентрируясь на объектах познания, оставляет место и для «истинностного» прочтения *Поэмы*, ибо всякое познание в конце концов может быть уложено в «это истинно» или «это не истинно».

⁵⁵⁸ Brown L. The verb "be" in Greek Philosophy: some remarks// *Companions to Ancient Thought 3:Language*. Cambridge,1994. Pp.217-218.

⁵⁵⁹ Четкого разделения здесь, однако, сделано быть не может. Скорее всего Фр.2. подразумевает предикативный смысл глагола, в то время как Фр.6 и 8 позволяют увидеть переход к экзистенциальному смыслу, т.е. X есть Y превращается в X *есть*. Другими словами, то, что познано, должно *быть истинным*, но истинное некоторым образом должно *быть*, однако первое – *истинность* – первично(Ср.:Brown L. Op.cit. P.218).

Согласно Керферду, этот пересмотр греческой философии в рамках англо-саксонской аналитической традиции привел к пониманию греков как тех, кто в первую очередь озабочен не проблемами бытия или существования, но исследованием неотделимости качеств и характеристик от объектов в реальном, окружающем нас, мире⁵⁶⁰. Так аналитический научный шлейф глагола *быть* со временем накрыл и *Трактат* Горгия и настало время пересматривать и его, что и было сделано Керфердом, который тоже считает, что Горгий использует глагол *быть* исключительно в предикативной конструкции, в результате чего оказывается, что нет такого способа применения человеком глагола *быть* в случае утверждений, касающихся феноменов мира, чтобы не возникли противоречия, которые в случае элейцев были бы отнесены к дезинформативным негативным высказываниям, но в случае Горгия становятся вполне позитивными утверждениями⁵⁶¹.

§.1.2. Версия *О Мелиссе, Ксенофане и Горгии (de MXG)*

После этих уточнений, можно обратиться к другой версии *Трактата*, представленной в сочинении Псевдо-Аристотеля, или т.н. Анонима *О Мелиссе, Ксенофане и Горгии*. Несмотря на то, что оно почти что не отличается от парафраза Секста, все же можно утверждать, что его автор гораздо более заинтересован в установлении происхождения аргументации Горгия, нежели Секст, и создается впечатление, что он рассматривает ее как логично вытекающую из положений Зенона и Мелисса или даже атомистов⁵⁶². С другой стороны, есть вероятность, что Секст практически полностью мог позаимствовать информацию для своего парафраза из *de MXG*, хотя и не исключено, что как Анонимный автор последнего, так и Секст могли пользоваться каким-то третьим источником, который имел хождение под названием *О Природе или о Не-сущем* и чье авторство

⁵⁶⁰ Kerferd G.B. Op.cit. P.95.

⁵⁶¹ Kerferd G.B. Op.cit. P.95-96.

⁵⁶² Dillon J. The Greek Sophists. Translated by J.Dillon, T.Gergel with an introduction by J.Dillon. Pinguin books. London, 2003.P.70.

приписывалось Горгию⁵⁶³. Так или иначе, в данном случае важно, по большому счету, не точное установление того, какой трактат или парафраз от кого зависит, но попытка показать, что все, что написано в *Трактате*, могло быть написано самим Горгием в V в. до н.э.⁵⁶⁴. По мнению Мансфелда, Аноним не столько заинтересован в изложении мысли предшествующих философов, сколько в систематической критике их взглядов, и, занимаясь историей философии таким путем, он практикует саму философию⁵⁶⁵. Скиаппа тоже придерживается схожей позиции, но как бы наоборот, когда говорит, что раз Секст Эмпирик не *критикует* а просто *излагает* Горгия, то, следовательно, и версия Секста якобы представляет собой более честное и правдоподобное изложение того, как сам Секст понимал Горгия, однако, зная то, для чего Сексту нужен был Горгий, мы также можем предположить и степень искажения, которой волей не волей Горгий подвергся в парафразе скептика⁵⁶⁶. Нужно также отметить, что, несмотря на то, что современные интерпретации *Трактата* можно в общем сгруппировать на риторические и философские⁵⁶⁷, мы, со своей стороны, пытаемся выдержать некую среднюю позицию, в которой бы риторика и философия – обе из которых очевидно присутствуют в *Трактате* - гармонично соединились вместе, выразив старую Цицероновскую истину, что не может быть одного без другого, и что хороший философ – он же и ритор, и наоборот. А если быть более точным, то такая позиция соответствует доплатоновскому способу бытия философии и риторики, когда первая вообще не отделялась от второй и умение красиво говорить не значило пренебречь истиной, равно как и поиск истины не превращался в косноязычное, однако истинное бормотание⁵⁶⁸. Наша позиция - позиция философской риторики или риторической философии, которой мы

⁵⁶³ Kerferd G.B. Gorgias on Nature or On What is Not/Phronesis, Vol. № 1, (1955), P.4.

⁵⁶⁴ Ibid. Pp. 4-5.

⁵⁶⁵ Mansfeld J. De Melisso Xenophane Gorgia: Pirronizing Aristotelianism// Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge, 131. Bd., Heft. 3/4 (1988), pp. 239-276, p.241.

⁵⁶⁶ Schiappa E. Op.cit. P.15.

⁵⁶⁷ Ibid. P.16.

⁵⁶⁸ Платон сам прекрасно знал мощь риторики и блестяще ею владел. Его выделение ратора в отдельную, пренебрегшую истиной, группу людей рассмотрено нами в заключительной главе данного исследования.

пытаемся следовать на протяжении всего исследования. Мы бы хотели ниже подробнее рассмотреть *Трактат* Анонима, а не ограничиваться сжатым парафразом, как в случае Секста, хотя бы уже потому, что версия *de MXG* короче, чем версия Секста, к тому же, насколько нам известно, она не существует на русском языке⁵⁶⁹.

Итак, как и Секст, Аноним передает о Горгии следующее:

Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναί· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἄλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. (979 a1)

«Нет, говорит он, ничего. Если и есть, то оно непознаваемо, если же и есть и познаваемо, то не сообщаемо⁵⁷⁰ другим». Эта, по словам Унтерштайнера, «трагедия знания»⁵⁷¹ содержит в себе определенный метод. По мнению Кассен⁵⁷², это метод своего рода обратного движения, который содержит если не утверждение, то по крайней мере допущение *другого*; метод покоится на трех гипотезах: *бытие* предполагается, *познание* предполагается, однако отрицается *коммуникация*. «В самом деле,- пишет Кассен, - если что-то «может быть показано другим», то подобный ход рассуждения является безосновательным; «ничего нет» должно было бы быть в таком случае

⁵⁶⁹ Орлов Е.В. О русских переводах Аристотеля. С.53.

http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/298/image/298_051-059.pdf

⁵⁷⁰ Как вариант: «не может быть показано», «не может быть явлено». У Диллона и Джерджел «revealed»(Op.cit.P.70.). У Лавдея и Форстера в издании Росса «indicated»(Aristotle. De MXG. The Works of Aristotle. Vol.VI., Ed. by W.D. Ross. Oxford,1913. P. 272.). У Унтерштайнера в англ. пер. К. Фриман «directly communicated»(Op.cit.P.145.). У Б.Кассен «pas montrable»(Cassin B. Si Parmenide. Le traité anonyme «De Melisso Xenophane Gorgia» . Edition critique et commentaire. Lille, 1980.P.429.).

⁵⁷¹ Op.cit.P.145.

⁵⁷² Отдавая дань титаническому труду, проделанному Б.Кассен при переводе и комментарии *de MXG*, Мансфелд отмечает, что текст, используемый ею, основывается на редакторских принципах филологической традиции Лильского университета, всегда предпочитающей искаженные манускрипты. Голландский ученый также полагает, что при помощи французского перевода тексту еще сложнее придать смысл, чем в случае сохранения неискаженного греческого текста, и что методология Кассен во многом отличается от общепринятой филологической и историко-философской методологии, однако в чем Кассен совершенно права, так это в том, что перед тем, как использовать *de MXG* для реконструкции мысли досократиков, он должен быть изучен «ради себя самого» и понят как самостоятельное философское сочинение(Mansfeld J. De Melisso Xenophane Gorgia: Pirrhoneizing Aristotelianism// Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge, 131. Bd., Heft. 3/4 (1988), pp. 239-276, P.239, n.1). О своеобразии интерпретаций и подборов исходных греческих текстов Б.Кассен неоднократно упоминает А. Россиус в примечаниях к переводу «Эффекта Софистики»(см. Сс.34,35,55,78 и др.).

вполне убедительным и передаваться как необходимая истина, без какой – либо иной возможности решения»⁵⁷³.

979 a2 - a25

καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ
 ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν
 ὄντων λέγοντες τάναντία, ὡς
 δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, οἱ
 μὲν ὅτι ἓν καὶ οὐ πολλά, οἱ δὲ αὖ
 ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἱ μὲν
 ὅτι ἀγέννητα, οἱ δ' ὡς γενόμενα
 ἐπιδεικνύοντες ταῦτα,
 συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων.
 ἀνάγκη γάρ, φησὶν, εἴ τί ἐστι,
 μήτε ἓν μήτε πολλά εἶναι, μήτε
 ἀγέννητα μήτε γενόμενα, οὐδὲν ἄν
 εἴη. εἰ γὰρ μὴ εἴη τι, τούτων ἄν
 θάτερα εἴη. ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἓν
 οὔτε πολλά, οὔτε ἀγέννητα οὔτε
 γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ
 δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύειν
 μετὰ τὴν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ
 ἀπόδειξιν, ἐν ᾗ λέγει ὅτι οὐκ
 ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι.

В отношении того, что ничего нет, он соединил изречения других, которые, говоря о сущем, провозглашают, как кажется, противоположные им самим вещи, одни – что бытие одно и не много, другие – что много и не одно, одни – что оно нерожденно, другие доказывают на тех же основаниях, что рождено, он же умозаключает на основании обеих точек зрения. Ибо необходимо, говорит он, если нечто существует, при этом оно не есть ни единое, ни многое, ни нерожденное, ни рожденное, то в таком случае оно, пожалуй, будет ничем. Ибо если нечто существует, то оно, пожалуй, будет одним или другим из вышеуказанного⁵⁷⁴. Что оно не есть ни одно, ни многое, ни нерожденное, ни рожденное, он берется показывать, с одной стороны, при помощи аргументов Мелисса, с другой – Зенона, после своего собственного первого доказательства, в котором он говорит, что не существует ни бытия, ни небытия⁵⁷⁵.

⁵⁷³ Cassin B. Si Parmenide.P.431.

⁵⁷⁴ Это отнюдь не так. Здесь в любом случае получается нечто вроде *circulus vitiosus*, поскольку стоит на каком-либо положении остановиться, как ему на пятки сразу наступает другое положение, его опровергающее, поэтому ни у одного из них нет приоритета перед другими, всегда можно сказать противоположное с не меньшей убедительностью или неубедительностью. Другими словами, нет некоторой аксиомы, не требующей доказательства, которая могла бы лечь в основу логики рассуждения, т.е. аксиомато есть, но доверия к ней нет, она поставлена под сомнение. Как отмечает Унтерштайнер, «если бы то, что существует имело бы хотя бы один из этих предикатов, то оно бы уже более не существовало ввиду незамедлительности предшествующего суждения(Untersteiner.M. Op.cit. P.166.n.23.)»

⁵⁷⁵ Здесь и далее в нашем переводе мы, следуя замечаниям Керферда из его статьи(Gorgias on Nature or On What is Not/Phronesis, Vol. № 1, (1955)pp.13-14), правилам языка и собственной интуиции, будем переводить причастие глагола *εἶναι* τὸ ὄν и τὸ μὴ ὄν словом *сущее* и *не-сущее* соответственно, а субстантивированный инфинитив τὸ εἶναι и τὸ μὴ εἶναι словом *бытие* и *небытие*. Существует соблазн понимать под οὐδὲν нечто аналогичное нашему Ничто или хотя бы демокритовой пустоте. Горгий вполне мог быть знаком с учением атомиста, хотя последний и был моложе софиста лет на 20. С другой стороны, если *Трактат* был написан в 444г до н.э., а Демокрит родился в 460г. до н.э., то представляется странной рецепция Горгием идей Демокрита, поскольку вряд ли последний мог разработать учение о Пустоте будучи 15 лет от роду, если только не принять во внимание более раннюю датировку рождения Демокрита – 470г. В

Здесь мы видим т.н. *два пути*: первый путь – аргумент от антиномии - это опровержение тех, кто говорит о бытии противоположные вещи, и его структура такая же как у некоторых аргументов Зенона: если p , то или q , или $не q$, однако поскольку ни q , ни $не q$, то, следовательно, и $не p$.⁵⁷⁶ *Второй путь* – это собственный аргумент Горгия в 979 a25- 34, который излагается и опровергается Анонимом. В самом парафразе аргумент от антиномии не раскрывается, как это логично было бы ожидать, сразу, но мы встречаем его только в 979 b20 – 980 b1, поэтому обратимся сначала к нему, а затем вернемся уже к рассмотрению *второго пути*⁵⁷⁷.

последнем случае нельзя, как кажется, исключать возможности того, что Горгий, говоря о «Ничто», мог иметь в виду именно демокритову пустоту. В любом случае, вряд ли можно серьезно говорить о «проблеме Ничто» в классической греческой философии, схожей с нашим пониманием, т.е. Ничто как чего-то субстантивированного и существующего не только на грамматическом уровне в виде отрицания, но и гипостазированного, т.е. «онтологического». Платон в *Софисте* скорее всего говорит все же о τὸ μηδενὸς ὄν, *никоим образом не сущем*(237b), которое в итоге все же образует с бытием причудливое сплетение: да, это отрицание бытия или сущего, но отрицание реальное, имеющее свой референт. Поскольку есть не-сущее, может существовать сама *противоположность* или *иное* – своего рода основа бытия. В этом отношении Платон, как кажется, идет еще дальше Горгия, он говорит - да, не-сущее, небытие – это проблема, но это не мешает небытию существовать. Если Горгий все же просто «констатирует», что ничего нет или что небытие есть, оставаясь, как кажется, все же в сфере языка, не выходя за нее, то Платон смело смотрит в глаза небытию и как бы дает ему право на существование, находит для него референт, и это поистине грандиозный ход мысли, именно отсюда вырастут в дальнейшем все «негативные» онтологии, будь то Плотин, Экхарт, Шеллинг со своей темной божественной основой, Гегель и уже в наше время Хайдеггер, для которого уже вообще не будет разницы между бытием и небытием или ничто - это просто две стороны одной медали.

⁵⁷⁶ Mansfeld J. De Melisso Xenophane Gorgia: Pirrhonizing Aristotelianism. Pp.254-255, p.255.n.59.

⁵⁷⁷ Несмотря на то, что *аргумент от антиномии* заявлен первым, т.е. до *собственного доказательства* Горгия, его экспликация дается только после экспликации(979 a25 – 34) и критики(979 a35 – b19) анонимным автором *собственного доказательства*. Т.о. *первый аргумент* – от антиномии – получается вторым по ходу изложения, в то время как *второй аргумент* – собственное доказательство – излагается в первую очередь.

979 b20 – 980 b1

μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον φησίν· εἰ δὲ ἔστιν, ἦτοι ἀγέννητον ἢ γενόμενον εἶναι. καὶ εἰ μὲν ἀγέννητον, ἄπειρον αὐτὸ τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιώμασι λαμβάνει· τὸ δ' ἄπειρον οὐκ ἂν εἶναί ποτε. οὔτε γὰρ ἐν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι· δύο γὰρ ἂν οὕτως ἢ πλείω εἶναι, τό τε ἐνὸν καὶ τὸ ἐν ᾧ, μηδαμοῦ δὲ ὄν οὐδὲ εἶναι κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας· ἀγέννητον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' οὐκ εἶναι, οὐ μὴν οὐδὲ γενόμενον. γενέσθαι γοῦν οὐδὲν ἂν οὔτ' ἐξ ὄντος οὔτ' ἐκ μὴ ὄντος. εἰ γὰρ τὸ ὄν μεταπέσοι, οὐκ ἂν ἔτ' εἶναι τὸ ὄν, ὥσπερ γ' εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν γένοιτο, οὐκ ἂν ἔτι εἶη μὴ ὄν. οὐδὲ μὴν οὐδ' ἐξ

После этого аргумента он говорит, если же существует нечто, то оно либо не имеет рождения, либо рождено. И если оно, с одной стороны, не имело рождения, то оно беспредельно, что он принимает из положений Мелисса. Но, с другой стороны, беспредельное, пожалуй, никогда(ποτε)⁵⁷⁸ не будет существовать. Ибо оно не будет находиться ни в себе, ни в ином. Ибо в таком случае их было бы два или более(πλείω)⁵⁷⁹, первое – само сущее и второе – то, в котором оно пребывает; существующее же нигде - не существует, согласно аргументу Зенона насчет пространства⁵⁸⁰. По этой же причине оно не будет как ни рожденным, так, право же, ни нерожденным. По крайней мере, ничто не рождается ни из сущего, ни из не-сущего. Ибо если сущее изменится⁵⁸¹, то, пожалуй, более уже не будет сущим, равно как и если не-сущее возникнет, то, пожалуй, уже более не будет не-сущим. Равным образом не возникло бы оно и из не-сущего⁵⁸². Ибо

⁵⁷⁸ Кассен пишет, что Фосс, предельно обобщая, меняет наречие времени *ποτε* на наречие места *που*, чтобы предварить *μηδαμοῦ*, которое возникнет через два предложения, для того, чтобы сохранить обоснованность и связность с аналогичным пассажем у Секста Эмпирика (*Adv. math.* VII 69), «εἰ δὲ ἄπειρον ἐστίν, οὐδαμοῦ ἐστίν». По мнению Кассен, «наречие не оперирует здесь пространственным или временными выводами, оно просто выражает способ утверждения, признание необходимости». Другими словами, просто говорит о том, что ничего подобного быть не может, и не важно - в пространстве ли, во времени ли.

⁵⁷⁹ Кассен отмечает, что общепринятая конъектура, которая идет от Боница и сохраняется вплоть до Керферда, устраняет ἢ πλείω в пользу ἀπείρω, и тогда получается, что «было бы два беспредельных...» (*Si Parmenide*. P.488.). Сам Керферд по этому поводу пишет: «Это вполне общепринято в *de MXG* читать ἀπείρω вместо ἢ πλείω. Но завершение аргументации в *de MXG* ссылается на Зенона, и Зенон не только предполагает, что место для τὸ ὄν будет отличаться от самого τὸ ὄν, но также и то, что должна быть установлена серия мест, уходящая в бесконечность. Согласно с этим, нет причин отказываться от πλείω (Kerferd G.B. *Gorgias on Nature or On What is Not/Phronesis*, Vol. № 1, (1955), P.21)».

⁵⁸⁰ Ср. *Φυσικῶν* Аристотеля 210 b25: «А апорию Зенона — если место есть нечто, то оно должно в чем-то находиться — разрешить нетрудно: ничто ведь не препятствует, чтобы первичное место было в другом, — конечно, не как в месте, а так, как здоровье [заключается] в теплом, будучи устойчивым свойством, а теплое — в теле, как [преходящее] состояние. Таким образом нет необходимости идти до бесконечности (Пер. В.П.Карпова).

⁵⁸¹ Речь скорее всего о существенном изменении, т.е. превращении в свою противоположность (Ср. Dillon J., T.Gergel. *Op.cit.* P.359.n.82.)

⁵⁸² οὐδ' ἐξ ὄντος. Согласно Кассен (*Si Parmenide*. P.491), Дильс, Аппельт, Бониц предпочитают эту конъектуру, однако понимаемую как ἐξ οὐκ ὄντος, т.е. как «из не-сущего». Фелисьен, Муллак, Фосс

ὄντος ἂν γενέσθαι. εἰ μὲν γὰρ μή ἐστι τὸ μὴ ὄν, οὐδὲν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενέσθαι· εἰ δ' ἔστι τὸ μὴ ὄν, δι' ἅπερ οὐδ' ἐκ τοῦ ὄντος, διὰ ταῦτα οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενέσθαι. εἰ οὖν ἀνάγκη μὲν, εἴπερ ἔστι τι, ἥτοι ἀγέννητον εἶναι ἢ γενόμενον, ταῦτα δὲ ἀδύνατόν τι καὶ εἶναι.

ἔτι εἴπερ ἔστιν, ἓν ἢ πλείω, φησίν, ἐστίν· εἴτε μήτε ἓν μήτε πολλά, οὐδὲν ἂν εἴη. καὶ ἓν μὲν < οὐκ ἂν εἶ>ναι ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ <ἓν, τὸ δ' ἀσώματον οὐδ> ἓν, καὶ ἀσώματον μὲν τὸ > ἓν ὡς οὐκ ἔχον μέρη <λαμβάνει> τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ. ἐνός δὲ <μὴ> ὄντος οὐδ' ἂν <ὅλως> εἶναι οὐδὲν· μὴ <γὰρ ὄντος ἐνός>, μὴδὲ πολλά <εἶναι δεῖν>. εἰ δὲ μήτε ἓν, φησίν, μήτε πολλά ἐστίν, οὐδὲν ἔστιν.

ничто, пожалуй, не возникает из не-сущего, если не-сущего не существует. Если же не-сущее существует, то по тем же причинам, по которым ничего не возникло бы из сущего, ничего не возникнет и из не-сущего. Так вот, если, с одной стороны, необходимо, что если нечто действительно существует, то оно либо рождено, либо нерожденно, с другой, однако, оба эти варианта невозможны, то, следовательно, невозможно и существовать чему-либо. Еще раз, если действительно что-то существует, то оно либо едино, либо множественно, говорит он. Если же оно ни едино, ни множественно, то, скорее всего, оно не существует. Но оно не есть единое, поскольку единое было бы бестелесным, с другой же стороны, бестелесное не едино, а то, что бестелесное едино и не имеет частей,⁵⁸³ – это Горгий принимает от аргумента Зенона.⁵⁸⁴ А раз единое - не-сущее, то, следовательно, вообще ничего не существует. Поскольку получается, что сущее должно быть ни единым, ни множественным. Если же оно, говорит он, ни едино, ни множественно, то, следовательно, ничего не существует⁵⁸⁵.

Так выглядит аргумент от антиномии, давайте вернемся теперь назад и посмотрим, что из себя представляет *собственное доказательство* Горгия, ἐν ἧ λέγει ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι⁵⁸⁶

предлагают читать οὐδ' ἐκ μὴ ὄντος. Так или иначе, пассаж предполагает соотнесение с Аристотелем (Phys., A 8, 191 a28) и Секстом Эмпириком (Adv. math. VII, 71).

⁵⁸³ У Аппельта стоит μέγεθος - величина, размер, у Вилсона – μέρη. См. следующее примечание.

⁵⁸⁴ Кусок текста 979 b36 – 980 a1 сильно испорчен. Мы, переводя это предложение, следовали конъектуре Кука Вилсона.

⁵⁸⁵ Последние два предложения – конъектура Аппельта.

⁵⁸⁶ «в котором он говорит, что не существует ни бытия, ни небытия».

979 a25 – 34

εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον, τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μάλλον ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. εἰ δ' ὅμως τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι, φησὶν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι [ἢ] μὴ εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως,

Ибо если небытие *есть* небытие, то не-сущее существовало бы не в меньшей мере, чем сущее. Ведь не-сущее *есть* не-сущее и сущее *есть* сущее, так что вещи существуют ничуть не больше, нежели не существуют⁵⁸⁷. Однако⁵⁸⁸, если небытие существует, то бытие, его противоположность⁵⁸⁹, говорит он, не существует⁵⁹⁰. В самом деле, если небытие существует, то, следовательно, бытие не существует. Так что в таком случае,

⁵⁸⁷ Керферд в своей классической статье на основе сравнительного анализа манускриптов L и R, в которых дошли оригиналы *de MXG*, приходит к выводу о противоречивости самого аргумента в том виде, как он дан в привычной традиции, и предлагает альтернативную конъектуру и, следовательно, перевод. Он считает, что то заключение, которое дается в традиционном переводе не то, что не соответствует изначальным посылкам, а должно быть равным счетом противоположным. Он пишет: «Если Небытие *есть* не в меньшей мере, чем Бытие, заключение должно быть таковым, что Небытие и Бытие существуют, следовательно не верно, что вещи существуют не более, чем не существуют. Тогда единственным возможным заключением было бы то, что все вещи существуют - как те, которые суть Небытие, так и те, которые суть Бытие (Kerferd G.B. Gorgias on Nature or On What is Not//Phronesis, Vol. № 1, (1955), P.8.)». Далее он дает свою реконструкцию греческого текста и своей перевод: οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι. εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι <ἔστιν>, ἢ ἔστι μὴ εἶναι οὐδὲν ἂν ἦττον τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἶη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μάλλον εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα. «Невозможно (для чего-либо) и быть и не быть. Поскольку, если является возможным, чтобы этого не было, так как (возможно) этого и нет, то это не в меньшей степени было бы тем, что не существует, чем тем, что существует. А раз то, чего нет – нет, а то, что есть – есть, поэтому вещи не более будут, чем не будут (Это абсурд, следовательно, невозможно для вещей не быть - οὐκ ἔστι μὴ εἶναι или τὸ μὴ εἶναι οὐκ ἔστιν)(Ibid.P.10)». Т.е. можно заметить, что интерпретация Керферда в значительной степени базируется на понимании οὐκ ἔστιν исключительно в модальном смысле, а не в экзистенциальном. В таком случае, разумеется, картина меняется с точностью до наоборот от привычной. Вместо привычного «не существует ни Бытия ни Небытия», мы получаем «не возможно ни быть, ни не быть», т.е. мы фактически получаем изречение Парменида. Несколькими страницами раньше в своей статье (P.7) Керферд ссылается на Парменида (Фр.2.3. и Фр. 6. 2-3), где дается аналогичный пример инфинитива εἶναι, следующего за ἔστι, и говорит, что вполне корректно понимать это οὐκ ἔστιν как «этого не может быть», следовательно, и «невозможно». Повторим еще раз, если Горгий считает, что не-сущее существует наравне с сущим, тогда в заключении мы придем к тому, что вещи существуют в любом случае. Однако, если Горгий полагает, что сами вещи суть сущее и не-сущее одновременно, тогда вывод, данный им, вполне логичен. (Ср.Ibid.P.11). Во втором случае мы имеем высказывание, аналогичное высказыванию Демокрита: μὴ μάλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μὴδὲν εἶναι(DK 68 B 156), т.е. нечто существует не более, чем ничто. Это можно понять как то, что тела или атомы существуют не меньше или не больше, чем пустота, поскольку кроме атомов и пустоты вообще ничего не существует (Ср.:Плутарх. Против Колота. 4. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0397>).

⁵⁸⁸ В переводе Мансфелда здесь стоит ὁμοίως и тогда это выглядит так: «Если же Небытие существует таким же способом (т.е. как существует Бытие в самом начале этого пассажа – *Г.Р.*), то Бытие...». Также в наречии ὁμοίως Мансфелд видит технический термин или, во всяком случае, просто обозначение для глагола *быть*, используемого как связка, т.е. и к Небытию применима формула X есть X(ор.cit.Pp.256, п.65; 258, п.73.)

⁵⁸⁹ Этот термин стоической дизъюнктивной логики, принятый скептиками, как кажется, может свидетельствовать не только о поздней версии «подлинного» доказательства Горгия, но и о существенном расхождении с изначальным оригиналом (Ср.Mansfeld. op.cit.P.257).

⁵⁹⁰ Если οὐκ ἔστι использовать предикативно, получится «Бытие не является его (Небытия) противоположностью».

φησίν, οὐδέν ἄν εἴη, εἰ μὴ ταυτόν
 ἐστὶν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι. εἰ δὲ
 ταυτό, καὶ οὕτως οὐκ ἄν εἴη
 οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι
 καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ ταυτό τῷ μὴ
 ὄντι. οὗτος μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος
 ἐκείνου.

говорит он, ничего бы не было, если
 только бытие и небытие не одно и то же.
 Если же одно и то же, то и в этом случае
 ничего бы не было. Поскольку не-сущее не
 существует и сущее не существует, если
 оно равно не сущему. Так вот, с одной
 стороны, это вот и есть тот самый его
 аргумент.

Так выглядит собственная аргументация касательно первой максимы софиста, что ничего нет. Как можно заметить, Аноним употребляет 4-й троп Агриппы от предположения⁵⁹¹, т.е. сначала излагается утверждение оппонента, затем оспариваются все возможные из него выводы, следовательно, оспоренное утверждение – в данном случае, что Небытие существует - оказывается догматическим, т.е. необоснованным или просто принятым на веру⁵⁹². Перед тем как обратиться ко второй части *Трактата*, где говорится, что *если что-то есть, оно непознаваемо*, хотелось бы посмотреть на опровержение Анонимным автором только что изложенного доказательства Горгия.

979 a35- b19

Οὐδαμόθεν δὲ συμβαίνει ἐξ
 ὧν εἴρηκεν, μηδὲν εἶναι. ἃ
 γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν, οὕτως
 διαλέγεται. ἢ τὸ μὴ ὄν ἐστὶν,
 οὐδὲν ἔστιν, ἢ τὸ μὴ ὄν ἐστὶν,
 οὐδὲν ἔστιν, ἢ τὸ μὴ ὄν ἐστὶν,
 οὐδὲν ἔστιν.

С другой же стороны, ниоткуда из того, что он
 сказал, не следует, что ничего нет. Ибо и
 доказательства, которые он приводит⁵⁹³,
 опровергаются следующим образом: Или не-
 сущее есть, или, проще говоря⁵⁹⁴, оно было бы и

⁵⁹¹ Диоген Лаэртский. Указ.соч.IX, 88-89; Ruyt.Nypoth.168-169.

⁵⁹² Подробнее см.: Mansfeld. Op.cit.Pp.258-259.

⁵⁹³ В манускрипте L стоит множественное число ἀποδεικνύουσιν - «они приводят». После καὶ ἃ там стоит пробел в несколько букв, который Дильс восстанавливает так: καὶ ἄλλοι ἀποδεικνύουσιν «...и другие приводят...», т.е. «ибо положения, которые[Горгий] и другие приводят...». Другие – это, возможно, элеаты. В манускрипте же R и в нашем исходном тексте под ред. Беккера стоит единственное число, и тогда с καὶ возникает трудность, которая быстро устраняется конъектурой, предложенной Керфердом: καὶ αὐτός ἀποδείκνυσιν «...и сам он приводит», что нужно понимать как его собственные положения, в отличие от тех, на которые он ссылается. И это очень хорошо сочетается с последующей критикой собственного доказательства Горгия (ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου). (Подробно об этом: Cassin B. Si Parmenide.Pp.456-457).

⁵⁹⁴ ἀπλῶς εἰλεῖν «говоря в общем» - согласно Мансфелду (op.cit.p.256), Аноним так выражает абсолютный или экзистенциальный смысл глагола *быть*, используя это словосочетание как технический термин,

διὰ τί οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι, τὸ ἄμφω οὔθ' ἕτερον οὐκ ἔστιν; οὐδὲν γάρ < ἦττον >, φησίν, εἴη ἂν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι, εἴπερ εἴη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι, ὅτε οὐδεὶς φησιν εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς. εἰ δὲ καὶ ἔστι τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν, οὐδ' οὕτως ὁμοίως ἂν εἴη τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι· τὸ μὲν γάρ ἐστι μὴ ὄν, τὸ δὲ καὶ ἔστιν ἔτι. εἰ δὲ καὶ

было бы тогда ничуть не меньше⁵⁹⁸ бытием, чем не-бытием, если только и небытие было бы чем-то, в то время как никто никоим образом не говорит, что существует небытие.⁵⁹⁹ Если же и не-сущее есть не-сущее, то не-сущее [в таком случае] не существовало бы способом, сходным с сущим. Ибо первое есть не-сущее, в то время как второе к тому же еще и есть⁶⁰⁰. Однако, если же и истинно так вот просто сказать [что не сущее существует], – сколь все же удивительно было бы, что не-сущее существует! – но допустим, что это именно так,

Διὰ τί οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι ;
Τὸ δὲ ἄμφω οὐδέτερον οὐκ ἔστιν. (op.cit. P.455.)

⁵⁹⁸ ἦττον - конъектура Фосса. У Беккера (см. следующее примечание) это слово отсутствует.

⁵⁹⁹ В нашем исходном тексте Беккера стоит: γάρ, φησίν, εἴη ἂν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι, εἴπερ εἴη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι. οὐδεὶς φησιν εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς. Керферд обращает внимание на последнюю часть этого предложения, начинающуюся с ὅτε. В своей статье он приводит два перевода и оба считает неудовлетворительными. Первый перевод Апшелъта гласит: «никто не говорит, что нет смысла в том, что Небытие существует». Второе понимание: «никто не говорит, что Небытие существует в каком-либо смысле». Керферд приводит мнение Кука Вилсона, согласно которому для адекватного понимания этого места нужно не критиковать извне это высказывание, но попытаться понять его таким образом, как об этом возможно говорит сам Горгий – т.е. как нечто несовместимое с предыдущей частью предложения «если только и небытие было бы чем-то», т.е. как противоречие, введенное самим Горгием. Но для такого понимания нужно вместо οὐδεὶς читать οὐδὲν, и в таком случае получается, что «он (Горгий) никоим образом ничего такого - что небытие существует - не говорит (Kerferd G.V.op.cit.P.12.)». Такой же смысл находим в оксфордском переводе Лавдея и Форстера (Aristotle. De MXG. The Works of Aristotle. Vol.VI., Ed. by W.D. Ross. Oxford,1913. P.264). Однако и такое понимание не устраняет конфликта между бытием и небытием, которые Горгий конечно же смешивает и возможно, как мы могли только что убедиться, сознательно вводит. Можно, как это делает Керферд, попытаться прочитать это смешение и таким образом, сходным с тем, о чем мы говорили выше: Если «X не есть» заключает в себе «X есть и не есть», что в свою очередь подразумевает, что «X есть и есть», равно как и второе «не есть» заключает в себе «есть и не есть» и т.д. (Kerferd G.V.op.cit.P.12.). Т.е. мы видим все то же сочетание и смешение *существования* и *связки*, присоединяющей или не присоединяющей предикат.

⁶⁰⁰ Т.е. небытие и связанное с ним не-сущее есть (является) не-сущее, а бытие и связанное с ним сущее не только есть сущее, но еще и *есть*, т.е. существует. Здесь мы видим уже явную дефиницию экзистенциального и предикативного пониманию глагола быть. (Ср. Aristotle. De MXG. The Works of Aristotle. Vol.VI., Ed. by W.D. Ross. Oxford,1913. P.27.n.2; Kerferd G.V.op.cit.P.12). Керферд идет еще дальше и говорит следующее: «Допустим, мы уступим Горгию в том, в чем мы отказались уступить ему ранее, т.е., если вы говорите, что «X не есть Y» (“X is not Y”), следовательно, говорите, что «X не есть», следовательно «X не существует», - это все еще не приводит к противоречию, которому предположительно следовал Горгий. Противоречие появляется в утверждении «X есть и не есть». Но когда мы говорим «X *есть* не Y» (X *is* not Y), мы не используем «есть», принадлежащее X (we are not using “is” of X), в том же смысле, в котором мы используем его, когда говорим «X есть Y». Этот последний случай подразумевает, что X существует, в то время как «X не есть Y» не включает в себя существование X. Следовательно, предположение, что суждение «X не есть Y» действительно включает в себя допущение несуществования X не приводит в итоге к противоречию, если только суждение «X не есть Y» не предполагает обратного - что X существует (Kerferd G.V.op.cit.P.13.). Если я правильно понял профессора Керферда, то, как кажется, это рассуждение может уместиться в наш пример о рыжих и черных котах. Т.е. эта логическая пляска, влекущаяся ко все более утонченной детализации, по прежнему вращается на все том же непоколебимом методологическом столпе, инспирирующем весь данный – в том числе и наш – ход рассуждения, – на разнице между глаголом *быть*, понимаемым в одном случае как *связка*, в другом – как *существование*.

ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθές, ὡς δὴ θαυμάσιόν τ' ἂν εἴη τὸ μὴ ὄν ἐστίν, ἀλλ' εἰ δὴ οὕτω, πότερον μᾶλλον ξυμβαίνει τὰ πάντα εἶναι ἢ μὴ εἶναι; αὐτὸ γὰρ οὕτω γε τοῦναντίον ἔοικε γίνεσθαι. εἰ γὰρ τό τε μὴ ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν ὄν ἐστίν, ἅπαντά ἐστίν. καὶ γὰρ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ἐστίν. οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστὶ, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι. εἰ δὴ καὶ οὕτω τις ξυγχωροῖ, καὶ τὸ μὲν μὴ ὄν εἴη, τὸ δὲ ὄν μὴ εἴη, ὅμως οὐδὲν ἦττον εἴη ἂν· τὰ γὰρ μὴ ὄντα εἴη κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον. εἰ δὲ ταῦτόν ἐστὶ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ [εἴη] ἂν τι <ἦ> εἴη. ὡς γὰρ κάκεινος λέγει, ὅτι εἰ ταῦτόν μὴ ὄν καὶ ὄν, τό τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. ὥστε οὐδέν ἐστίν, ἀντιστρέψαντι ἔστιν ὁμοίως φάναι ὅτι πάντα ἐστίν. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν, ὥστε πάντα ἐστίν.

- выводится ли из этого, что все вещи суть не в большей мере, чем не суть? Ибо, как кажется, таким же образом из этого происходит прямо противоположное. Ибо, если не-сущее является сущим и сущее является сущим, то все [вещи] существуют. Так как и сущее, и не-сущее существуют. Потому что не необходимо, если не-сущее существует, сущему не существовать. Ибо если на самом деле кто и согласился бы⁶⁰¹ с этим – и не-сущее существовало бы, сущее же нет, – то и в таком случае ничто существовало бы не в меньшей степени⁶⁰². Ибо не сущие вещи существовали бы, согласно этому аргументу. Если же бытие и небытие есть одно и то же, то в этом случае ничто существовало бы не в большей степени, нежели⁶⁰³ нечто. Ибо, как он говорит, что, если сущее и не-сущее одно и то же, то не существует ни первое, ни второе. А посему ничего не существует; тем же способом можно высказать прямо противоположное – что все вещи существуют. Ибо и не-сущее есть, и сущее есть, а посему – все вещи существуют.

Как кажется, из вышеприведенного разбора мы можем и должны прийти к выводу, что Горгий не отрицает бытия, равно как он не отрицает и небытия; однако, что же это значит – признать обе эти реалии? Это значит признать реальность явления, феномена⁶⁰⁴, всегда становящегося, но никогда поистине

⁶⁰¹ В тексте R - ξυγχωρεῖ, в тексте L ξυγχωροῖ, т.е. опатив. Кассен (op.cit. P.474) выбирает чтение L, мы следуем ее совету.

⁶⁰² Не как «Ничто», но в том смысле, что ничего не было бы, т.е. было бы налицо *отсутствие* или *привация* всякого сущего.

⁶⁰³ «нечто ничуть не больше не существовало бы, нежели существовало». В тексте R – τι εἴη, в L лакуна из трех букв. Кассен (P.474) со ссылкой на Аппельта, Дильса, Нэвигаера, которые следовали Фелисьену, принимает их конъектуру, в которой лакуна заполняется <ἦ> εἴη. В нашем исходном тексте Беккера было дано чтение R, которое мы, как и в других случаях, заменили более приемлемой и удобочитаемой указанной конъектурой.

⁶⁰⁴ Kerferd G.B.op.cit.P.16.

не сущего, т.е. сущего и несущего одновременно - именно о явлении пойдет речь во второй и третьей части *Трактата*. Явление – это всегда явление трактовки или интерпретации, последние же подразумевают определенную диалогичность. Эта позиция, при которой, как говорит Рорти, не стоит цели в обнаружении незыблемых оснований или коммуникации с внечеловеческой реальностью, которой и является всегда убегающая *сущность* явления, это вопрос об очевидности и достоверности, исходящей из разговора и имеющей своим референтом все то же явление⁶⁰⁵, это не отношение «объективных» причин и следствий, но рождающееся из диалогического согласия предписание, которое и установит причины и следствия при помощи высказываний, однако как нечто производное, зависящее от соглашения участников разговора или того, что принято сейчас называть дискурсом, неважно каким, ибо каждый дискурс имеет свою логику, которая в свою очередь «держится» исключительно на согласии вовлеченных в дискурс участников, ученых, к примеру. Это своего рода порочный, но неизбежный *curriculum vitiosus*, в котором явление есть следствие интерпретации – а значит по сути реальность языковая, - а интерпретация и принятое соглашение есть следствие явления, и обе основаны на более или менее сильной убедительности, последняя же всецело прерогатива риторики. Другими словами, немного обобщая, можно сказать, что легитимность любого знания – чаще всего это локальное знание, свойственное определенной языковой игре, науке, к примеру - происходит не из какого то «внешнего» источника⁶⁰⁶, а из перформативности.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Ср. Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск, 1997. С.116.

⁶⁰⁶ Будь то философия, которая должна обосновать знание, религия, которая должна обосновать тот или иной мировой порядок, или рассказ племенного старейшины, слушая который, слушатели причащаются вневременному содержанию и актуализируют «теперь» то, что было *in illo tempore*, т.е. осуществляют это вечное «теперь», которое по истине только и существует и *через* которое все, что есть, имеет на это право.

⁶⁰⁷ Т.е. из убедительности и результативности. Легитимация знания в софистическом дискурсе всецело базируется на результативности и прагматике - любое знание прагматично. Софистический дискурс имеет очень много общих черт с современным научным дискурсом, такое сравнение могло бы стать темой отдельного научного исследования по методологии и философии науки. Здесь мы этого вопроса касаемся лишь мимоходом. Своего рода компендиумом по состоянию современной «софистической» науки является

Подводя краткий итог разбору первой части *Трактата*, следует еще раз отметить и согласиться с профессором Керфердом, что, не отрицая бытия и небытия, Горгий пытается нам сказать, что мы не можем пользоваться глаголом *быть* по отношению к явлениям, чтобы не вызвать противоречия⁶⁰⁸. В этом отношении Горгий идет еще дальше Протагора: если последний, к примеру в *Теэтете*, как мы показали в 1-ой главе, приходит к выводу о реальности явлений - ветер *действительно есть холодный* или мед *действительно есть сладкий*, если мы так порешили, - но об отсутствии возможности приписать им те или иные постоянные качества, отсутствию критерия, кроме личного опыта, сообразно которому эти качества могли бы быть приписаны, то если бы в такую же дискуссию вступил Горгий, он сказал бы: «Вот, ты, Протагор, говоришь, что ветер холоден или горяч, что эти свойства суть благодаря человеку, их воспринимающему. Но я не могу вообще ничего сказать об этих явлениях без того, чтобы не впасть в противоречие. Стоит мне сказать, что они есть, как тут же появляется небытие, которое логически приводит к тому, что их нет, равно как стоит мне сказать обратное, как тут же появляется бытие, которое логически приводит к тому, что эти явления действительно могут существовать, даже если чувственные данные свидетельствуют о противоположном, поскольку небытие *есть* небытие, следовательно оно *есть*, равно как и бытие в таком случае *есть* не в меньшей степени, чем небытие, значит оно равно ему, значит его вообще *нет*, и так до бесконечности, всякие же феномены так или иначе всегда связаны либо с бытием, либо с небытием, так что, Протагор, прежде чем говорить о бытии явления и бытии качеств, которые суть тоже явления, ты сначала просто попробуй хоть что-нибудь сказать непротиворечиво. Если ты хочешь говорить о чем-то, тебе придется использовать глагол *быть*, если же ты не хочешь использовать этот глагол,

книга Ж.Ф. Лиотара «Состояние постмодерна». Несмотря на то, что она написана в 1979г., она до сих пор не утратила своей актуальности.

⁶⁰⁸ Kerferd G.B.op.cit.Pp16,23.

то тебе придется замолчать навеки, поэтому давайте сначала изучим то, как *работает* язык, чем реальность, которую этот язык описывает...или создает».

Поэтому Ликофрон, к примеру, который, возможно, был учеником Горгия⁶⁰⁹, и пытался элиминировать глагол *быть* в качестве связки из высказываний, дабы избежать противоречий⁶¹⁰.

Обратимся к дальнейшему движению мысли в *Трактате* – к его второй части.

980a10

εἶναι οὐν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις
<λέγει ταύτας· εἰ δ' ἐστίν, ὅτι
ἄγνωστόν ἐστι, μετὰ ταῦτα τὰς
ἀποδείξεις> λέγει. δεῖ γὰρ τὰ
φρονούμενα εἶναι, καὶ τὸ μὴ ὄν,
εἴπερ μὴ ἐστι, μηδὲ φρονεῖσθαι.
εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἄν εἶναι
ψεῦδος οὐδεὶς φησιν, οὐδ' εἰ ἐν
τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι
ἄρματα. πάντα γὰρ ἄν ταῦτα
εἶη. καὶ γὰρ τὰ ὁρώμενα καὶ
ἀκουόμενα διὰ τοῦτό ἐστιν, ὅτι
φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν· εἰ δὲ
μὴ διὰ τοῦτο, ἀλλ' ὥσπερ οὐδὲν
μᾶλλον ἂ ὁρῶμεν ἐστίν, οὕτω
μᾶλλον ἂ ὁρῶμεν ἢ

Так вот, касательно того, что ничего нет, он высказывает эти доказательства; касательно же того, что если нечто и существует, то оно непознаваемо, он высказывает следующие доказательства⁶¹¹: В самом деле, умопостигаемые вещи должны существовать, в то же время не-сущее, если оно действительно не существует, не может быть помыслено. Если это так, ничто не могло бы быть ложью, говорит он, даже если кто сказал бы, что в море состязаются боевые колесницы. Ибо все было бы одинаковым. Следовательно, видимые и слышимые вещи существуют⁶¹² именно потому, что каждая из них мыслится. Если же не по этой причине, то подобно тому как ничто из того, что мы видим, не существует в большей степени оттого, что мы это видим, так же и то, что мы видим и вдобавок мыслим, существует от этого не

⁶⁰⁹ Guthrie W. op.cit. P.314.n.1; Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2-х тт. М,1992. Т.1, С.106.

⁶¹⁰ Аристотель. Физика. 185b 25-30. В большей или меньшей степени это являлось также проблематикой киников, мегарцев, эретрийцев и других в течении длительного времени. Цицерон (Туск. беседы Кн.1, VII) говорит, что неправильно, что умерший «Марк Красс (есть) несчастен», но правильное – «несчастный Марк Красс».

⁶¹¹ Конъектура Аппельта.

⁶¹² У Аппельта футурум - ἔσται.

διανοούμεθα. καὶ γὰρ ὥσπερ ἐκεῖ πολλοὶ ἂν ταῦτα ἴδοιεν, καὶ ἐνταῦθα πολλοὶ ἂν ταῦτα διανοηθεῖμεν. τὰ οὖν διανοητά τοιάδ' ἐστὶ, ποῖα δὲ τὰ ληθῆ, ἄδηλον. ὥστε καὶ εἰ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστα εἶναι τὰ πράγματα

в большей степени⁶¹³. Ибо также как и в первом случае многие одно и то же видели бы, так и во втором – многие одно и то же мыслили бы⁶¹⁴. Так вот, мыслимые вещи суть такие вот⁶¹⁵. Каковы же истинные вещи, неясно. Так что если и существуют вещи, то для нас они по крайней мере являются непознаваемыми.

⁶¹³ Т.е. мысль не прибавляет ничего к «количеству» бытия. Как и во многих других предложениях, здесь обилие эллипсисов: ἃ ὀρώμεν ἢ διανοούμεθα – субъекты по отношению к οὐδὲν μᾶλλον и ἐστίν (Cassin.op.cit. P. 525). По общему признанию, весь этот пассаж является очень темным. Лавдей и Форстер (P.266, n.5), подчеркивая общую сложность фрагмента, особо отмечают неясность в отношении φρονεῖσθαι - есть ли это для Горгия познание (cognition), либо понимание (apprehension), соединенное с мнением и представлением, включая сюда и воображение, и противопоставляется ли в самом деле это все чувственному восприятию. Консиньи (op.cit. P.69) полагают, что «Горгий сосредотачивается скорее на эпистемологии, нежели на онтологии и рассматривает два пути постижения реальности... разум (mind), или мышление (thinking, nous) как представленное Парменидом, и чувственное восприятие, представленное Протагором... Горгий отвергает оба пути, каждый из которых пытается найти основания или объективный референт для нашего знания», т.о., софист отвергает как менталистскую, так и сенсуалистскую теории познания. Согласно Консиньи, Горгий не может согласиться с Протагором, т.к. «Протагор заблуждается постольку, поскольку считает, что знание есть чувственное восприятие» (ibid). Мы же не можем согласиться с Консиньи касательно Протагора, ибо, как мы пытались показать в первой главе, чувственное познание абдерита гораздо сложнее, чем – как нам кажется – полагает Консиньи. Возможно, Горгий и отвергает эпистемологию Протагора, но отсюда совсем не следует, что он делает это, полагая, что эпистемология последнего всецело ограничена голый чувственностью. Она не такова, чувственность у него вполне отрефлексирована и доведена до такого уровня, когда способна породить вполне нечувственные – философские и абстрактные – максимы, другими словами, это рассудочная чувственность - такая, которая очень напоминает современную научную теорию познания, всецело замешанную на чувственных и рассудочных данных, т.е. не возвышающихся до разумных – в смысле Гегеля - философских обобщений. Далее, возвращаясь к тексту, укажем перевод Диллона (op.cit.pp.73-74): «...но если мы откажем этой причине (т.е., что нечто существует, поскольку мыслится – Г.Р.), отставив, что, подобно тому, как то, что мы видим существует не в большей мере оттого, что мы это видим, равно как и то, что мы видим не существует в большей мере оттого, что мы размышляем о нем (т.к. в первом случае многие бы видели эти вещи, во втором же – слишком многие бы мыслили их), с какой стати стало бы более очевидно то, существуют ли в самом деле эти вещи (т.е. видимые и мыслимые – Г.Р.)?» То есть, отказавшись от тождества бытия и мышления, нам будет совсем не очевидно, что первое усиливается через второе и наоборот. Диллон пишет, что «это точное изложение того, что, как мы полагаем, говорит греческий текст этого очень спорного пассажа, однако мы не в состоянии придать ему какой-либо смысл». Для понимания этого места Диллон предлагает обратиться к Сексту Эмпирику Adv.Math VII 77-82. Барбара Кассен указывает, что движение семантики глаголов мышления от φρονεῖται до διανοούμεθα отражает изменение роли самого мышления (pensee) в аргументации от index entis - единственного истинного модуса бытия и познания, который обретает свою истину во взаимной адекватности одного другому - до расширения мышления до уровня чистого воображения (pur imaginer) без привлечения какой-либо чувственности (op.cit.pp.526-527). В последнем случае мышление само становится продуцирующим бытие, несколько не заботясь о том, соответствует ли ему что-нибудь в «объективной» реальности. Такой стиль мышления, смешанный с убедительным логосом, и воплотится со всей риторической силой в эпидейктических и судебных речах Горгия.

⁶¹⁴ По мнению Лавдея и Форстера (op.cit. p.266, n.6), речь о том, что было бы невозможно отличить истину от лжи.

⁶¹⁵ Конъектура Фелисьена и Муллака. Другие варианты см. у Кассен (Op.cit.p.527).

Мы здесь наблюдаем следующие антагонизмы: восприятие, мышление, группа лиц, одно лицо, бытие, правда; однако основной конфликт вытекает из противоборства восприятия и мышления, из которого выводится несовпадение мыслимого и воспринимаемого одними людьми с таковым у других людей⁶¹⁶. Мы пока не касаемся третьей части, где будет говориться о том, что и воспринято ничего быть не может, сейчас нам важно задержаться на самой этой гносеологической относительности, которая подозрительно напоминает таковую Протагора. Если это действительно так, то перед тем, как объявить Горгия агностиком – если это вообще допустимо, – нельзя ли его клеймить как релятивиста, рассматривая релятивизм как промежуточную стадию познания, приводящую в итоге к агностицизму? Если то, что мыслят одни, отличается от того, что видят другие и наоборот, значит вещи являются людям неодинаково, либо же если и одинаково, то в таком случае будет невозможно *определение*, отделение одних вещей от других, поскольку все будут видеть одно и то же и все сразу, следовательно, не будут видеть ничего⁶¹⁷. Как в первом, так и во втором случае истинная природа вещей остается недоступной, либо таковой, кому как она является, – до этого момента все выглядит вполне релятивистично, однако так ли это на самом деле? Были попытки выстроить риторическую философию Горгия на релятивистских, сходных с Протагором, основаниях⁶¹⁸, но, как кажется, на деле то, что говорит Горгий, может быть отнесено не к релятивизму, но к скептицизму в современном – не античном – понимании этого слова.⁶¹⁹ Мы с нашей постдекартовской парадигмой, базирующейся на пропасти между мышлением и речью и тем, о чем эти последние, т.е. пресловутой S-P

⁶¹⁶ Ср.: Mansfeld J. op.cit. P.263.

⁶¹⁷ То есть уничтожится, во-первых, исходная семантическая корневая структура слова *видеть* (ὄραω, εἶδον, ἰδεῖν) – *or* и *id* как отделения одного от другого, *о-пределения*, постановки *межей* между вещами, а во-вторых, вообще любая работа глаза по восприятию *внешнего вида* отделенной таким образом одной от другой вещи. *Теория* (θεωρία) – высшая степень видения, *боговидение*, *отделение* или *выделение* *th* -Бога *от* или *из* всего остального и его узрение. Т.е. в итоге началось бы вавилонское смешение образов.

⁶¹⁸ Так делает Гатри (op.cit.pp. 272-273).

⁶¹⁹ Bett R. The Sophists and Relativism//Phronesis, vol. 34, № 2 (1989) pp. 139-169, p.150. Для нормального античного скептика Горгий со своими категорическими высказываниями будет догматиком не меньшим, если не большим, чем Платон.

дихотомией, не можем экстраполировать последнюю на античное мышление. Да, у Горгия есть проблема с восприятием и его отражением в мышлении, но Горгий, как и Протагор, не стоял перед необходимостью «различать специальные метафизические основания достоверности наших внутренних состояний и различные эпистемологические резоны, которые обосновывают достоверность других вещей»⁶²⁰. Другими словами, самого самосознания достаточно для того, чтобы убедиться в истинности того или иного явления. Платон будет, разумеется, радеть о границе между правильным и неправильным познанием, но ему не придет в голову разделить ум и тело таким образом, чтобы между ними возникла непреодолимая пропасть⁶²¹, иначе говоря, тело, разумеется, может мешать познанию, будучи «могилой души» или ума, - до Платона, кстати, никто так не думал и не помещал разум в душу, последняя была только мысленным коррелятом тела, без каких-либо метафизических коннотаций⁶²², - но проблема адекватности познания не стоит так остро, ибо нет проблемы *соединения* души и тела, есть – в случае Платона - просто два способа познания – один «телесный», или путь мнения, другой умозрительный, или путь истины. Их нельзя смешивать, но не нужно думать, что само их взаимодействие есть какая-то беда, которую надо обосновать. Для этого и существует мир идей, к которому стоит обращаться,

⁶²⁰ Рорти Р. *Философия и зеркало природы*. Новосибирск, 1997. С.44.

⁶²¹ Антогонизм, конечно, есть, душа, разумеется, – не тело, но первая просто «заселяется» во вторую, как мы видим в конце *Государства*, душа просто выбирает тот или иной способ бытия в том или ином теле, но как она живет в теле – это не проблема, это не требует обоснования. Проблема отношения души и тела – это не проблема отношения идеи и вещи, хотя аналогия и может напроситься. Платону не нужна шишковидная железа, как Декарту, чтобы соединить *res extensa* и *res cogitans*, они и так уже в месте в границах единого космоса. Трансцендентный мир идей Платона не где-то там на недостижимом небе, он здесь, рядом, до него можно дотянуться рукой, нет пропасти, нет «другого мира», мир идей – это не другой мир, это этот мир, ибо как иначе идея сосуществовала бы с вещью. Поэтому диалектика *Пармениды* кажется все же некоторой уступкой для обыденного мышления, попытка Платона показать на уровне логики проблему идеальное/реальное, но едва ли для него самого это было неразрешимой бедой, он просто не мог облечь это в доступную словесную форму, ибо проблема эта предельно проста, т.е. на уровне разума как нечто само собой разумеющееся. Мы так ухватились за эту проблему, потому что сами живем еще в посдекартовской проблематичной S-P схеме, и, несмотря на время всяческих «постфилософий», отношение души и тела в разных своих модификация (ум/тело, antecedent/консеквент, означающее/означаемое, дух/материя, высказывание/референция и т.д. и т.п.) продолжает владеть нашим разумом, несмотря на то, что многие уже давно не верят ни в субъект и объект, ни в душу, ни в тело (разве что без органов), ни в реальность, ни во многое другое. Мир идей Платона - это мир бездвижной деятельности, идея может быть деятельной и не двигаясь, только на уровне рассудка и логики в нашем понимании здесь может быть противоречие.

⁶²² Доддс Э. *Греки и иррациональное*. М,СПб, 2000. Сс.143-145.

но и тела не следует гнушаться, поскольку оно естьместилище красоты - оно и есть воплощение или означающее идеи.

Ричард Бетт полагает, что мы, увы, не можем отнести Горгия даже к релятивистам, в теории познания которых высказывания или восприятия могли бы иметь статус референциальных хотя бы в рамках некоторого условленного понятийного и методологического каркаса, некоторой оговоренной концептуальной схемы. Бетт утверждает, что в случае Горгия «все гораздо проще: *вообще не может существовать такой вещи как знание*(курсив авт.- Г.Р.) или успешная референция»⁶²³. Это выводится им из того, что *вообще ничего нет*, недопустимо никакое существование вещей, а ведь релятивизм допускает и должен допускать некоторый способ бытия, чтобы хоть как-то высказываться. То, что *вообще ничего нет*, нам не подходит потому, что это не позволяет связать сочинения Горгия в единую схему, а мы чувствуем, что она есть. Как можно будет что-то сказать о Елене или Паламеде, если ничего нет, как возможен хоть слабый проблеск бытия дискурса. Горгий в таком случае должен был бы замолчать точно так же, как, согласно Ролану Барту, должен замолчать писатель, который хочет остаться честным и не стать рабом своего стиля - т.е. не быть общественным угодником и проводником идеологии власти господствующего класса⁶²⁴. Все высказывания, по мнению Бетта, становятся в таком случае равно истинными в том смысле, что ни одно из них ни на йоту не приближается к этой самой истине, все они говорят о сущем, но никакого сущего нет, а если бы и было, речь о нем была невозможна⁶²⁵. К тому же в эту категорию ложных высказываний, которые претендуют на соотношение с сущим, не попадают высказывания художественного вымысла, отчетливого понятие о котором Горгий и его современники, согласно Бетту, не имели⁶²⁶. Понятия может

⁶²³ Bett R. op.cit.P. 151.

⁶²⁴ Барт Р. Нулевая степень письма// Семиотика. М., 1983. С. 306-349

⁶²⁵ Bett R. op.cit.P. 151

⁶²⁶ Ibid.n.23.

быть они и не имели и детального анализа, который, к примеру, проводит Серль⁶²⁷, они и не делали, но сущность художественного вымысла была им от этого не менее ясна⁶²⁸; как авторы, так и жители полиса, по крайней мере в Vв. до н.э., успели уже лишиться невинного негодования по поводу художественного вымысла, свойственного Солону⁶²⁹. *Все мнения истинны* - это парадигма релятивизма, *все мнения ложны* - парадигма агностицизма, приверженцем которого и выступает, согласно Бетту, Горгий, и в таком случае оратор занимает место творца этих самых мнений, которые он влагает в сердца слушателей, пользуясь определенной риторической практикой. Другими словами, не истинность мнений, соотнесенных с какой-либо условленной концептуальной схемой, имеет место, но способность мнений к деформации вытекает из их всеобщей ложности, т.е. отсутствия начисто какой-либо референциальной основы: если ничего нет, а Логос остается единственной реальностью, то может быть сотворено любое мнение буквально на *ничто*, т.е. онтология *Трактата* - вернее, ее отсутствие - выступает теоретической базой для производства мнений, т.е. для дела риторики - и это есть агностическая установка, которая в отличие от релятивистской не имеет, как говорилось, под собой никакой *оговоренной концепции* хоть как-то легитимирующей данный взгляд на реальность. По существу начинается всецело риторический поейсис, у которого нет решительно никаких онтологических основ. Так логос начинает порождать бытие, так риторика превращается в зеркало, собирающее и излучающее лучи онтологии и эпистемологии. Бетт явно этого не говорит, но из его заключения это напрашивается само собой⁶³⁰.

⁶²⁷ Серль Дж.Р. Логический статус художественного дискурса // Логос. 1999. - № 3 - С. 34-47.;

⁶²⁸ Здесь пока не место обсуждать эту интереснейшую проблему - мы ее обсудим позже в связи с *Еленой*, скажем, что, к примеру, понятие художественного обмана (*ἀπάτη*), на котором базируется вся художественная деятельность, имплицитно включает в себя все конвенциональные процедуры речевых актов в рамках художественного дискурса, о котором говорит Серль в своей статье.

⁶²⁹ Когда перед ним выступал трагик Феспид (Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Солон. 29).

⁶³⁰ Bett R. op.cit.P. 153. В общем и целом, если исходить из традиционной оппозиции между философией и риторикой, *Трактат*, на наш взгляд, безусловно стоит рассматривать философски, как это и делал Керферд

Перед тем, однако, как прийти к такому заключению, нужно разобрать третью – самую интересную – часть *Трактата*.

980a19

εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλω; ὁ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἴποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκείνῳ δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο, μὴ ἰδόντι; ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα. ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αἰτεῖ παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημείῳ τινὶ ἐτέρου πρᾶγματος ἐννοήσειεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα, ἰδὼν, ἐὰν δὲ

Если же и познаваемы вещи, как, говорит Горгий, смог бы кто сделать их очевидными для другого? Ибо увиденное, как смог бы кто, говорит он, высказать при помощи слова? Или как ему - услышавшему, но не увидевшему - стало бы это понятно? Ибо подобно тому как зрение не различает звуки, так и слух не цвета слышит, но звуки⁶³¹. И говорящий говорит, [но он не высказывает] цвета и вещи. В самом деле, тот, кто не постигает умственно [вещь], как получает [ее] от другого при помощи речи или [как] при помощи некоторого знака, отличного от вещи, познал⁶³² бы он [последнюю], разве что не увидев, если это цвет, и не услышав, если это

во всех своих работах. Однако Керферд в результате встал перед проблемой непреодолимости разрыва между словами и вещами, подобно тому как Унтерштайнер рассматривал Горгия как трагического мыслителя, пришедшего к выводу, что познание невозможно. Керферд, как кажется, принизил риторические импликации *Трактата*. Начиная со статьи Мурелатоса, о которой ниже, некоторые пытаются увидеть в *Трактате* теоретическую философскую базу для риторики. Так возникла попытка преодолеть методологическую ограниченность и дуализм риторики и философии. Преодолеть его следует хотя бы потому, что обращаться к *Трактату* с какой-то одной стороны – значит сильно подпасть под обаяние Платона, после которого философия отделена от риторики. Взглянуть же целостно – это значит вернуться к Горгию или Цицерону, для которых нет непреодолимого барьера между риторикой и философией, ибо они еще не отделились друг от друга. Именно такого, синтетического взгляда, мы придерживаемся здесь.

⁶³¹ Или голоса, звуки, речь.

⁶³² О проблеме согласования времен и наклонений αἰτεῖ и ἐννοήσειεν подробно см.: Cassin B. op.cit. P. 543.

<ψόφος, ἀκο>ύσας; ἀρχὴν γὰρ, οὐ λέγει δὲ χρωμα, ἀλλὰ λόγον· ὥστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρωμα ἔστιν, ἀλλ' ὁρᾶν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν. εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται, γινώσκειν τε καὶ ἄν γινώσκη λέγειν, ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἓν. εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ ταῦτόν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς, μὴ πάντη ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσιν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, εἰ γὰρ ἐν τῷ αὐτῷ εἴησαν, ἀλλ' οὐ δύο εἶεν. φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῇ ἄλλω πᾶν ταῦτὸ αἰσθοιτό τις. οὕτως οὐκ ἔστιν οὐδέν, εἰ δὲ καὶ εἴη, οὐδέν ἐστι γνωστόν, εἰ δὲ καὶ εἴη γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λόγους, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἐτέρῳ ταῦτόν ἐννοεῖ.

звук?⁶³³ Ибо прежде всего он произносит не цвета, но слово; так что ни цвета невозможно познать иначе, как через зрение, ни звуки иначе, как через слух. Если же это и возможно – познавать, и то, что познается, высказывать, как, спрашивается, слушающий то же самое уразумеет?⁶³⁴ Ибо не может одна и та же вещь быть отдельно в нескольких людях, поскольку два было бы одним. Если же это и было бы так, говорит он, т.е. в обоих и та же самая [вещь], ничто не препятствует, чтобы им не то же самое явилось, поскольку и сами они не суть полностью подобны [друг другу] и не в одном и том же [месте суть], ибо если в одном и том же месте были бы⁶³⁵, то не были бы двумя. Ибо, как кажется, даже один и тот же [человек] в отношении себя не воспринимает чувственным образом в одно и то же время тождественные вещи, но одни - посредством слуха и другие - посредством зрения, и различным образом теперь и раньше. Так что едва ли кто-нибудь воспринял бы все то же самое, что и другой человек. Таким образом, ничего нет, если же и было бы, то было бы непознаваемо, если же и было бы познаваемо, то никто не смог бы сделать его очевидным для другого по причине того, что вещи не суть слова, и что никто не мыслит то же самое, что и другой.

⁶³³ В скобках конъектура Кука Вилсона. Ψόφος также и шум, болтовня.

⁶³⁴ Конъектура Дильса, другие варианты см.: Cassin B.op.cit. Pp.554-556.

⁶³⁵ Конъектура Кука Вилсона.

Теперь, после непосредственного общения с текстом *Трактата*, хотелось бы приступить к интерпретациям. Начнем с прорыва, который осуществил в свое время профессор тexasского университета в Остине А.Мурелатос.

§2. Горгий и бихевиористский подход

В 1987г. Мурелатос написал сейчас ставшую уже классической статью, в которой задался тем же вопросом, к которому в итоге пришли и мы: как объяснить несогласованность аргументов в *Трактате* и *Похвале Елене*? Свою статью Мурелатос считает продолжением мысли Гвидо Калоджеро, согласно которому, для Горгия логос не имеет какой-либо теоретической функции по отражению реальности, а есть всего лишь практическая или риторическая функция, которая через убедительность должна привести разум к определенному аффективному состоянию⁶³⁶. Из этой мысли вытекает общая идея статьи Мурелатоса – показать, как «в третьей части *Трактата о Небытии* Горгий атакует две очаровательные концепции о природе языкового значения, а именно, что значение есть референция и что значение есть мысленный образ или идея»⁶³⁷. Мурелатос обращается в итоге к бихевиористской концепции значения. Его исходное заявление состоит в том, что «пассаж о логосе в *Елене*⁶³⁸ может быть не единственным нашим свидетельством относительно принятия Горгием бихевиористской концепции значения; есть свидетельство такого принятия также и в пассаже у Секста»⁶³⁹.

Первый пассаж третьей части *Трактата* в передаче Секста говорит о том, что внешняя реальность, будучи слышимой, видимой и чувственно воспринимаемой, соответствует определенным чувственным способностям так, что «видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом,

⁶³⁶ Calogero G. Studi sull' Eleatismo. Roma, 1932, rev. ed., Florence, 1977. P.262.

⁶³⁷ Murelatos. A. Op.cit. P.136.

⁶³⁸ Имеется в виду следующее заявление Горгия: «λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι». («Слово – великий властелин, который благодаря наималейшему и наименее заметнейшему телу совершает божественнейшие дела: ибо оно способно и страх унять, и печаль изгнать, и радость вселить, и сострадание усилить». Gorgias. Encomium in Helenam. Frg., 11, 52-53.- Пер. наш).

⁶³⁹ Mourelatos A. Op.cit. P. 136.

а не наоборот».⁶⁴⁰ Параллельный пассаж из *de MXG* выглядит так: «Так что, если и есть [нечто], то для нас, тем не менее, вещи (τὰ πράγματα) - непознаваемы. А если и познаваемы, то как,- говорит он (Горгий – Г.Р.),- [это] станет очевидным для другого? Ведь увидевший,- говорит он,- каким образом выскажет это [τὰ πράγματα] при помощи слова? Или каким образом он [слушатель – Г.Р.] при его [слова – Г.Р.] помощи ясно познал бы[вещи – Г.Р.], - услышав, но не увидев?». ⁶⁴¹ На основании сравнения этих двух пассажей Мурелатос высказывает следующее утверждение: «Доктрина о различии сфер чувственности способствует не объяснению коммуникативной неадекватности логоса; она обеспечивает аналогию...Горгий доказывает основание того, что мы бы назвали категориальными различиями». ⁶⁴² Суть категориального аргумента Горгия заключается в том, что подобно тому как каждому органу чувств соответствует свой характерный объект и своя определенная деятельность – *видимое* - для глаза и зрения, *слышимое* - для уха и слушания, но не наоборот, - так и для слова, по аналогии, есть *свой* объект, свой орган восприятия и своя деятельность. ⁶⁴³ После этого Мурелатос рассматривает фрагмент *de MXG* 980b 3-8, где говорится о том, что слушающий не может понять или иметь мысленное представление вещи, о которой при помощи слов или знаков ему сообщает говорящий, разве что сам не переживет чувственный опыт самой вещи – увидит ее цвет, форму,

⁶⁴⁰ Секст Эмпирик. Adv.Math., VII, 83.

⁶⁴¹ de MXG. 980a 18-21: «ὥστε καὶ εἰ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστα εἶναι τὰ πράγματα. εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, δηλώσειεν ἄλλω; ὁ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἶποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκείνῳ δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο, μὴ ἰδόντι;» (Перевод наш).

⁶⁴² Mourelatos A. Op.cit. P.137

⁶⁴³ Ср.: Секст Эмпирик. Adv.Math., VII, 84: «...если сущее есть то, что предлежит извне, видимо, слышимое и вообще чувственно воспринимаемо, причем видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом, а не наоборот, то как оно может быть показано другому? Ведь то, чем мы объявляем, есть слово. Слово же не есть ни субстрат, ни сущее». И далее: «нельзя сказать, что, как существует перед нами видимое и слышимое, так же существует и слово,... видимое воспринимается одним органом, а слово другим» (пер. А.Лосева). Аналогичное читаем и в de MXG. 980b 1-3.: «ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γιγνώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοή τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρώμα οὐδὲ πρᾶγμα.» (Ибо подобно тому как зрение не познает звуки, также и слух - не цвета слышит, но звуки. И говорящий говорит слово, но не цвета и не вещи. (Пер. наш.))

издаваемый ею звук.⁶⁴⁴ Это дальнейшее развитие категориального аргумента посредством вопроса о мысленном познании (διανοεῖσθαι) вещи «превращает категориальную проблему в затруднение для слушателя».⁶⁴⁵ И, таким образом, круг проблем еще более расширяется, поскольку, если некто рассказывает кому-то другому о некоей объективно существующей вещи, при этом этот другой – слушатель – ту вещь никогда не видел и вообще не знает, существует ли она на самом деле, то, в итоге, волей не волей, у него рождается определенное (или неопределенное) представление о вещи, которое *полностью* основано на словах говорящего, поскольку слова все же существуют и что-то да значат. При этом мысль о вещи будет чем-то совершенно отличным от самой вещи. В таком случае, «следуя формулировке Джорджа Керферда, мы можем говорить о второй категориальной пропасти – между мыслями и вещами»⁶⁴⁶. Существует пропасть не только между словами и вещами, но также и между представлением, основанным на словах, и реальностью самой по себе. Здесь, на наш взгляд, лежат зачатки той проблемы, которая со временем превратится в проблему *adaequatio intellectus et rei*, пронизывающую собой всю историю философии вплоть до сего дня.

Выход из этого затруднительного положения Мурелатос находит при помощи двух средств: Во-первых, при помощи двойного толкования глагола

⁶⁴⁴ См.: Mourelatos A. Op.cit. P.139. В оригинале этот фрагмент выглядит так: «ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αἰτεῖ παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημεῖῳ τινὶ ἐτέρου πράγματος ἐννοήσειεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα ἰδῶν, ἐὰν δὲ μος. ἀρχὴν γὰρ οὐ λέγε γοεὶ δὲ χρῶμα, ἀλλὰ λόγον, ὥστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρῶμα ἔστιν, ἀλλ' ὄραν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν» («В самом деле, тот, кто чего-либо не понимает, каким образом, - спрашивает он (Горгий – Г.Р.), - он от другого при помощи слова или знака какого-нибудь уразумел бы другую вещь, разве что не увидев цвета или не услышав звука. Ибо, определенно, говорящий произносит не цвет, но слово, так что разумом ему не познать ни цвета, разве что он его не увидит, ни звука, разве что он его не услышит» de MXG. 980b 3-8. Пер. наш). Мурелатос в своей статье подчеркивает, что этот фрагмент в оригинале имеет лакуны и поэтому он пользуется конъектурой Дильса, говоря, что «наиболее убедительная реконструкция, по сути, находится у Дильса, который следует в этом Куку Вилсону (Cook Wilson), чтобы заполнить лакуну» (Mourelatos A. Op.cit. P.138). Мы же здесь пользуемся редакцией Беккера (Bekker), которая, как мы говорили выше, уже устарела. Наш текст впервые был издан в 1831г в Берлине Раймером (Reimer) и переиздан в 1960г. Поэтому в некоторых местах наш перевод отличается от перевода Мурелатоса, что в данном случае особой роли не играет.

⁶⁴⁵ Ibid. P.139.

⁶⁴⁶ Ibid.

ἐννοεῖ - в первом случае этот глагол используется в смысле того чего у слушателя *пока нет*, во втором случае - как то, чего слушателю *следует достичь*. «В последнем предложении, - говорит Мурелатос,- небрежный дословный перевод модальной конструкции может ошибочно привести кого-нибудь к заключению, что Горгий-де утверждает, что *принципиально невозможно* (курсивы авт.- Г.Р.) иметь понятие (или представление, или мысленный образ) цвета или звука, что противоречит импликации, заявленной в первом предложении относительно того, что говорящий имеет определенную мысленную осведомленность (*ennoei*), которую слушатель старается достичь».⁶⁴⁷ Во – вторых, Мурелатос обращает внимание на клаузулу ἄλλ' ἢ, «которая может показаться хорошо пригодной для того, чтобы подкосить тезис о невозможности общения путем предоставления исключений»⁶⁴⁸. По Мурелатосу, союз ἄλλ' ἢ, что соответствует русскому предлогу *кроме* или союзу *разве что*, позволяет нам при прочтении этого фрагмента предположить ситуацию, согласно которой как слушатель, так и говорящий могли бы иметь чувственный опыт той вещи, о которой идет речь – пусть и в разное время. В таком случае «коммуникация, в итоге, должна быть возможной в полной мере»⁶⁴⁹. Но не является ли такое допущение камнем, брошенным в огород Горгиева антиреализма? И не становится ли в таком случае Горгий приверженцем эмпирической или корреспондентной теории значения, согласно которой слова имеют значения лишь постольку, поскольку им соответствует что-либо в реальности (референция), ибо чувственный опыт вещи возможен только в том случае, если последняя существует, и в таком случае язык должен являться отражением реальности?⁶⁵⁰ На эти вопросы нужно ответить отрицательно хотя бы в виду

⁶⁴⁷ Ibid.

⁶⁴⁸ Ibid.

⁶⁴⁹ Ibid. P.140.

⁶⁵⁰ Ср.: Секст Эмпирик. Adv.Math., VII, «εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μὴνυτικὸν γίνεται» («слово не способно объяснить внешний предмет, а, наоборот, сам внешний предмет становится объясняющим для слова» Пер. А.Лосева)

уже неоднократно цитировавшегося утверждения о различии слов и вещей. И поэтому Мурелатос ниже уточняет, в каком смысле нужно понимать эту ἀλλ' ἤ: «Таким образом, - говорит он,- клаузула *all' ē* обозначает не условие, которое если оно прибавлено к обстоятельствам сообщения «слова или знака» от говорящего к слушателю, приводит-таки к коммуникации; скорее она предлагает напоминание о том, что содержится в единственном случае при котором для Горгия возможно мысленное постижение *pragma*: это случай личного опыта (*first-hand experience*). В самом деле, риторика этого пассажа показывает явный контраст между *полученным пониманием* (все курсивы автора – *G.P.*) посредством языка (*derived comprehension via language*) и *личным опытом* (*first-hand experience*)»⁶⁵¹.

Таким образом, преодолев частично преграду, мешающую коммуникации, мы перемещаемся в еще одну сложную область категориального аргумента – проблему тождественности восприятия в случае двух субъектов, что приводит нас в итоге к фундаментальному вопросу: если коммуникация в итоге возможна, то насколько полученное при помощи слов знание будет соответствовать или не соответствовать изначальному личному опыту? Обратимся вновь к *de MXG*. В b8-11 говорится следующее: «εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται, γινώσκει τε καὶ ἀναγινώσκει λέγων. ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσῃ; οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἴη τὸ ἕν» - «если же и возможно, что он познает, а познав, выскажет, однако каким образом слушающий уразумеет то же самое? Поскольку не одинакового свойства есть та же самая [вещь] одновременно будучи в двоих⁶⁵² и разделенной; ибо, иначе, одно, пожалуй, окажется двумя». (Пер. наш – *G.P.*). И далее в b11-14 читаем: «εἰ δὲ καὶ εἴη, φησὶν, ἐν πλείοσι καὶ

⁶⁵¹ Mourelatos A. Op.cit. P.140.

⁶⁵² Мы переводим в данном случае ἐν πλείοσι как не *во многих*, но *в двоих*, поскольку это лучше сочетается с концом фразы οὐ δύο εἶεν.

ταὐτόν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς, μὴ πάντη ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσιν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, εἴ τι ἐν τοιούτου εἶησαν, ἀλλ' οὐ δύο εἶεν» - «Но допустим, что все это так, - говорит он, - в обоих⁶⁵³ и та же самая [вещь], ничто не препятствует, чтобы им не одно и то же явилось, поскольку и сами они не суть полностью подобны [друг-другу] и не в одном и том же [месте суть], если же в одном и том же [месте], то не будут двумя». (Пер. наш – Г.Р.). Заканчивается же изложение фрагментом b14-17: «φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῇ ἄλλῳ πᾶν ταὐτὸ αἰσθοῖτό τις» - «Ибо, как кажется, даже один и тот же [человек] в отношении себя не воспринимает чувственным образом в одно и то же время тождественные вещи (ὅμοια), но одни - посредством слуха и другие - посредством зрения, и различным образом *теперь* и *раньше*. Так что едва ли кто-нибудь воспринял бы все то же самое, что и другой человек (Пер.наш.- Г.Р.).

Итак, мы имеем проблему тождества восприятия одной вещи в двух различных субъектах. Принимая феноменологическое прочтение этого фрагмента как наиболее подходящее, Мурелатос использует «знаменитую классификацию восприятий, включающую как чувственные восприятия, так и идеи»⁶⁵⁴ Давида Юма⁶⁵⁵. Мурелатос воссоздает гипотетические ситуации, соответствующие трем вышеуказанным пассажам *de MXG*, но более отчетливо выявляющие феноменологические импликации последнего.

⁶⁵³ В оригинале – во многих. См. предыдущее примечание.

⁶⁵⁴ Mourelatos A. Op.cit. P.144.

⁶⁵⁵ Напомним, что в *Трактате о человеческой природе* в гл. 1 Юм пишет: «Все перцепции [восприятия] человеческого ума сводятся к двум отличным друг от друга родам, которые я буду называть впечатлениями и идеями. Различие между последними состоит в той степени силы и живости, с которой они входят в наш ум и прокладывают свой путь в наше мышление или сознание. Те восприятия, которые входят [в сознание] с наибольшей силой и неудержимостью, мы назовем впечатлениями, причем я буду подразумевать под этим именем все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении и душе. Под идеями же я буду подразумевать слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении.... Сложные восприятия противоположны простым, и в них могут быть различены части. Хотя определенный цвет, вкус и запах суть качества, соединенные в данном яблоке, однако легко понять, что эти качества не тождественны, а, по крайней мере, отличны друг от друга(Юм Д. Трактат о человеческой природе// Сочинения в 2 тт. М.: Мысль, 1965-Т.1. С.62-63.Пер. с англ. С. И. Церетели)».

Например, в случае, если речь идет *только* о чувственном восприятии, возможна такая картина: (а) «Говорящий и слушающий одновременно наблюдают определенный объект, например, лошадь. Говорящий произносит: «Лошадь коричневая», и слушатель согласно кивает головой. И здесь вопрос, выдвинутый Горгием, заключается в следующем: Является ли то, что видит слушатель, совершенно подобным тому, что видит говорящий, чтобы это могло гарантировать суждение о том, что слушатель понял утверждение говорящего?»⁶⁵⁶ (б) В случае *только* мысленного представления происходит следующее: «Говорящий, описывая лошадь, которую он видел в прошлом, произносит: «Та лошадь была коричневой». Слушающий подтверждает высказывание. Вопрос Горгия: Является ли соответствующее мысленное представление совершенно подобным, чтобы гарантировать...и т.д.».⁶⁵⁷ И третий вариант, (с) когда оба – чувственное восприятие и мысленное представление – объединяются: «Говорящий смотрит на лошадь, которая исчезает из поля зрения слушающего. Говорящий произносит: «Эта лошадь коричневая», и слушающий подтверждает высказывание. Вопрос Горгия: Является ли картинка слушающего совершенно подобной тому, что видит говорящий, чтобы гарантировать ...и т.д.»⁶⁵⁸.

После таких примеров, указанных Мурелатосом, уместно на время отвлечься от анализа его статьи и обратиться к Витгенштейну, ибо у последнего, как кажется, сказано не мало как раз о подобных ситуациях.

Для начала отметим, что во всех трех фрагментах Горгия помимо того, что слово есть реальность *sui generis*, как мы уже указали выше, просвечивает еще одно фундаментальное утверждение – *все ощущения индивидуальны*. Эти два положения являются своего рода матрицей всего повествование *de MXG* и соответствующих пассажей у Секста Эмпирика. Но что значит – *все*

⁶⁵⁶ Mourelatos A. Op.cit. P.145.

⁶⁵⁷ Ibid.

⁶⁵⁸ Ibid.

ощущения индивидуальны, и какой смысл задавать такой вопрос? Ибо «предложение "Ощущения индивидуальны" сопоставимо с предложением "В пасьянс человек играет сам с собой"». ⁶⁵⁹ Вот, например, вышеуказанные случаи с лошадьми, о чем там речь? Речь идет о цвете этих лошадей, но что значит говорить о цвете? «...должен ли я сказать о слове "красное", что оно обозначает нечто "предъявленное нам всем", для обозначения же своего собственного ощущения красного каждый человек должен, кроме этого слова, иметь еще одно? Или же дело обстоит так: слово "красное" обозначает нечто известное нам совместно; а для каждого оно обозначает, кроме того, нечто знакомое только ему? (Или, пожалуй, лучше было бы сказать: оно отсылает к чему-то, знакомому только ему.)» ⁶⁶⁰. Вернемся к вопросу Горгия-Мурелатоса: «Является ли то, что видит (слышит) слушатель совершенно подобным тому, что видит (видел) говорящий, чтобы это выступило гарантом суждения о том, что слушатель понял утверждение говорящего?». ⁶⁶¹ Ответ может быть таким: «Логик, вероятно, подумает: тождественное есть тождественное. А как человек убеждается в тождестве, это уже психологический вопрос. (Высокое есть высокое, а то, что человек иногда видит это, а иногда слышит, относится к психологии.). Что служит критерием тождества двух представлений? Каков критерий того, что представляется красное? Когда речь идет о ком-то другом, для меня таким критерием выступает то, что он *говорит и делает* (курсив наш – Г.Р.). Если же это касается меня самого, то у меня таких критериев *вообще нет*. (курсив наш – Г.Р.) То, что справедливо для "красного", справедливо также и для тождественного"». ⁶⁶² В этой языковой игре с коричневой лошадью и двумя собеседниками может быть только один единственный критерий – *слово-дело*. Что же касается бихевиористской концепции, примененной в отношении представлений или воспоминаний, то «слова, которыми я

⁶⁵⁹ Витгенштейн Л. Философские Исследования. §.248

⁶⁶⁰ Там же. §.273.

⁶⁶¹ См. выше.

⁶⁶² Витгенштейн Л. Философские Исследования. §.377.

выражаю мои воспоминания, это мои реакции на воспоминания»⁶⁶³, последние же, как нетрудно догадаться, являются стимулами первых.⁶⁶⁴ Говоря об индивидуальности представлений, нужно заметить, что не их личностный характер представляет проблему, «а то, что *никто не знает* (курсив наш – Г.Р.), это ли переживает и другой или же нечто иное. Выходит, можно было бы предположить, хотя это и нельзя проверить, что одна часть человечества имеет одно ощущение красного, другая же часть другое».⁶⁶⁵

Все эти проблемы – тождество представлений, интересубъективное понимание, соответствие виденного вчера вспомненному сегодня и рассказанному другому, имеют один общий парадоксальный корень, от которого можно будет избавиться лишь в том случае, «если радикально преодолеть представление, будто язык всегда функционирует одним и тем же способом и всегда служит одной и той же цели: *передавать мысли* (курсив наш – Г.Р.), будь это мысли о домах, боли, добре и зле и обо всем прочем».⁶⁶⁶ Но язык не хочет и никогда не хотел быть используемым в одной лишь коммуникативной функции, его претензии всегда были куда более масштабными, «он, - как отмечает Фуко, - конституирует систему для *всех* (курсив наш – Г.Р.) возможных высказываний - конечную совокупность правил, которая подчиняет бесконечную множественность представлений»⁶⁶⁷. Согласно Лакану, «функция языка не информировать, а вызывать представления»⁶⁶⁸. Не реже, а может быть и гораздо чаще язык из

⁶⁶³ Там же. §.343.

⁶⁶⁴ Классический вариант ответа на подобные вопросы в бихевиористской трактовке находим у Куайна: ««Красное» является однословным предложением, обычно требующим вопроса для своего произнесения. Вопрос может быть простым: «Какого это цвета?» В этом случае стимул, вызывающий произнесение предложения «Красное», является составным: красный свет воздействует на глаз, а вопрос на ухо. Или же вопрос может быть «Какого цвета это будет?» или «Какого цвета это было?». В таком случае стимул, вызывающий произнесение предложения «Красное», является вербальным; он не сопровождается красным светом, хотя его способность вызывать ответ «Красное», конечно же, зависит от предшествующей ассоциации предложения «Красное» с красным цветом (Куайн У. Слово и объект. М, 2000. С. 14.)».

⁶⁶⁵ Витгенштейн Л. Философские Исследования. §.272.

⁶⁶⁶ Там же. §.304.

⁶⁶⁷ Фуко М. Археология знания. К., 1996. С.29.

⁶⁶⁸ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М, 1995. С.69.

средства коммуникации превращается, по словам Луи Ельмслева, в «прибежище человека в часы одиночества, когда разум вступает в борьбу с жизнью и конфликт разряжается монологом поэта и мыслителя».⁶⁶⁹

Так, с помощью тезисов Витгенштейна, можно кратко ответить на ряд поставленных Горгием вопросов и более детально разработанных Мурелатосом. Однако вернемся к анализу статьи американского профессора и посмотрим к каким выводам он все же приходит.

Мурелатос утверждает, что во всех трех примерах Горгия управляющим глаголом является αἰσθάνεσθαι, который употреблен в нескольких смыслах – как αἴσθησις, формирующий чувственное восприятие, и как αἴσθησις, формирующий память или мысленное представление⁶⁷⁰. В итоге он приходит к выводу, что проблематика примеров с лошадьми, рассмотренных выше, имплицитно содержится в трех вышеуказанных парафразах *de MXG* таким образом, что если мы принимаем одно утверждение, то с необходимостью должны принять и другие, поскольку «глаголы εννοεῖν и αἰσθάνεσθαι меняют свою значение в нашем прочтении в зависимости от того, какая из трех ситуаций выдвигается на передний план».⁶⁷¹ В заключении этой части статьи, Мурелатос, отвергая примат мысли, допускает примат чувственных впечатлений, которые сохраняются в памяти и воспроизводятся в воображении. «В выражениях ситуаций (а) – (с)⁶⁷² это допущение значит, что если только коммуникация может быть благополучной в случае (а), то существует малая надежда, что она могла бы быть успешной и в случае (с) или (b). Тем не менее аргумент Горгия, несомненно, заключается в том, что коммуникация несовершенна в случае (а). Последнее же подтверждает предположение, сделанное нами ранее, что Горгий не одобряет

⁶⁶⁹ Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в зарубежной лингвистике. М, 1960. С. 264.

⁶⁷⁰ См.: Mourelatos A. Op.cit. P.145. Об этом мы подробно говорили в первой главе в связи с эпистемологией Протагора.

⁶⁷¹ Ibid. P.145-146.

⁶⁷² См. выше.

эмпирической теории значения. Это же подтверждает наше суждение, что мы не должны интерпретировать клаузулу *all' ē* в строке b5 как предположение такого одобрения». ⁶⁷³

Дальнейшая логика исследования, как нетрудно догадаться, должна нас привести к последней проблеме: из случая с двумя субъектами и проблемой тождества восприятия к случаю с одним-единственным субъектом и той же самой проблемой, которую мы находим указанной в строках b14 – 17 *de MXG*: «Ибо очевидно, что даже один и тот же [человек] в отношении себя не воспринимает чувственным образом одни и те же вещи (ὁμοια) в одно и то же время, но одни посредством слуха и другие посредством зрения, и различным образом *теперь* и *раньше*». Мы имеем здесь следующую ситуацию, когда субъект в одно и то же время имеет разные возможности восприятия и одни и те же возможности восприятия вещи, но в разное время. Мурелатос эти два случая называет *синхроническим* и *диахроническим* соответственно. ⁶⁷⁴ Мысль Горгия в случае синхронии восприятия может быть следующей: Допустим, что кто-то смотрит на поверхность, покрытую цветной квадратной плиткой. Он может видеть, во-первых, множество различных цветов и квадратиков, во-вторых, одинаковую форму, повторяющуюся на протяжении всей поверхности, и, в-третьих, одинаковый цвет, возникающий в различных квадратиках плитки. ⁶⁷⁵ Таким образом, он видит в лучшем случае комплекс синхронных чувственных восприятий, но никак ни саму поверхность во всей своей детальной целостности. Можно это проиллюстрировать более удачным примером, который приводит Мурелатос, - пример с водопадом. Если вдуматься, то мы, глядя на водопад, не воспринимаем его как нечто целое, мы слышим оглушительный рев падающей воды, сама эта вода предстает перед нами в виде водного глянцевого столба или стены, «там нет третьего

⁶⁷³ Mourelatos A. Op.cit. P.146.

⁶⁷⁴ См.: Ibid. P.146.

⁶⁷⁵ Ср.: Ibid.

объекта, водопада-в-себе, целиком воспринятого при помощи моих двух чувств». ⁶⁷⁶ Другими словами, мы мысленно достраиваем образ водопада в своем сознании или, лучше сказать, неосознанно умозаключаем на основании наших чувственных данных, что перед нами водопад. При этом водопад, который вижу я – это один водопад, а водопад, который видишь ты – это совсем другой водопад, - нет никакого «третьего» водопада-самого-по-себе, доступного нам обоим. В добавок ко всему может возникнуть вопрос относительно тождественности вещей (ὄμοια), например, того же водопада – качественно ли тождествен этот водопад или нумерически. Кажется, что в последнем случае с нашими «индивидуальными» водопадами картина такова: есть нумерически один водопад (предположительно бескачественный) ⁶⁷⁷, который в с сознании двух воспринимающих его субъектов превращается в два качественно различных водопада. Причем, в нашем случае синхронии даже для одного субъекта нет единого водопада, ибо один водопад – это тот, который я слышу, а другой – тот, который я вижу, и они полностью отличны.

Теперь, что касается случая с диахронией, при которой одни и те же вещи воспринимаются одним и тем же человеком по-разному. Вчера, например, какая-нибудь поклажа могла казаться мне легкой, а сегодня кажется тяжелой и неудобноносимой. В данном случае, как кажется, можно было бы сослаться на учение Гераклита о вечной текучести вещей, но Мурелатос считает, что в этом нет необходимости: «нет нужды кому-нибудь принимать доктрину текучести, чтобы признать то, что вещи изменчивы, что человеческий ум, равно как и человеческое тело, меняются, и что в конечном итоге - что, возможно, наиболее важно для опровержения (elenchus), использующего сомнение - память

⁶⁷⁶ Ibid.P.147.

⁶⁷⁷ Вполне в стиле Протагора!

подвержена ошибкам»⁶⁷⁸. Хотя Мурелатос этого не говорит, но, по нашему мнению, в данном случае было бы уместно вспомнить знаменитый тезис Протагора о *человеке-мере*. Мы уже могли убедиться в первой главе, что «каждая деталь этого знаменитого выражения была субъектом энергичных дискуссий и до сих пор среди ученых нет согласия по поводу его точного значения»⁶⁷⁹, поэтому мы имеем определенную свободу как в толковании этого фрагмента, так и его применении - в данном случае по отношению к Горгию. К тому же вряд ли Горгий был чужд проблематике Протагора, чтобы ничего не знать об этом знаменитом тезисе.

Если мы вспомним *Теэтет* и его ветер, то вспомним и признаем также тот факт, что этот пассаж позволяет понять, как отмечает Мендельсон, что «наше восприятие ветра, - да и вообще всего того, что является субъектом человеческой оценки, - зависит, по мнению Протагора, от того, что мы как индивиды привносим в опыт и как мы проводим оценки различных феноменов, конституирующих мир»⁶⁸⁰. Для нас же этот пример ценен еще и тем, что он точь-в-точь соответствует рассмотренным выше проблемам тождества восприятия не только в платоновском *Теэтете*, но и в обоих вариантах горгиева *Трактата*. «В отличии от эпистемологии Парменида,- продолжает Майкл Мендельсон, - допускающей, что мы можем отчетливо различать природу реальности независимо от наших чувственных предпочтений, мировоззрение Протагора допускает толковательную или герменевтическую позицию, в которой наш опыт мира конституирован не (не)медленным возникновением вещей-как-они-суть-сами-по-себе, но через размышление над нашим кругозором восприятия и его протеканием во времени».⁶⁸¹ На наш взгляд, Горгий в вышеуказанном фрагменте b14 – 17 *de MXG*, поразмыслив как следует над восприятием, довел тезис Протагора до

⁶⁷⁸ Ibid.P.149.

⁶⁷⁹ Kerferd G. The Sophists// Routledge history of philosophy// Ed. by C.C.W. Taylor. Vol.1., L/ NY, 1997. P.229.

⁶⁸⁰ Mendelson M. Many sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice and Pedagogy of Argument. Netherlands, 2002. P.5.

⁶⁸¹ Ibid. P.6.

логического предела: если Протагор, говоря о *человеке-мере*, трактует реальность в перспективистском ключе, т.е. как зависящую от субъекта, и вектор его мысли как бы идет от субъекта во вне, порождая тем самым внешнюю реальность, то Горгий делает следующий ход и обращает этот вектор мысли не только на внешнюю реальность, но и обратно на самого субъекта, делая последнего неустойчивым и текучим. Таким образом, мы можем допустить, что Горгий не только знал тезис Протагора – что и не удивительно, поскольку они были современниками, - но и активно использовал его в построении своей эпистемологии и онтологии.

Однако вернемся в к статье. Согласно Мурелатосу, цели горгиева опровержения вполне ясны. Как уже указывалось выше – это опровержение референциальной и идеационной или ментальной концепции значения. Референциальная концепция опровергается при помощи категориального аргумента⁶⁸², согласно которому, как уже говорилось, мы не можем вывести из комплекса наших восприятий некий единый-в-себе-сущий объект, водопад, например, но как бы собираем его по частям, наподобие конструктора. Детальями же этого конструктора являются наши деятельно-чувственно-материальные способности-триады: ухо/слух/звук; глаз/зрение/цвет; пальцы/тактильность/твердость и т.д. Соответственно, нет никакой единой референции ни для чего, но есть лишь разлитое по нашим чувственным способностям множество отношений и качеств, которое при помощи нашего рассудка собирается в нечто единое и удобопостигаемое, наподобие реально существующего объекта.

Идеационная или ментальная концепция значения, согласно которой слову должно соответствовать пусть не реальная вещь, то хотя бы идея или

⁶⁸² Говоря о «влиятельной статье» Мурелатоса, Б. Кассен отмечает, что «категориальный аргумент, который он (Мурелатос – Г.Р.) определяет при помощи аналогии между замкнутостью каждого чувства в своей чувственной сфере (зрение-цвет) и замкнутостью логоса в самом себе без какой либо возможности отсылки к *pragma*, способен опровергнуть концепцию значения референциального типа, представителем какой был, например, молодой Рассел (Кассен Б. Указ.Соч. С.41.)».

понятие, Горгием опровергается при помощи проблемы тождественности восприятия. Поскольку восприятие каждый раз иное, не только внешний мир, но и сам субъект постоянно изменчив, постольку нет никакой возможности, чтобы из этой постоянной текучести и неопределенности родилось нечто устойчивое наподобие ментальной идеи или понятия. Но возникает вопрос – что же тогда остается? А остается бихевиористская концепция значения. Однако здесь нужно сделать оговорку. Понятное дело, что ничего подобного такой концепции Горгий не знал, не мог знать, а если бы и узнал, то не хотел бы знать. Цель *Трактата* - если мы не связываем его с *Поэмой* – вполне определенная - *построить теоретическую базу для практики*, в которой господствует речь⁶⁸³. Когда мы все очистили, упразднили реальность, разложили субъект, у нас осталось только слово и речь, которые должны построить новый риторический мир и новую науку - риторическую онтологию или онтологическую риторику, такую риторику, которая порождает бытие, другими словами, *Логологию*, как говорит Кассен, сравнивая позднего Хайдеггера с софистикой и используя для этого термин Новалиса⁶⁸⁴. Мы, однако, приступая к разбору *Трактата* и следуя аргументации Мурелатоса, хотели одного - доказать возможность коммуникации и, тем самым, посредством этого обосновать могущество слова в *Похвале Елене*. Мы рассуждали так: Если коммуникация невозможна – чему подтверждением является *Трактат*, - то возникает фундаментальное противоречие между *Трактатом* и *Еленой* и другими речами софиста. Следовательно, нам нужно найти такую теорию, которая бы позволила нам доказать, что, согласно *Трактату*, – коммуникация возможна и таким образом устранить возникшее противоречие. Так мы пришли в итоге к бихевиористской концепции значения⁶⁸⁵.

⁶⁸³ Собственно, все что мы делаем на этих страницах, это пытаемся обосновать этот тезис.

⁶⁸⁴ См.: Кассен Б. Указ. Соч. С.66-69.

⁶⁸⁵ Концепция «языковых игр» Витгенштейна, которая хотя и наиболее симпатична автору данной работы и которая может объяснить многое, тем не менее рассматривалась лишь попутно. Это связано с тем, что

Итак, бихевиористская концепция значения. При ее описании мы будем ссылаться на У. Куайна и его работу *Слово и объект*, хотя сам Мурелатос, говоря об этой концепции, имел в виду нечто более простое, чем та сложная теория, автором которой является Куайн⁶⁸⁶. Здесь нет надобности подробно ее излагать, не только потому, что в деталях, как уже сказано, она весьма трудна, но более в отсутствии необходимости такого подробного изложения для наших целей.

Куайн подчеркивает важность *социальности* при функционировании языка, обучении ему и понимании, следовательно, можно сказать, что «каждый из нас перенимает свой язык от других людей посредством наблюдаемой артикуляции слов при наличных intersубъективных условиях».⁶⁸⁷ Поэтому мы вынуждены признать, что у нас «нет никакого иного способа сравнения лингвистических значений, нежели как в терминах предрасположенностей людей к открытой реакции на социально наблюдаемые стимулы»⁶⁸⁸. Значение слов в предложениях зависит от их подкрепления чувственными стимулами – будь то вербальные или иные, поэтому «любая реалистическая теория данных должна быть неотделима от психологии стимула и реакции, примененной к предложениям».⁶⁸⁹ Высказывать утверждения или отрицания в одно и то же время не

«Философские исследования» говорят почти о том же самом, о чем и Горгий, особенно в парафразе *de MXG*. Стиль Витгенштейна более «сократовский», в смысле вопрошания и отсутствия ответа, чем нам требуется в этой работе, чтобы следовать ходу мысли Мурелатоса.

⁶⁸⁶ Он сам мне сообщил об этом в письме. Если я его правильно понял, ему важна была скорее сама схема *стимул-реакция*, нежели ее детальный разбор и выведение из нее сложной теории истины, обоснованием которой занимался Куайн в своих работах. Во второй части своей статьи Мурелатос пишет, что «бихевиористская концепция значения может быть понята как покрывающая широкую область допущений, предположений и теорий... более того, подобно тому как референциальная концепция иногда комбинируется с идеационной, так и здесь на данный момент существуют усложненные версии бихевиористской концепции, которые не только обеспечивают референциальные функции, но также и такие вещи, как логическую строгость и условия истинности (Mourelatos A. Op.cit. P.156)». В теоретическом смысле для обоснования бихевиоризма Горгия Мурелатос ссылается в основном на одного из основателей бихевиоризма Джона Уотсона, который в дальнейшем вместе с Вайссом, Блумфилдом, Айером, Стивенсоном и др. вошел в созвездие отцов-основателей бихевиоризма в психологии, лингвистике и эмотивизме в философии.

⁶⁸⁷ Куайн У. Слово и объект. М, 2000. С.7.

⁶⁸⁸ Там же. С.5.

⁶⁸⁹ Там же. С.18.

представляется возможным, поскольку «утвердительные и отрицательные стимульные значения предложения (для данного говорящего в данный момент времени) взаимно исключают друг друга»⁶⁹⁰. Другими словами *стимульное значение* – это сугубо временное понятие.

Куайн отмечает, что проблема индивидуальных миров в философии является чем-то надуманным, следствием недопонимания механизмов функционирования индивида в поле языкового общения, и говорит об этом следующее: «В менталистской философии существует знакомое затруднение индивидуальных миров...и все же о ситуации с родным языком с готовностью утверждается со всей позитивистской рассудительностью, что если два говорящих согласны во всех своих диспозициях речевого поведения, то нет смысла воображать, будто между ними существуют семантические различия»⁶⁹¹. То есть Куайн хочет сказать, что мы не вкладываем в слова, относительно которых у нас имеется согласие, разные значения⁶⁹².

Приведенных выше положений теории Куайна будет достаточно, чтобы представить суть бихевиористской концепции значения. Теперь экстраполируем это все на тезисы Горгия. В таком случае коммуникация объясняется следующим образом: **В оригинале:** «Ведь то, чем мы объявляем, есть слово. Слово же не есть ни субстрат, ни сущее. Значит, мы объявляем своим ближним не сущее, но слово, которое от субстрата отлично»⁶⁹³. Следовательно, как видимое не может стать слышимым, и наоборот, так и

⁶⁹⁰ Там же. С.30.

⁶⁹¹ Там же. С.63.

⁶⁹² Значения, возможно, в таком случае не меняются, но ничто не препятствует слову в сознании индивида все более и более обрастать шлейфом маскирующих исходное значение коннотаций, затемняя его таким образом и приводя к парадоксальной ситуации, в которой употребляемые и всем знакомые слова тем не менее не приносят ясности и принуждают произнести реплику типа: «А что вы имеете в виду?». Явно такого вопроса не возникло бы, если бы мы все согласились с мифическим фактом того, что для всех данное слово означает только *это* и более ничего.

⁶⁹³ Тут на ум приходит старая античная максима о том, что подобное познается подобным (τὸ ὅμοιον τὸ ὅμοιον). Но не только познается, а, как известно, и порождается подобным, и порождает подобное. Слово же не подобно вещам и всему остальному.

наше слово не может возникнуть, если сущее предлежит извне»⁶⁹⁴. **В бихевиористской трактовке** это могло бы звучать следующим образом: «Ведь то, *чем* мы объявляем, есть слово, которое не будучи ни субстратом, ни сущим, является реакцией на подлежащие извне, через органы чувств, стимулы и которое, в свою очередь, является стимулом для того, кому оно объявляется, вызывая в собеседнике воспоминание, основанное на прошлом чувственно-социальном опыте корреляции между словом, образом и предметом, результатом чего станет либо согласие, либо несогласие с произнесенным высказыванием, а следовательно, понимание того, о чем речь»⁶⁹⁵. **Вывод:** коммуникация не только возможна, но необходима.

⁶⁹⁴ Секст Эмпирик. Adv.Math., VII, 85 (Пер. А.Ф.Лосева)

⁶⁹⁵ Здесь нужно пояснение: «Позитивистская рассудительность», о которой говорит Куайн, как и само направление бихевиоризма, из которого родилась одноименная концепция значения, пусть и существенно усовершенствованная Куайном, не является близкой по духу автору данной работы. Автор скорее соглашается с Лаканом по схожему вопросу. Вот, что пишет последний: «Если я встану сейчас перед лицом другого, чтобы обратиться к нему с вопросом, ни одна сколь угодно сложная кибернетическая система не сможет превратить то, что является ответом, в реакцию. Определение ответа в качестве второго звена цепи стимул-ответ представляет собой лишь метафору, которая поначалу приписывает животному субъективность, а затем сама же исключает ее, сводя к чисто физической схеме. Это, пользуясь нашим старым сравнением, все равно, что фокус с кроликом, которого достают из шляпы, куда предварительно посадили. Но реакция - это вовсе не ответ(Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. С.69)».

§3. Еще раз о Небытии. Как же все-таки *быть*?

Когда – то Грот предложил посмотреть на *Трактат* с точки зрения кантовской диалектики феномена и ноумена. Он говорит, что для Горгия, равно как и для элейцев, «слово Существование означало не феноменальное, но ультрафеноменальное существование. Они рассматривали чувственные феномены как всегда текущие и становящиеся...недоступные для точного познания. Они искали при помощи размышления то, что, как они полагали, могло бы быть реально существующим Нечто или Сущностью, или Ноуменом – используя кантовский термин, лежащим по ту сторону или под явлениями, - Ноуменом, который они рассматривали в качестве единственного адекватного объекта познания»⁶⁹⁶. В таком случае получается, что Платон просто не понял концепцию Горгия, в основе которой лежит такая дефиниция; пойми он ее, так может быть и сама теория идей предстала бы совсем в ином свете, а может и сам Платон был бы последователем софиста. И, как кажется, имея дело с платоновским *Софистом*, нужно всегда удерживать в голове *Трактат*, поскольку именно проблематикой последнего диалог пропитан вдоль и поперек, - может быть *Софист* и есть ответ Платона Горгию⁶⁹⁷.

Похожего кантианского толкования уже во второй половине прошлого века придерживался и Нэвигер⁶⁹⁸. Однако мы знаем, что не было до Платона никаких аналогов феноменов и ноуменов у греков⁶⁹⁹, и что даже платоновские идеи вряд ли можно к этим последним свести, равно как не было и субъекта с объектом.

⁶⁹⁶ Grote G.A. A History of Greece from the Earliest Period to the Close of Generation Contemporary with Alexander the Great, vol. VII, London, 1888. Pp.51-52.

⁶⁹⁷ Ср. :Hays S. «On the Sceptical Influence of Gorgias» //Journal of the History of Philosophy 28 (1990). P.336. Помимо внутреннего диалога *Софиста* и *Трактата* у Платона в *Теэтете* есть высказывание о человеке, вообразившем себя летающей птицей(158b3-4), а в *Софисте* «Теэтет, с которым я теперь беседую, летит» (263 a8). Это могут быть - да скорее всего и есть – прямые аллюзии на «летающего человека» Горгия (DK В3 79). Платон прекрасно знал, кого он имеет в виду, когда использует эти выражения.

⁶⁹⁸ Newiger, H.J. Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseinde, Berlin, 1973.P.186.

⁶⁹⁹ Untersteiner M. Op.cit. P. 164, n. 2

Такой авторитетный голландский ученый, как Яп Мансфелд, на которого мы неоднократно ссылались выше, проблему *Трактата* резюмирует примерно так: Единственное знание – это абсолютное или безусловное знание, т.е. знание того, каковы вещи в себе. Личное знание, будучи относительным и не о том, как вещи суть поистине, не есть знание в указанном смысле, - это знание того не как вещи суть, но как они суть в опыте, который всегда индивидуальный и неповторимый, и такое-то знание действительно нельзя сообщить другим; отсюда вытекает важный философский вопрос об отношении личного и общественного знания.⁷⁰⁰ Мурелатос тоже, как кажется, не с ровного места предложил бихевиористскую трактовку, он отталкивался от слов в Adv.Math. 85, «это скорее необъяснимо, - пишет ученый, - насколько лексика параграфа 85 близка лексике современной бихевиористской теории».⁷⁰¹ Вещи не означают что-то, не присутствуют, они буквально сваливаются на нас, ударяют в нас, бросаются на нас, проникают в нас – *προσπίπτόντων, ὑποπτώσεως*.⁷⁰² Керферд, в отличие от Мурелатоса, не находит решение проблемы в теории стимула-реакции, а просто признает неразрешимость данной задачи. Согласно Керферду, коммуникация осуществима исключительно при помощи речи и слов, внешние объекты же – это не слова, нет возможности преобразовать вещи в слова и, как следствие, нет возможности сообщать вещи через или при помощи слов⁷⁰³. То есть, если мы откажемся от бихевиористской концепции, то у нас не будет возможности

⁷⁰⁰ Mansfeld J. «Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' On What is Not»//Montoneri-Romano (eds), The proceedings of the International Congress on Gorgias, Catania, 1985, Pp.252-258.

⁷⁰¹ Mourelatos A. op.cit. P.163.

⁷⁰² Там же.

⁷⁰³ Kerferd G.B. «Meaning and Reference: Gorgias and the Relation between Language and Reality»// The Sophistic Movement, 1st International Symposium on the Sophistic Movement. Greek Philosophical Society, Athens, 1984, P. 218. Керферд постоянно пытается перебросить этот мост к референции в гориевских текстах на основании тех мест в *Елене* (2,11) и *Паламеде*(4,33,35), где говорится об истине и знании; он полагает, что Горгий признает объективную *реальность-в-себе*, и даже выделяет некую общую концептуальную модель, лежащую в основе аргументации софиста в *Елене* и *Паламеде*, которая, с одной стороны, апеллирует к истине вещей, с другой – к знанию о них; «это возможно, - пишет Керферд, – от обманчивого логоса и мнения обратиться к знанию и истине(Sophistic Movement,Cambr., Pp.81-82)». Керферд пытается это сделать при помощи доктрины о *более лучших и худших логосах*, однако следует признать, что эта попытка ученого выглядит очень спорной и трудной для понимания(ibid).

совместить *Трактат* и остальные речи софиста, мы придем к той же проблеме, к которой пришли многие ученые, - к пониманию непреодолимого барьера между словами и вещами и между сознаниями, и Горгий в таком случае выступит как мыслитель трагический, каким он, к примеру, и изображен в уже не раз цитировавшейся монографии Унтерштайнера. Из этой непреодолимой коммуникационной и референциальной пропасти вырастает возможность и неизбежность фундаментального речевого обмана: в первую очередь логос обманывает по причине своего отношения – вернее, его отсутствия – к вещи, и только потом - уже как следствие - в своем воздействии на аудиторию⁷⁰⁴.

Итак, обобщим результаты и выделим те цели, ради которых был написан *Трактат*. Таковых может быть две: 1. Опровергнуть элеатов⁷⁰⁵. *Трактат* – полемическое сочинение: очевидно, что Горгий не хотел убедить читателя, который, согласно *Трактату*, не существует, что не существует ни читателя, ни Горгия⁷⁰⁶. Мы уже говорили об этом, сейчас просто укажем явные структурные сходства с *Поэмой*.

Говоря, что «ничего нет», Горгий глумится над Фр.8.2., где сказано, что один только путь существует - «*есть*», и парменидовым табу, что «*не есть*» невозможно; далее, горгиево «оно не познаваемо» - это против парменидова «одно и то же мыслить и быть» или против Фр.8.34, где говорится, что «одно и то же мысль и то, о чем мысль», а горгиево утверждение, что «оно не сообщаемо другому» пытается опровергнуть Фр.8.50-51, в котором

⁷⁰⁴ Rosenmeyer T. Gorgias, Aeschylus, and APATE//American Journal of Philology, Vol.76. (1955), P.233. (Цит. по.: Porter J. op.cit. P.295.n.73.)

⁷⁰⁵ Мы не касаемся здесь т.н. серьезности замысла Горгия. Не имеет ровным счетом никакого значения, серьезно или в шутку написан *Трактат*, важно лишь, на наш взгляд, одно – его содержание и корреляция с *Поэмой*. Даже если это все и шутка или, как говорит Гатри, очарвательный нонсенс, то это в то же время серьезная шутка хотя бы потому, что *Поэма* Парменида - серьезная вещь.

⁷⁰⁶ Broucker W. Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965, P.115

подразумевается, что юноша Курос обрел-таки «...достоверное слово и мысль... об Истине»⁷⁰⁷.

2. Опровергнув эту, популярную среди современных Горгию интеллектуалов, элейскую гипотезу, Горгий строит новую онтологию – риторическую, где господствует логос и ничего кроме логоса.

Как нетрудно заметить, в первом случае *Трактат* утрачивает свою самостоятельность и становится зависимым от *Поэмы*. Это значит, что прочтение первого должно как-то соотноситься с прочтением второй, а именно: если мы понимаем глагол *быть* в *Поэме* экзистенциально, копулятивно, истинностно, либо в некоторой комбинации всех этих значений, то аналогично мы должны понимать глагол *быть* и в *Трактате*. Получается, что Горгий – это как бы Парменид со знаком минус: если последний всячески продвигает позитивное значение *быть*, первый делает ровно противоположное. Скиаппа предлагает наиболее правдоподобным экзистенциальное и предикативное прочтение *Трактата*⁷⁰⁸. Однако, если мы будем принимать экзистенциальное прочтение в его традиционном варианте, то Горгий предстанет перед нами либо в качестве радикального нигилиста, либо сошедшего с ума философа. Не стоит также забывать, что и говоримое Парменидом – те свойства, которые он приписывает Бытию – тоже с ходу не назовешь приемлемым. Это с особенной очевидностью будет заметно у Зенона в его апориях, когда мысль будет абсолютно чужда чувственному опыту, а когда такое происходит, то философ всегда рискует навлечь на себя подозрения в лучшем случае в излишней метафизичности или экстравагантности. Теоретически, Горгия можно «оправдать», заявив, что когда он говорит «ничего нет», он имеет в виду, что ничего не существует в абсолютном смысле, или что познание вещей как-они-сами-в-себе-суть для нас невозможно, а так-то мы чего-то, разумеется, знаем, следовательно, что-

⁷⁰⁷ Schiappa E. Op.cit.P.23.

⁷⁰⁸ Ibid.

то да существует. Однако навряд ли подобная постановка вопроса могла иметь место до Платона, т.е. во времена Горгия и Парменида. Скиатта полагает, что Горгий не мог в свое время быть сознательным нигилистом, поскольку это требовало бы введения в интеллектуальный оборот таких понятий, которых тогда еще просто не существовало⁷⁰⁹. Поэтому, когда Горгий говорит, что «ничего не существует», под этим существует понимается ἔστι Парменида, которое к посюстороннему чувственному существованию вообще не имеет никакого отношения, - истинно для Парменида «существует» только Бытие, которое не возникало, не погибнет и т.д., здесь же, в нашей жизни, все хоть и существует, но совсем не так, как требует мысль элейца. Так вот, не против *существования* или *бытия* борется Горгий, а против существования или бытия в элейском бездвижном, сверхчувственном, вневременном, внепространственном и т.п. смысле, и отвергая такое понимание элейского ἔστι, Горгий вынужден признать, что «ничего нет», но не для Горгия, а для Парменида и для нас, если мы встаем на точку зрения элейца и придерживаемся его семантики бытия.⁷¹⁰ Если взглянуть на *Трактат* исходя из «объект-исследовательской» интерпретации

⁷⁰⁹ Ibid.P.24. Хоть и есть соблазн в терминологии Горгия увидеть «Ничто», однако, как кажется, от этого следует удержаться, поэтому сложно согласиться с Мариной Вольф, которая в своей замечательной статье предлагает переводить οὐδὲν ἐστὶν как *ничто существует*, отвергая возможность двойного отрицания, вместо традиционного *ничто не существует* или *ничего нет* в смысле *ничего из сущего* – οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν (Вольф М. Тезис Горгия «Не-сущее существует» и свидетельства о нём у Платона// Платоновский сборник. Т.1. М, СПб, 2013.Сс.243-265). Вольф полагает, что клеймо Горгия как нигилиста произрастает как раз из такого – вполне традиционного – понимания двойного отрицания, однако, как мы видели, по большому счету, независимо от того, как мы переводим это словосочетание, все равно можно исключить Горгия из лагеря радикальных нигилистов, просто изменив методологическую установку, т.е. помня, например, о корреляции *Трактата* и *Поэмы* Парменида, т.е. всегда учитывая интеллектуальную атмосферу того времени. – Важность последнего тезиса, Вольф, кстати, всячески подчеркивает в своей статье. Справедливости ради следует также отметить, что Вольф очень, на наш взгляд, верно в качестве контрагента Горгия указывает Мелисса, и горгиево *ничто* выводит и терминологии первого, однако, если можно понимать «οὐδὲν как то, у чего в принципе отсутствуют какие-либо предикаты», то это *ничто* не превращается еще от этого в «абсолютное ничто (не-сущее)(Сс.253-254)». То есть оно есть ничто, но не *не-сущее*, это просто термин отрицания сущего, который незачем онтологизировать, если только мы правильно поняли Вольф, потому что дальше в своей статье, переводя сократово οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν как «ничто наряду с существующим существует», она оговаривается, что ««ничто» (οὐδὲν) здесь предполагает его понимание как части целого, где целое — это совокупность существующих вещей(Сс.255, 256 Пр.14.). В любом случае, ее аргументация очень громоздкая и грамматически, как кажется, довольно сомнительная, к тому же и сама Вольф этого не отрицает.

⁷¹⁰ Ср. ibid. P.25.

Поэмы, предложенной Брансом⁷¹¹, то получится, что бытие для Парменида относительно не проблематично, а проблему представляют лишь те объекты, которые мы можем изучать, т.е. к которым мы можем приписать атрибут бытия, поскольку изучать так или иначе мы можем лишь то, что хотя бы в некоторой степени *есть*. В таком случае *Трактат* тоже оказывается перевертышем *Поэмы*, поскольку в качестве объекта исследования в нем «существует» Ничто - будь то ни-что в смысле единичной вещи, которая не может быть описана языком Парменида, будь-то Ничто в качестве небытия, в обоих случаях *Поэма* предстает как абсурд.⁷¹²

Из лингвистических прочтений *Трактата*, которые сосредотачиваются не на бытии или объекте познания, но на роли глагола *быть* как связки и предиката самое авторитетное, как кажется, принадлежит Керферду, которое мы и изложили по ходу комментирования перевода греческого текста. Здесь лишь напомним, что в таком случае *Поэма* прочитывается как доказательство невозможности построения отрицательных высказываний типа X есть не Y, т.к. последние содержат противоречия: οὐκ ἔστι вообще не может быть, т.к. тогда допускается небытие, опровержению которого и посвящен Путь Истины, и только в Пути мнения - двухголовом пути – могут сожительствовать суждения типа X есть Y и X не есть Y. В таком случае *Трактат*, следуя фактически идентичному алгоритму доказательств, излагает *Поэму* с точностью до наоборот: *Трактат* = (-) *Поэма*. Именно из этого спора возникнет мнение, - мы уже указывали выше на это, - что невозможно приписать субъекту какой-либо предикат без того, чтобы не вызвать противоречия, а также стремление либо четко ограничить глагол *быть*, либо вообще его избегать, как в случае Ликофрона, когда этот человек не «есть белый», а «побледнел», не «есть ходящий», но «ходит»⁷¹³, или

⁷¹¹ См. пр. 556.

⁷¹² Ср. Schiappa E. Op.cit. P.26.

⁷¹³ Аристотель. Физика. 185. Эти же примеры приводит и Скиаппа в своей статье, на которую мы здесь ссылаемся.

Антисфена, когда недопустимо говорить «человек есть хороший», но «человек есть человек» и «благо есть благо»⁷¹⁴. Поэтому, согласно Скиаппе, можно сделать вывод, хоть и бездоказательный, но на наш взгляд вполне разумный, что Горгию самому были доступны различные трактовки *Поэмы*, которые он мог применять по мере надобности, и *Трактат* его также мог соответственным образом «подстраиваться» для опровержения этих трактовок; так или иначе, Горгий был убежден, что его *Трактат* всегда будет прочитываться как антитеза *Поэме*.

Сама аргументация *Трактата*, его положений с характером уступок, напоминает судебную практику. Б.Кассен приводит забавный пример⁷¹⁵ из работы Фрейда «Остроумие и его отношение к бессознательному», где человек, которому был предъявлен иск по поводу того, что он испортил взятый у другого котел, защищается следующим образом: 1. Я не брал никакого котла, 2. Когда я взял котел, в нем уже была дыра, 3. Я вернул его целым и невредимым. Примерно такую же методологию опровержения мы наблюдаем в *Трактате*, - в самом деле, на каждой последующей стадии *Трактата* Горгий покидает сильный аргумент в пользу слабого, делая ему как бы уступку, поступая ровно тем же образом, как адвокаты в зале суда, когда пытаются любой довод обвинения использовать как возможность отвести удар от своего клиента.⁷¹⁶ Эта методологическая уступка является наследием, которое античный скептицизм получил от Горгия и которым щедро

⁷¹⁴ Guthrie W. op.cit. P. 209.

⁷¹⁵ Кассен Б. Указ. Соч. С.18.

⁷¹⁶ Caston V. Gorgias on Thought and its Objects// Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos, Ashgate, 2002, P.209. Виктор Кастон – ученик Мурелатоса – приводит такую аналогию: Мой подзащитный не напал на истца, леди и джентльмены судьи, если он и сделал это, то скорее всего истец ударил его первым, но даже если мой подзащитный ударил его первым, то тот получил по заслугам (ibid). Вопросы и ответы подобного рода подпадают под *учение о статусах*, которое было разработано в судебном красноречии, а вышеуказанные примеры – конкретно под *статус оценки (qualitatis)* при *относительном оправдании поступка* (relatio, ἀντέγκλημα). (Подробнее об этом см.: Гаспаров М. Античная риторика как система// Об античной поэзии. СПб, 2000. Сс.424-474, С.432).

пользовался, к примеру, Энесидем, а из «классиков» разве что Платон в *Хармиде*⁷¹⁷.

Наиболее отличительной чертой *Трактата* является его «одержимость» в использовании аргумента от обратного, который начинается исчерпывающим перечнем любых логических альтернатив, которые выражены в т.н. конструктивной дилемме, выглядящей, к примеру, для 2ой части *Трактата* следующим образом: либо (а) ничего нет, либо (б) все же что-то есть; если (а) ничего нет, то (с) ничего и непознаваемо, но и если (б) что-то есть, то оно тоже (с) не познаваемо, следовательно, ничего не познаваемо. В указанной статье Кастон путем скрупулезного логического анализа доказывает, что интенциональная связь между разумом и бытием Горгием ставится под сомнение, однако что последний не имеет в виду Парменида или, во всяком случае, не его в первую очередь, но более позднее поколение - Мелисса и Протагора⁷¹⁸, которые тезис о тождестве бытия и мышления перенесли совсем в другую плоскость. Поскольку Горгий, согласно Кастону, отрицает сам принцип этого тождества, будь то в смысле Парменида или Протагора, то вообще не остается никакой возможности отличить ложь от правды,⁷¹⁹ - вот, в чем он здесь видит главную сложность, и именно здесь, по мнению Кастона, зародилась проблема критерия истины. В таком случае нет ни истинных мнений, ни ложных, но все пребывает в какой-то незарегистрированной реальности.

Глядя на *Трактат*, мы смогли усомниться в реальности чего угодно - вещей, мыслей, чувств, собеседников, бытия, небытия и т.д., единственное, в чем, как кажется, нельзя усомниться, так это в том, что Логос все же *есть*,

⁷¹⁷ Sedley D. Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth// *Elenchos*, Vol. 13, 1992, P.25.n.8.

<http://lexicon.cnr.it/index.php/DDL/article/view/123/62>

⁷¹⁸ Действительно, что есть тезис о *человеке-мере* бытия, как ни гениальная перверсия парменидова тезиса, даже без учета всех тех тонкостей, которые нам встретились в понимании глаголов, связанных с мышлением и чувственным восприятием.

⁷¹⁹ Caston V. Op.cit.P.229.

нигде Горгий не отрицает самого присутствия Логоса, который исходя из одного человека и вселяясь в другого, никогда не остается тем же самым, поскольку логос – это уникальный физический объект⁷²⁰. Об этом мы читаем в *Похвале Елене*, где говорится, что логос, будучи великим властелином, обладает малейшим незаметным телом и способен совершать божественнейшие дела⁷²¹. Сколь же удивительно логос описывать словом σῶμα, тело. Если Логос – это тело, то тело написанное отличается от тела услышанного, и оба последних – от тела помысленного; на логосе, как и на теле, сказывается время (логос сегодняшней не тот, что вчерашней), пространство (логос *здесь* не тот, что логос *там*), короче говоря, он обладает всеми недостатками и ограничениями чувственно воспринимаемых объектов, и самое главное – он также обманчив, как и чувства,⁷²² и в то же время так же убедителен, как и последние. Если мысли и слова для Горгия суть тела, то, встав на материалистическую позицию, мы можем заключить, что говорящий помещает в разум слушающего отличающиеся друг от друга физические объекты, которым приписываются соответствующие физические характеристики, и поэтому не может у меня в сознании быть то же, что и у другого человека, но тем не менее это все же однотипные физические объекты - их общей основой или типом является семантика. Поэтому и с материалистической точки зрения коммуникация все же должна быть возможна⁷²³. Однако то, что отличает эти знаки – это их различная символика или репрезентация, т.е. один физический объект, знак, никогда не сможет репрезентировать, адекватно отобразить, заменить, если угодно, другой физический объект, равно как, к примеру, мой дорогой мобильный телефон хоть и должен репрезентировать мое богатое материальное положение – т.е. золото или ассигнации в банке, - однако он этого никогда не сделает, потому

⁷²⁰ Wardy R. Op.cit. P.19.

⁷²¹ Encomium 8. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ.

⁷²² Ср.: Porter J. Op.cit. Pp.286-287.

⁷²³ Ср.: Wardy R. Op.cit. P.19.

что такового материального положения просто не существует, хотя на уровне первичных социальных ассоциаций это и может сработать. В этом-то и кроется проблема - в зазоре между вещью и знаком ее репрезентирующим. Ложь, если угодно, просачивается именно через эту щель. Знак, будучи радикально оторванным от вещи, становится либо бессмысленным, либо самодостаточным.

Уорди так восстанавливает невозможность материалистической интерпретации коммуникации: если мы общаемся через слова, то слова должны быть передаваемы от одного разума к другому; но, будучи телесным, один и тот же логос не может так вот запросто быть передаваемым; следовательно, мы общаемся не при помощи слов, поэтому: слова не есть символы или знаки чего-либо, но есть уникальные физические объекты; однако уникальные физические объекты в одно время могут быть лишь в одном месте; следовательно, коммуникация невозможна.⁷²⁴

Если мы отказываемся рассматривать *Трактат* параллельно с *Поэмой*, если хотим самостоятельно и насильственно вытягивать из него все, что можно и нельзя или, с другой стороны, если мы не делаем его теоретической платформой для господства Логоса, как предлагает Кассен в своих трудах, то о *Трактате* можно будет сказать то же, как остро замечает Гагарин, хотя и по другому поводу, что и о горгиевом бытии, - есть ли он, *Трактат*, если есть, то можно ли его понять, и если можно, то как передать понятое другому человеку?⁷²⁵

⁷²⁴ Ibid.P.20.

⁷²⁵ Gagarin M. On the Not-Being of Gorgias's "On Not-Being"//*Philosophy & Rhetoric*, Vol. 30, No. 1 (1997), P. 38

§4. Похвала Елене. Сила слова. Дискурс и Бытие. Перформативность риторики Горгия

Если мы рассматриваем *Трактат* как способ разрушения любой онтологии, то тогда Логос замыкается на самого себя и из него могут последовать любые дальнейшие вариации, никак не привязанные к какой-либо устойчивой референции.⁷²⁶ Такой подход мы можно назвать деструктивно-релятивистским, некритичное следствие которого может привести к мнению, что «релятивизм и скептицизм в *Трактате о небытии* не предстает созвучным горгиевскому стремлению к истине в *Елене*»⁷²⁷. Но такое мнение возникает только на первый взгляд. Деструкция традиционной онтологии и субъективности Горгием – будь то в пику Пармениду или в целях признания слова единственной реальностью, реальностью *sui generis*⁷²⁸ – позволяет предположить, что цель Горгия заключалась, как мы уже упомянули в конце предыдущей главы, в том, чтобы на «вычищенных» основаниях, вернее на полном отсутствии последних, когда кроме слова ничего более не остается, построить новый мир и создать новую онтологию –

⁷²⁶ Такая радикальная версия интерпретации Горгия принадлежит в первую очередь Б.Кассен и излагается в ее работах. Нужно, конечно, признать, что Логос не может полностью замыкаться на себе, будучи абсолютно автономным, и вот почему: 1. Автономия логоса и реальности не может быть взаимна, т.е. то, что Реальность свободна от Логоса еще не значит, что последний свободен от первой. Автономия – не значит отсутствие внешней детерминации. 2. То, что язык является самодостаточным и создающим сам себя, в отличие от своих референтов в реальности – знаков и конвенций, которые суть культурные посредники, имеющие социальную и символическую природу, и в которых мы обречены жить, – это едва ли истинно, поскольку язык и *есть* сами эти конвенции, знаки и культурный медиум. 3. Поскольку, дескать, Логос отрезан от реальности, он обладает особыми силами – обманом и убеждением – в какой-то своей сфере влияния. – Но Логос и *есть сам* эта сфера или область, он не приходит в эту сферу откуда-то извне, чтобы повлиять на нас; мы уже изначально убеждены и обмануты благодаря языковому посредничеству в любой структуре нашего опыта, – здесь рождается Докса и оторванность от *в-себе-бытия* вещей, Логос и Докса существуют друг за счет друга. (Здесь я практически дословно пересказываю аргументацию Джеймса Портера из его замечательной статьи «Соблазны Горгия». См.: Porter J. The Seductions of Gorgias//Classical Antiquity, Vol. 12, No. 2 (Oct., 1993), Pp.271-272).

⁷²⁷ McComiskey V. Gorgias and the new sophistic rhetoric. Illinois, 2002. P.38.

⁷²⁸ Относительно намерений Горгия вопрос остается открытым, если не бессмысленным. Все, что мы имеем, – это текст, высказывание, с которым и должны работать и делать те выводы, которые этот текст позволяет сделать. Ибо «в данном случае, – как говорит Фуко, – речь идет не о том, чтобы нейтрализовать дискурс, сделать его знаком другой вещи и, проникнув в его толщу, объединиться с тем, что в полной тишине пребывает вне его; напротив, наша цель — удержать его в присущей ему устойчивости и заставить проявиться во всей характерной для него сложности; одним словом, мы хотим, хорошо это или дурно, обойтись без всяких вещей, «де-презентацифицировать» их (Фуко М. Археология знания. К, 1996. С.48.)»

риторико-поэтическую.⁷²⁹ И в таком видении *Трактата*, *Похвала Елене* – а в некотором отношении и *Защита Паламеда* – предстает как вполне закономерный «практический» вывод из теоретической наработки *Трактата*, – в обоих речах через серию отрицаний при помощи эпидейксиса того, чего никогда не было, утверждается и доказывается Небытие: Паламед производит словесную реконструкцию того, чего никогда не было и что в итоге приводит его к гибели – пусть последняя и осуществляется вне горгиевой речи; Елена через уже упоминаемую серию отрицаний – т.е. того, чего тоже никогда якобы не было – предстает как фантом, образ – присутствие небытия⁷³⁰. Совмещение *Елены* и *Трактата* становится в итоге возможным в результате введения в игру помимо основных действующих лиц дополнительных персонажей – а на самом деле, может и главных: Бытия, Говорения и того, что обращает одно в другое, – Явления или Кажимости⁷³¹, ибо «бытие, – как говорит Горгий, – невидимо без кажимости, равно как и кажимость бессильна без бытия»⁷³². Именно в таком смысле – как вывод из посылок, содержащихся в *Трактате*, в риторико-поэтико-онтологическом ракурсе и будет рассмотрена *Похвала Елене* в этой главе.

⁷²⁹ Вопрос о принципиальной невыразимости бытия в слове и тот факт, что Горгий признал это и зафиксировал в своем *Трактате о Небытии*, мы пока оставляем вне рамок нашего разбора. Возможно, Горгий – один из первых, кто пророчески уразумел, что Бытие не может быть постигнуто и выражено в слове, что должен существовать какой-то другой путь к его постижению, скорее мистический, нежели рациональный. Этому имеется множество свидетельств в биографиях философов как древних, так и современных. Ярким примером может служить поздний Хайдеггер, который сначала пользовался словом *Dasein*, потом *Da-sein*, потом *Seyn* на древнегерманский манер, а под конец и вовсе, перечеркнув последнее крестом, пришел к выводу о необходимости вслушивания в язык. Деррида, говоря о важности письма, по этому поводу замечает: «Он (Хайдеггер – Г.Р.) пишет слово «бытие», перечеркивая его крестом. Этот знак мешает нам читать, но не вымарывает написанное напрочь (Автономова Н. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М, 2000. С.34.)». «В философии Хайдеггера, – пишет А. Дьяков, – метафора «слушания» «голоса» приобретает более широкий смысл, нежели «созерцание» или «видение» (Дьяков А. Жак Лакан. Фигура философа. М, 2010. С.418.)».

⁷³⁰ Ср.: Porter J. Op.cit.P.281.

⁷³¹ Ibid. Pp.280-281.

⁷³² Proclus. On Hesiod Works and Days 764. (DK.B26). ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχόν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχόν τοῦ εἶναι. Излишне напоминать, что эта фраза, контекст которой, увы, до нас не дошел, может быть переведена и интерпретирована самими разными способами.

Итак, *Похвала Елене* относится к жанру похвальных слов или энкомиев, который, однако, у Горгия приобретает смесь последнего с апологией – защитной речью, поэтому очень метко выглядит замечание Исократ, что Горгий, «с одной стороны, говорит, что написал ей энкомий, с другой же получилось так, что он произнес апологию всего того, что она натворила»⁷³³. «Энкомий, - отмечает петербургский философ и филолог-классик Е.Алымова, – это риторическое сочинение, которое пришло на смену поэтическому энкомии, воспевавшему славные подвиги совершившего их человека».⁷³⁴ Исходя из трех родов речей – судебной, совещательной и эпидейктической, – *Похвалу* следует отнести к последней, ибо «дело эпидейктической речи – хвалить или порицать»⁷³⁵, а «для людей, произносящих хвалу или хулу, целью служит прекрасное или постыдное».⁷³⁶ «Похвала, - говорит Аристотель, - есть способ изъяснять величие добродетели какого-нибудь человека; следовательно нужно *показать*⁷³⁷, что *деяния* этого человека носят характер добродетели (курсив мой – Г.Р.)»⁷³⁸. При этом хвалить мы можем как действительно совершившего прекрасные дела, так и не совершавшего их, «если бы были уверены, что он способен их совершить»⁷³⁹. В речи Горгия присутствует как раз последнее, ибо мифологическая традиция всячески опровергает мнение о добродетели⁷⁴⁰

⁷³³ Isocrates. Helen. 14. φησὶ μὲν γὰρ ἐγκόμιον γεγραφέναι περὶ αὐτῆς, τυγχάνει δ' ἀπολογία εἰρηκῶς ὑπὲρ τῶν ἐκείνη πεπραγμένων. Исократ не называет Горгия по имени, но из контекста ясно, что это он. (Подробности можно найти в предисловии к этой речи в 1т. данного издания: Isocrates. Isocrates with an English Translation in three volumes, by George Norlin, Ph.D., LL.D. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1980.).

⁷³⁴ Алымова Е. Этос древнегреческого пира // Verbum № 11. СПб, 2009.С.26.

⁷³⁵ Аристотель. Rhet., 1358b10

⁷³⁶ Там же. 1358b 25

⁷³⁷ Отсюда и этимология названия этой речи - ἐπίδειξις (показывание; выставление напоказ; доказательство) как отглагольное существительное глагола ἐπιδείκνυμι.

⁷³⁸ Там же. 1367b 30

⁷³⁹ Там же.

⁷⁴⁰ Вопрос о добродетели в Гомеровскую эпоху не так прост. Гомеровская эпоха, откуда «родом» Елена, смотрит на добродетель иначе, чем Классика. «Прежде чем под знаком нравственного совершенства и добродетели навсегда узаконить свое положение в этическом дискурсе,- пишет Алымова Е.В.,- слово arete означало любое качество, выделяющее его обладателя среди прочих(Алымова Е. Этос древнегреческого пира // Verbum № 11. СПб., 2009.С.21.)». «Понятие арете у Гомера,- пишет В.Йегер, - как и в позднейшие века, чаще употребляется в более широком значении, поскольку оно относится не только к достоинствам человека, но и к достоинствам иных существ, как, например, сила богов или мужество и быстрота

Елены, подчеркивая лишь ее физические прелести, но всячески умаляя «духовные». «Спустя столетия,- отмечает Уильямс, - Елена стала символизировать противоположность женским добродетелям верности, материнства, честности, чувствительности, сострадания. Она предала свои супружеские клятвы, одурачила, наставив рога, своего мужа, бросила свою дочь и стала причиной войны»⁷⁴¹. Таким образом, как нетрудно догадаться, Горгий столкнулся с весьма непростой задачей – защищать столь одиозный культурный персонаж⁷⁴².

Скажем несколько слов о технической стороне риторики Горгия, используемой в этой речи. Именно в этой речи в полной мере проявляются т.н. «горгианские фигуры», которые со временем образовали характерный «напыщенный» риторический стиль и к которым относятся следующие: *антитеза*⁷⁴³, *анадиплосис* (повтор последней фразы или слова предыдущего предложения в начале следующего), *гомйотелевт* (одинаковые окончания), *исоколон*(одинаковая или примерно одинаковая – в случае *парисосы* – длительность членов речевого периода – слов, слогов и т.д.).⁷⁴⁴ Наивно полагать, что Горгий ввел все это исключительно ради эстетических свойств речи, - не будем забывать, что главной целью этих инноваций было при помощи поэтических красот речи и доставляемого такой речью удовольствия

благородного коня... У Гомера лишь изредка в позднейших частях под арете понимаются нравственные или духовные достоинства»(Йегер В. Пайдейя: В 2 т. Т. 1. М., 2001.С.). Таким образом, можно сделать вывод о том, что единственной добродетелью богоподобной Елены является ее красота - телесная, разумеется.

⁷⁴¹ Williams J D. An introduction to classical rhetoric: Essential readings. Blackwell publishing, 2009. P.64.

⁷⁴² Чуть ниже Вильямс, чтобы оценить всю грандиозность предпринятой Горгием защиты Елены Троянской, делает следующее, на наш взгляд чрезмерно преувеличенное, заключение: «Хотя найти подходящий исторический прецедент для сравнения является проблематичным, мы можем представить себе сегодняшнюю реакцию на воодушевленную защиту Адольфа Гитлера или Джеймса Эрл Рея, который убил Мартина Лютера Кинга Младшего (Ibid)». На наш взгляд, это сравнения из «немного» разных областей.

⁷⁴³ Ср.: ἴση γὰρ ἀμαρτία καὶ ἀμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητὰ . Ибо равно [есть] заблуждение и невежество – порицать то, что похвально, и хвалить то, что порицаемо(Gorgias. Encomium in Helenam// Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 2, Frg.11, 5-6. (Пер.наш)).

⁷⁴⁴ Ср.: πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔλεσθαι. – Ибо от природы не более сильное удерживается более слабым, но более слабое управляется и ведется более сильным, и более сильное идет впереди, более слабое же – следует сзади(Ibid. Frg. 11, 35-37. – Пер.наш.). Здесь, как кажется, наряду с анадиплосисом и антитезой представлены еще гомотелевты и исколоны.

воздействовать на аудиторию, ибо поэтическая речь более, если угодно, суггестивна, чем проза⁷⁴⁵. Самое же удовольствие от речей тоже не было всецело эстетической природы (т.е. красивая речь ради удовольствия от красивой речи), поскольку греки были склонны рассматривать красоту речи как своего рода гарантию ее истинности, равно как и телесную красоту – как надежду и залог умственного превосходства⁷⁴⁶.

Также существенным вкладом Горгия в риторику является такое понятие, как *καιρός* – подходящее время, удобный случай или обстоятельство для импровизированной активизации речевой деятельности в процессе выступления. Этот, по словам Б. Кассен, «хромающий, плешивый, поистине философо-филологический кентавр»⁷⁴⁷, во многом определил развитие риторической науки, выступив на заре ее появления вместе с творчеством Горгия. Но, как и всякое сущее столь сомнительного происхождения и внешнего вида, *кайрос* нуждается в более определенном прояснении, ибо сказать, что *кайрос* – это удобный момент для речи, это, по-существу, сказать очень немного, если вовсе ничего.⁷⁴⁸ «Кайрос, - отмечает Б.Кассен, - одно из

⁷⁴⁵ Ср.: Verdenius W.J. op.cit. P.117.

⁷⁴⁶ Ibid. P.122. Исключения из этого правила, по словам Вердениуса, всегда оговаривались особо как в случае *Одиссеи* 8, 176-177, где у Евриала «красота беспорочна (εἶδος μὲν ἀριρεπές)», зато не имеет он «здорового смысла (νόον δ' ἀποφάλιός. - пер. В.Вераесаева)», буквально «пуст умом». Отсюда можно сделать вывод, что все же эстетика – коей в качестве отдельной дисциплины, разумеется, у греков не было, - понимаемая как чувствительность к красоте, да и сама красота в любых своих формах были убежищем любой формы греческого дискурса – научного, театрального, военного, религиозного и др.

⁷⁴⁷ Cassin B. Who's Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness// *Hyapatia* Vol. 15, no. 4 (Fall 2000), P. 105.

⁷⁴⁸ Вот какое замечательное поэтическое описание *Кайроса* мы нашли у драматурга Шв. до н.э. Посидиппа из Пеллы. Описание представляет собой диалог гостя и изваяния божества. Мы не удержались и приводим эпиграмму целиком:

тех греческих слов, которые практически не поддаются переводу»⁷⁴⁹. Скорее всего на Горгия повлияла пифагорейская трактовка кайроса, которой было суждено сыграть важную роль в развитии риторики. «Как выражение кайроса, - отмечает Ф.Сипиора, - риторика становится фундаментом софистического образования. Более того, для Пифагора, как и для Горгия, кайрос затрагивает проблему человеческого знания»⁷⁵⁰. Не вдаваясь в изначальную этимологию кайроса⁷⁵¹, как минимум три компоненты можно выделить в событии риторического кайроса: 1. Кайрос – это то, что предшествует речи. 2. Кайрос – это то, что способствует речи достигнуть своей цели. «В первом случае, - отмечает Джон Пулакос, - оратор понимается

— Τίς, πόθεν ὁ πλάστης;	— Кто и откуда ваятель?
— „Σικυώνιος.”	— Он сикионец.
— Οὐνομα δὴ τίς;	— В самом деле, как его имя?
— „Λύσιππος.”	— Лисипп.
— Σὺ δὲ τίς;	— Кто же ты сам?
— „Καιρὸς ὁ πανδαμάτωρ.”	— Я – всех усмиряющий Кайрос.
— Τίπτε δ' ἐπ' ἄκρα βέβηκας;	— Зачем же на цыпочки встал ты?
— „Ἀεὶ τροχάω.”	— Всегда я в бегах.
— Τί δὲ ταρσοῦς ποσσὶν ἔχεις διφρεῖς;	— Что ж на ступнях у тебя пара крыльев?
— „Ἴπταμ' ὑπηνέμιος.”	— Быстро несусь я ветру подобный.
— Χειρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν;	— Что же несешь ты в руке правой бритву?
— „Ἀνδράσι δεῖγμα, ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω.”	— Людям пример, как и всякое лезвие, есмь я внезапный.
— Ἡ δὲ κόμη τί κατ' ὄψιν;	— Что же за чуб у тебя над глазами?
— „Ὑπαντιάσαντι λαβέσθαι, νῆ Δία.”	— Чтоб первым встречным схватиться, клянусь тебе Зевсом.
— Τὰξόπιθεν πρὸς τί φαλακρὰ πέλει;	— Ну а чего же ты сзади плешивый?
— „Τὸν γὰρ ἄπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσσὶν οὐτίς ἔθ' ἱμεῖρων δράζεται ἐξόπιθεν.”	— Так как из тех, кого с легкостью враз обгоняю, сзади никто не ухватит меня, по привычке желая.
— Τοῦνεχ' ὁ τεχνίτης σε διέπλασεν;	— Ради кого же тебя создал мастер?
— „Εἵνεκεν ὑμέων, ξεῖνε, καὶ ἐν προθύροις θῆκε διδασκαλίην.”	— Вас ради, гость, и в преддверии здесь поместил в поученье.

(Posidippus.Epigram 275. - Перевод наш.)

⁷⁴⁹ Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000. С. 198.

⁷⁵⁰ Sipiōra P. The Ancient Concept of Kairos// Rhetoric and Kairos. Ed. by P.Sipiōra and J.S. Baumlin. NY, 2002. P.15.

⁷⁵¹ Помимо того, что Кайрос является божеством счастливого мгновения, в источниках, как указывает Сипиора, «кайрос впервые появляется в *Илиаде*, где он обозначает жизненные или летальные места на теле, нечто особо чувствительное к повреждениям и поэтому нуждающееся в особой защите; кайрос, таким образом, изначально несет на себе пространственное значение. В *Трудах и Днях* Гесиода кайрос понимается в смысле «должной меры» (due measure) или «подходящей пропорции»...С течением времени кайрос начал противопоставляться хроносу, или линейному времени (Sipiōra P. The Ancient Concept of Kairos// Rhetoric and Kairos. Ed. by P.Sipiōra and J.S. Baumlin. N.Y., 2002. P.2)».

как осознающий удобный момента и говорящий импровизированно в соответствии с этим осознанием; во втором случае публика понимается как слушающая речь и немедленно (или вскоре после) осуществляющая своевременность речи»⁷⁵². Из соединения этих двух аспектов вырастает третье – вполне традиционное – понимание кайроса как «определенное соединение высказывания и времени или маркировка времени при помощи речи».⁷⁵³ Так или иначе, кайрос представляется *событием*, ситуацией, некоторым удачно пойманным мгновением, если угодно, *hic et nunc* всего эпидейксиса. И тут возникает закономерный вопрос, а если точнее, то два: Во-первых, если кайрос столь едва уловим и оратору во взаимодействии с публикой приходится все время держать нос, что называется, «по ветру», если кайрос есть плод стечения всех едва заметных дуновений интересубъективности, учуянных оратором, короче говоря, если все это есть дело сугубо практическое и интуитивное, то как, спрашивается, можно *научить* почувствовать тот момент, когда способен случиться кайрос. И во-вторых, если от практических занятий, которые проводил Горгий со своими учениками, до нас дошли только его тексты, а кайрос, как уже говорилось, есть плод присутствующей на выступлении оратора интересубъективности – т.е. конкретное событие с конкретными людьми, то, спрашивается, есть ли у нас возможность вычленив *событие* кайроса из текстов – в данном случае из *Елены* и *Паламеда*, - которые дошли от Горгия. Другими словами, мог ли кайрос, будучи событием дискурса,⁷⁵⁴ сохраниться на письме, которым пользовались ученики Горгия для обучения риторике, и можем ли мы в таком случае при помощи этих же текстов «войти» в событие кайроса и разглядеть его изнутри? Пулакос утверждает, что «сохранившиеся сочинения Горгия снабжают нас проблесками его практического обучения принципам

⁷⁵² Poulakos J. *Kairos in Gorgias Rhetorical Composition// Rhetoric and Kairos*. Ed. by P.Sipiora and J.S. Baumlin. NY, 2002. P.89.

⁷⁵³ Ibid.

⁷⁵⁴ Здесь под дискурсом я имею в виду конкретный и динамичный речевой акт, в отличие от статичного письма.

кайроса..., что обе речи (*Елена* и *Паламед* – *Г.Р.*) дают примеры, в которых риторика составлена таким образом, чтобы предоставить возможность почувствовать своевременность (т.е. кайрос – *Г.Р.*)..., что кайрос может быть обнаружен не только интуитивно, следовательно как не нуждающийся в инструкциях, но также и с технической стороны, а следовательно нуждающийся в последних»⁷⁵⁵.

В текстах Горгия мы можем увидеть превращения типичных судебных ситуаций в уникальные риторические события, которые позволяют использовать всю силу кайроса в противоположность *τό πρέπον*⁷⁵⁶ – приемлемому, уместному, подходящему. В таком ключе кайрос предстает как своего рода *tour de force* риторики, а «задача Горгия,- как отмечает Пулакос, - следовательно, заключается в том, чтобы уклониться, задействовав то, что является нормативно-типичным, поскольку типичное в форме ожидаемого есть требование, противоположное исключительности (*the unique*) в форме своевременности (т.е., кайроса – *Г.Р.*). Действуя таким образом, он имел бы возможность извлечь выгоду из ресурсов кайроса против аналогичных ресурсов *το πρέπον* или «подходящего»⁷⁵⁷. Если мы разовьем немного дальше эту мысль, то увидим, что Горгий может подходящее и привычное при помощи неожиданной атаки на слушателя, выражающейся в неожиданном, нелепом и неуместном, но вполне обыденном нападении на обвиняемого со стороны обвинителя, т.е. *τό πρέπον* превратить в уникальное событие риторической ситуации, в ее *tour de force*, в «мгновение ока», если угодно, как выразился бы Хайдеггер, - т.е. в кайрос. Рассмотрим на конкретном примере то, о чем идет здесь речь. Возьмем *Защиту Паламеда*. В параграфе 4 Паламед восклицает:

⁷⁵⁵ Poulakos J. *Kairos in Gorgias Rhetorical Composition// Rhetoric and Kairos*. Ed. by P.Sipiora and J.S. Baumlin. N.Y., 2002. P.91.

⁷⁵⁶ «Мы должны быть внимательными, - пишет Вильямс,- чтобы отличать кайрос от *πρέπον* или «подходящего» (*fitness*) даже в том случае, когда эти два термина настолько переплетаются, что различить их становится проблематичным (James Dale Williams. *An introduction to classical rhetoric*. Blackwell publishing. Oxford, 2009. P.57.)».

⁷⁵⁷ Poulakos J. *Op. Cit.* P. 91.

«Говоря же об этом, откуда начну? Что же скажу в первую очередь? Куда ж направлю защиту? Ибо недоказанная вина ужас внушает очевидный, из – за ужаса же необходимо происходит смятение в словах, если только я не научусь чему-то от самой истины и существующей необходимости – учителей более опасных, нежели искусных»⁷⁵⁸.

Обвинения, взваленные на Паламеда Одиссеем, столь обычны и заурядны, в то же время они столь неожиданны, столь «поспешны и нелепы», что «оглушают и ставят в тупик защитника»⁷⁵⁹, показывая тем самым не продуманное обвинение, и следовательно, не выставляя обвиняемого неподготовленным и задетым за живое, а, скорее, возбуждая жалость к Паламеду и ненависть к хитроумному Одиссею, облившему напраслиной невинного человека. То есть эффект получается обратный: репликами недоразумения Паламед отражает от себя хищническое, но вполне обыденное нападение Одиссея – τὸ πρέλον, - перенаправляя его обратно на него и превращая в кайрос, но уже в виде реакции жалости к Паламеду и зарождающейся ненависти по отношению к безудержности одиссеевых речей со стороны судей, слушателей, читателей, etc., поскольку «присяжные и судьи, - как говорит Философ, - изрекают приговоры относительно настоящего, относительно отдельных случаев, с которыми часто находится в связи чувство любви или ненависти и сознание собственной пользы, так что они [судьи и присяжные]не могут с достаточной ясностью видеть истину».⁷⁶⁰ Паламед настолько ошарашен нападением Одиссея, что он буквально лишен дара речи, т.е. у него нет заготовленной заранее аполгии и фактически он выступает экспромтом, взяв в учителя себе истину и необходимость – т.е. данное неизбежное свое предстояние перед судом и уверенность в своей правоте. Будучи таковым, он уже с самого начала начинает перетягивать

⁷⁵⁸ περὶ τούτων δὲ λέγων πόθεν ἄρξωμαι; τί δὲ πρῶτον εἶπω; ποῖ δὲ τῆς ἀπολογίας τράπωμαι; αἰτία γὰρ ἀνεπίδεικτος ἐκπληξιν ἐμποιεῖ, διὰ δὲ τὴν ἐκπληξιν ἀπορεῖν ἀνάγκη τῷ λόγῳ, ἂν μὴ τι παρ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας καὶ τῆς παρούσης ἀνάγκης μάθω, διδασκάλων ἐπικινδυνότερων ἢ ποριωτέρων τυχῶν (Gorgias.

Apologia pro Palamede. Frg.11a 16-21// Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 2, Berlin.1952. - Пер. наш. – Г.Р.).

⁷⁵⁹ Poulakos J. Op. Cit. P. 92.

⁷⁶⁰ Аристотель. Rhet.,I, 1354b 5-10

весы Фемиды на свою сторону – при помощи скромности и оборонительной позиции. Итак, повторим еще раз вместе с Пулакосом, что «непредвиденные обстоятельства и беспрецедентные условия заставляют прибегнуть к кайротической(kairotical) речи, которая является речью, рискующей нарушить установленные нормы приличия»⁷⁶¹. И именно в таком подвешенном состоянии, пребывая под дамокловым мечом необходимости, оратор должен проявить все чудеса своей дискурсивной эквилибристики, чтобы не упасть в недозволенное и предосудительное, с одной стороны, но и не скатиться в обыденное и заурядное с другой, а как бы превращая приемлемое в «кайротическое», постоянно рискуя, воздействовать на публику, осуществляя собой риторическое событие кайроса, который, в свою очередь, осуществляет цель всей риторики – *вынесение решения*, ибо известно, что «сама риторика существует для вынесения решения (κρίσις)».⁷⁶²

Используя примерно ту же технику, Горгий осуществляет похвалу и реабилитацию Елены с той лишь разницей, что здесь Горгий говорит от своего имени, в то время как сама Елена отсутствует. Горгий начинает с красивой преамбулы:

⁷⁶¹ Poulakos J. Op. Cit. P. 92.

⁷⁶² Аристотель. Rhet.,II, 1377b 20.

Что касается кайроса в *Риторике* Аристотеля, то это разговор особый. Кайрос у него соотносится с тремя родами речей – судебной, совещательной и эпидейктической. Таким образом, для каждого вида риторики – свой кайрос, свое время. «В судебной риторике, - отмечают Киневи и Эскин, - кайрос имеет явную связь с понятием закона и справедливости...В политической риторике есть один важный пассаж (Rhet.,1360a 35-40. – Г.Р.), который комбинирует три важных понятия(польза, выгода, пригодность – Г.Р.), каждое из которых тесно связаны с понятием ситуации, применяемым индивидуальными правительствами...Значения пользы, выгоды и пригодности – все являются ситуационно обусловленными...Пока обсуждается политическая риторика, Аристотель рассматривает значение почета (1361a 30-40. – Г.Р.). ..Из этого пассажа становится очевидным, что почет зависит от обстоятельств времени и места, т.е. от ситуационного контекста. Все это является истинным и для благородных деяний, которые Аристотель обсуждает в церемониальной риторике. (1368a 10-20. – Г.Р.)... Таким образом, кайрос является действенным в каждом из трех видов риторики: судебной, политической и эпидейктической. Это также соответствует трем разным видам риторического доказательства: патетического, этического и логического(Kinneavy J.L., Eskin C. R. Kairos in Aristotle's Rhetoric// Written Communication, vol.17, Sage Publications, 2000. Pp. 436-438)».

«Обилие хороших мужей для города является таким же украшением, как телу - красота, душе - мудрость, делу – добродетель, а слову – истина. Все же противоположное этому – безобразие»⁷⁶³.

Немного ниже Горгий продолжает:

«Дело одного и того же мужа высказать должно правильным образом и опровергнуть высказываемое неправильно. Итак, должно опровергнуть поносящих Елену, женщину, относительно которой у тех, кто слушает поэтов (τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων), было согласное и единоедушное мнение, и молва об имени которой стала памятью о великих неудачах»⁷⁶⁴.

Здесь мы имеем интересное критическое замечание в адрес поэтов и тех, кто их слушает. Нужно признать, что критика эта не нова и не софисты были ее изобретателями. Можно вспомнить сентенции Гераклита, который умер в тот же год, в который родился Горгий – 483г. до н.э., или «безбожника» Ксенофана, о котором мы немного сказали в связи с Протагором в конце первой главы. Но нужно учесть и некоторое отличие. Сложно не согласиться с Кэтрин Морган, которая утверждает, что у досократиков вообще «интересы вокруг статуса мифа и поэзии были близко связаны с вопросами о природе и эффективности языка, и миф обычно изолировался от этих вопросов. Язык мифа не был, следовательно, вычеркнут из философского словаря, но его референция изменилась»⁷⁶⁵. То есть язык мифа оставался, смысловое же содержание менялось.⁷⁶⁶ В случае же с софистами и с Горгием в частности ситуация немного иная. Говоря о Протагоре в одноименном платоновском диалоге, где идет спор с Сократом относительно стихов Симонида, и

⁷⁶³Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία (Gorgias. Encomium in Helenam. Frg. 11,1. – Пер. наш.)

⁷⁶⁴ τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν (Ibid.).

⁷⁶⁵ Morgan K. Myth and philosophy from the presocratics to Plato. Cambr., 2004. P. 89.

⁷⁶⁶ Здесь можно вспомнить также пифагорейца Феагена из Регия (вторая половина бв. до н.э.), которого аллегорическое толкование Гомера привело к созданию первой грамматики. Богов Гомера он толковал как первоэлементы мира, тем самым «оберегая» мифологию, но в то же время понимая ее более «научно».

Протагор собирается переместить разговор о добродетели в сферу поэзии,⁷⁶⁷ Грейс Ледбеттер отмечает, что «его (Протагора – *Г.Р.*) речь в действительности пытается ниспровергнуть моральный авторитет, который Афины пятого века традиционно предоставляли поэтам, и требует этого авторитета по отношению к себе»⁷⁶⁸. Нельзя не заметить, что в случае с Еленой Горгий имеет в виду такую же претензию, только выражает ее, как кажется, еще более радикально:

«Я же собираюсь некоторым размышлением, в речи данным, с одной стороны, слывущую дурной освободить от вины, с другой же, доказав, что поносящие [ее] заблуждаются, и показав истину, заставить умолкнуть невежество»⁷⁶⁹.

«Поносящие ее» суть не кто иной, как поэты и τῶν ποιητῶν ἀκούσαντων - те, кто внемлет их рассказам, – люд. Как же добиться того, чтобы невежество, адептами которого они волей не волей являются, умолкло? Нужно поразмыслить, артикулировать размышление и показать при помощи эпидейксиса истину. Но что есть истина для Горгия? Выше, во фрг.11,1. ясно и доходчиво говорится, что это πίστις⁷⁷⁰ – вера, которая порождена ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος – согласием и единодушием, что в сумме дает софистическую истину – гомоною, гомологию или единомыслие и соглашение, короче говоря, то, что нынче зовется конвенцией. Общим для всех этих слов с приставкой «ὁμό» является то, что они обозначают определенное равенство в чем-либо, будь то равенство в мыслях, правах, чувствах и т.д. И это не спроста, поскольку «равный (equal) или равенство (equality), - как замечает Гатри, - сами по себе наиболее частые лозунги середины и конца Vв до н.э.,

⁷⁶⁷ См.: Прот., 339a 7

⁷⁶⁸ Ledbetter G. Poetics before Plato. Princeton/Oxford, 2003.P. 101.

⁷⁶⁹ ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῶι λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας ἀληθῆς [ῆ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας(Gorgias. Encomium in Helenam. Frg. 11, 2.).

⁷⁷⁰ Как известно, Горгий отрицал критерий объективной истинности, а следовательно и ее познаваемость.

и идеал – это равные политические и судебные права».⁷⁷¹ Это равенство в чем-либо касательно вопроса истины «как таковой» превращается в конвенцию, а в случае вопроса истины судебной – конкретного факта совершения того или иного преступления - довольствуется правдоподобием. «Правдоподобие(εἰκὸς) есть нечто такое, что бывает не всегда, но по большей части»⁷⁷². Следовательно, при помощи *эйкоса* и дедукции можно восстановить последовательность происшедших событий на основании схожих ситуаций, уже происходивших ранее, несмотря на отсутствие прямых улик, т.к. «эйкос используется в тех случаях, когда показания очевидцев отсутствуют»⁷⁷³. Поэтому теперь будет уместно немного поговорить об «истинности» самой Елены в свете этих вышеуказанных замечаний.

Итак, кто же такая Елена? Ну, очевидно, само слово «Елена» должно быть неким означающим. Быть означающим – это значит осуществлять действие означивания по отношению к означаемому, к вещи, денотату, идее, смыслу, т.е. иметь некоторый референт, вторую сторону знака. Но Елены, как известно, к моменту написания речи уже не было в живых, и в игре Горгия с современным ему философским словарем ей удастся взвалить на себя в первую очередь все признаки небытия⁷⁷⁴. Следовательно, слово «Елена» есть означающее без означаемого.⁷⁷⁵ То есть с логической точки зрения слово «Елена» не имеет значения, поскольку не имеет значения – это и есть ничего не означивать. Это есть бессилие означающего, медаль с одной

⁷⁷¹ Guthrie W. The Sophists. Cambr., 1971. P. 150.

⁷⁷² Аристотель. Rhet., II, 1402b 20.

⁷⁷³ Woodruff P. Rhetoric and relativism // The Cambridge Companion To Early Greek Philosophy. Ed. by A. Long. Cambr., 1999. P.296.

⁷⁷⁴ Porter J. Op.cit.P.277.

⁷⁷⁵ На самом деле, таких слов очень много. Здесь мы просто пытаемся выявить структуру функционирования слова в отсутствие означаемого. И хотя «означаемое» - это не то же самое, что референт, поскольку последний все же обычно отсылает к экстралингвистической реальности, в то время как первое вместе с «означающим» образуют внутризиковое отношение сигнификации, мы здесь под означаемым в общем разумеем то, к чему отсылает высказывание, т.е. как широко понимаемую референцию. По большому счету, все, что не лежит под рукой, на виду, есть отсутствие означаемого или референта, поэтому сложно не согласиться с Остином, который говорит, что «Референция зависит от знания, наличествующего к моменту высказывания(Остин Дж. Указ. соч.С.115.)».

стороной. Но на что готово пойти означающее в случае, если для него нет денотата? Ответ прост. Ничтоже сумняшеся, означающее само становится для себя означаемым.⁷⁷⁶ Ибо не только «Елене» как высказыванию, но всякому высказыванию вообще, как отмечает Деррида, «присуща способность функционирования в качестве референции, которая не наполнена или оторвана от своего референта»⁷⁷⁷. Это происходит как само по себе, так и ввиду деятельности социума, но может быть инициировано и индивидуальной субъективностью. И Горгий здесь выступает как раз в роли последней - того, кого Ролан Барт назвал *homo significans*, – «человек означающий, - таким должен быть новый человек, которого ищет структурализм», ибо «структуральный человек проверяет пригодность (а отнюдь не истинность) своих суждений»⁷⁷⁸. Не нам судить, каким должен быть человек, но одно точно - истина, как мы уже не раз говорили, для Горгия – дело сугубо практическое, и его, пожалуй, можно причислить к протоструктуралистам.

Итак, Горгию в наследство от греческой культуры досталась Елена с определенными атрибутами, приписываемыми ей традицией и обычаем. В них «Елена получает свою определенность через свою родословную, связи с многочисленными поклонниками, свое замужество с Менелаем и увлеченность Парисом»⁷⁷⁹ и т.д. Она представляет собой не органическое единство, но чистую аналитическую множественность своих атрибутов; если в ней и есть хоть какое-то единство помимо имени, то и оно есть лишь синтез

⁷⁷⁶ «Каждый сам себе царь и верблюд», как пишет Бродский в известном стихотворении.

⁷⁷⁷ Деррида Ж. Подпись-событие-контекст. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/podp.php

⁷⁷⁸ Барт Р. Структурализм как деятельность//Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Косикова Г. К. М.: Прогресс, 1989. Сс.259-260.

⁷⁷⁹ Consigny S. Op.cit. P.121. Была и другая линия в традиции о Елене – в передаче Стесихора и Еврипида, и скорее всего Горгий находился под влиянием первого, который сочинил о Елене, предварительно ослепнув в наказание за вполне традиционное изображение Елены как изменницы, такую палинодию: «Не верно было слово это, // На корабли ты не всходила, // В Пергам троянский не плыла»(Федр.243b). Туда уплыл призрак Елены. Елена Стесихора и Горгия (415г. до н.э.) оказала влияние на таковую Еврипида (412 г), впрочем, это отдельная серьезная тема.

противоположностей⁷⁸⁰. Обычай, как известно, и поныне подставляет свою негибкую выю множеству оригинальных начинаний, тем более важную роль играл он в Древней Греции – обществе во многих отношениях более консервативном, чем нынешнее. Так что трудно не согласиться с Геродотом, который, в свою очередь соглашаясь с Пиндаром, говорит, что «обычай – царь всего».⁷⁸¹ И прав Гермоген из диалога *Кратил*, который вполне структуралистски говорит, что «ни одно имя никому не введено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть»⁷⁸². А законодателя и мастера имен, который, как известно, крайне редко встречается среди людей, разыскать, по ходу дела, еще сложнее, чем Творца и Родителя Вселенной, ибо «слово само себя вводит. Лишь тогда оно становится словом, когда оно вошло в привычное коммуникативное употребление. Происходит это не потому, что кто-то, предложив это слово, ввел его в употребление, а потому, что оно уже «введено»».⁷⁸³ Таким образом, Горгий столкнулся с противником серьезным, выступив как раз в роле своеобразного законодателя имен, ибо ему понадобилось развенчать обычай по отношению к Елене, очистить ее от всего наносного, сдуть с нее пыль – эту «плоть и кровь» времени. Другими словами, понадобилось произвести *деконструкцию*, которая есть «выявление и показ исторической генеалогии понятий (и прежде всего понятия истины)»⁷⁸⁴.

После краткой преамбулы Горгий сразу заявляет о невинности Елены, и его аргументация, минуя все риторические тонкости, может быть без ущерба для понимания всего произведения сведена к следующим тезисам: Во фрагменте б, Горгий говорит что: «Елена сделала то, что она сделала, либо (1) по воле судьбы, по решению богов и в силу роковой необходимости, либо (2) [она сделала это], будучи насильственно похищена, (3) либо соблазненная

⁷⁸⁰ Ср.: Porter J. Op.cit.P.280.

⁷⁸¹ Геродот. История. III, 38.

⁷⁸² Платон. Крат. 384 e

⁷⁸³ Гадамер Г. Язык и понимание//Актуальность прекрасного. М,1991. С.58.

⁷⁸⁴ Автономова Н. Вст. статья «Деррида и Грамматология»//О Грамматологии. Деррида Ж. М, 2000. С.34.

речами, или (4) плененная любовью»⁷⁸⁵. Вполне вероятно, что все эти силы разом или каждое по отдельности могут быть рассмотрены как возможные причины поведения Елены, однако исчерпывающего объяснения не дает ни одно из них⁷⁸⁶. К этому нужно добавить, что эти факторы не суть самостоятельные и взаимоисключающие, но могут быть рассмотрены как дополнения друг друга, обладающие перекрестными семантическими связями: судьба = насилие, убеждение речами = совращение, эрос = насилие + необходимость + божественность + убеждение, и т.д.⁷⁸⁷ Если она совершила это по воле судьбы и божественному произволению, то виноваты судьба и бог, «ибо человеческими мероприятиями нельзя помешать желанию бога»⁷⁸⁸, если была насильственно похищена, то виноват «варвар, совершивший варварский и по разуму и по закону и по делу поступок»⁷⁸⁹, если же Елена соблазнилась при виде прекрасного тела Париса – «то что в этом удивительного?»⁷⁹⁰, разве могла слабая женщина противиться могущественному Эросу – ведь он бог и просто так от него не отмахнешься!⁷⁹¹ Ну и наконец главная причина невинности Елены – это слово – «великий властелин, который, обладая весьма малым и совершенно незаметны телом, совершает чудеснейшие дела. Ибо оно может и страх изгнать, и печаль уничтожить, и радость вселить, и сострадание пробудить»⁷⁹². В итоге Елена оказывается невинной, виноват Парис, речевой акт которого представляется аналогом вербального насилия⁷⁹³. При

⁷⁸⁵ Похвала Елене, б. – пер. А.Маковельского.

⁷⁸⁶ Consigny S. Op.cit. P.122.

⁷⁸⁷ Ср.: Porter J. Op.cit. P.274.

⁷⁸⁸ Похвала Елене, б. – пер. А.Маковельского.

⁷⁸⁹ Там же, 7. – пер. А.Маковельского

⁷⁹⁰ Там же, 19. – пер. А.Маковельского

⁷⁹¹ Ср.: там же.

⁷⁹² Там же, 8. – пер. А.Маковельского

⁷⁹³ Абсолютизация момента убеждения в речи Горгия – это типичная точка зрения, которой, в общем, следуем и мы. Однако не все ее придерживаются. Джеймс Портер, на которого мы уже не раз ссылались, к примеру, всячески пытается умалить роль убеждения и самого логоса в работах Горгия. Он – вполне убедительно – показывает, что убеждение, к примеру, в *Похвале*, вообще не имеет самостоятельного статуса, поскольку всегда редуцировано до каких – то более мощных – телесных – феноменов: насилие, совращение, личная страсть. «У нас нет слов, - пишет Портер, - чтобы описать то, что действительно совершает Логос(Р.286)», «Речь не действует тем же образом, которым действуют лекарства, которые она поименовывает(Р.286)». Ссылаясь на *О Возвышенном* Лонгина, Портер вообще считает, что убеждение – это

этом после прочтения энкомия становится очевидным, что *Похвала Елене* является похвалой вовсе не Елене, но риторическому искусству, в рамках которого и осуществляется вышеуказанная сила слова. Елена в этой речи предстает как бездеятельное, аффицируемое логосом существо, от которого ничего не зависит. Предполагаемые слушатели *Похвалы* являются участниками театрализованной мистерии, в которой воссоздается не та картина, которая была, но та которая могла бы быть в случае, если для них, как и для Горгия, бытие рождалось бы в момент произнесения речи, ибо «мир Горгия,- как пишет Консиньи, – это лингвистический мир по преимуществу, в котором каждый жест и каждое действие значимы»⁷⁹⁴. Но поскольку для обычного человека бытие не рождается во время речи, а существует - по крайней мере, хочется в это верить - независимо от речи, постольку и аргументы Горгия, приводимые в *Похвале*, выглядят не совсем убедительно. Этой малоубедительности, на самом деле, не стоит удивляться. Очевидно, что он и сам понимал этот недостаток своей речи - более того, как пишет Майкл Гагарин, «в *Елене* Горгий описывает свою собственную речь (направленную против Париса) как преследующую другие цели, и есть серьезное основание сомневаться, что его замысел при создании работы

не главная цель античной риторики (Pr.267-268), что теория убеждения Горгия, которая должна рассматриваться из парадоксологии, не самодостаточна и не может основываться на самодостаточности языка, поскольку и последний оказывается не самодостаточным; теория убеждения Горгия «не может быть истинной, не будучи самоупраздненной (Porter J.Op.cit.P.271)». Язык, по Портеру, – не автономен, «ибо если язык автономен, самозамкнут и самодостаточен, он точно так же будет автономен от всех своих психических эффектов(Ibid.286)», в результате чего об убеждении и каком-либо воздействии на душу говорить не придется. «Так что же в действительности делает логос?», - недоумевает Портер и отвечает: «Типичный ответ заключается в том, что логос убеждает. Но тогда в чем?(P.286)», - спрашивает ученый и сводит далее убеждение к вышеуказанным телесным феноменам. Правда, он делает достаточно глубокомысленное замечание, что «убеждение при помощи переноса (на оратора – *Г.Р.*) и обратной силы воздействия (на слушателя – *Г.Р.*) подтверждает то мнение, которым человек уже обладает (293)», что можно понимать как «всего лишь приведение в действие(exerts) умершего очарования (the dead fascination) утраченных и заново обретенных объектов(ibid)», - именно в этом Портер видит «ядро замысла Горгия». Это красиво, не поспоришь, и во многом, как кажется, истинно, однако нас не покидает мнение, что Портер постоянно упускает один существенный и абсолютно очевидный момент касательно функции убеждения, который по сути уже стал трюизмом: убеждение убеждает человека *добровольно согласиться* с тем, в чем оно убеждает, и *принять* это как *свою истину*. Другое дело, что убеждать может не только речь: Парису достаточно было предстать перед Еленой, отдался ему ее убедило его прекрасное тело, Парису не нужно было много говорить, он вообще мог ничего не говорить. Можно сказать, что Портер интерпретирует Горгия исходя из эстетической установки, всячески принижая практический или эпистемологический аспекты. Не отрицая сильных интеллектуальных прозрений Портера, в общем и целом мы не можем согласиться с его основной авторской интенцией, которая кратко и весьма упрощенно была изложена выше.

⁷⁹⁴ Consigny S. Op.cit.P.77.

состоял в том, чтобы убедить свою аудиторию в невинности Елены»⁷⁹⁵. Но в чем тогда - возникает вопрос?

На один из аспектов замысла мы уже указали – это прославление риторики. Если мы посмотрим на другой, то снова увидим проблему значения слов – означающего и означаемого. Каково отношение слова к бытию согласно *Елене*? Предположим, что Горгий нашел себе слушателей для этой речи и ему удалось собрать большую аудиторию⁷⁹⁶. Горгий начинает речь, содержание которой противоречит общепринятому мнению, но, несмотря на это, зрители приходят к выводу, что все обстоит именно так, как говорит Горгий. Что убедило их? Почему они поменяли свою точку зрения? Не будем забывать, что риторика Горгия основывается не только на *убеждении*(persuasion), которое по сути своей есть *обман*(ἀπάτη), вытекающий из теории познания софиста, - мы обречены оставаться в мире видимостей, поскольку истинная природа вещей нам недоступна, – и аналогичный или даже тождественный тому обману, которому люди подчиняются в театре и который лежит в основе эстетики софиста, но еще и на *непреложности*(cogency) речи, в основе которой лежит широкий спектр поэтических качеств⁷⁹⁷. Другими словами, это случилось потому, что в речи

⁷⁹⁵ Gagarin M. Antiphon Athenian. Austin, 2002.P.30.

⁷⁹⁶ Напомним, что эта речь, будучи написанной около 414г., не предназначалась для публичного выступления

⁷⁹⁷ Ср.:Verdenius W.J. Gorgias' Doctrine of Deception// The Sophists and their Legacy //Hermes, heft.44, Ed. by Kerferd G.B. Weisbaden,1981.P.116. Этот обман – ядро эстетической теории Горгия, согласно которой «обманывающему подобаает большее почтение, чем тому, кто не обманывает, и обманывающийся – мудрее того, кто не позволяет себя обмануть». Далее Плутарх, из чьего сочинения *О славе афинян* до нас дошел этот фрагмент (В 23), сообщает парадоксальную вещь, что «тому, кто обманывает подобаает большее почтение потому, что он достигает намеченной цели, а обманутый мудрее, потому что на того, кто не бесчувственен, легче воздействовать при помощи удовольствия, доставляемого словами(Пер. Kennedy G. в The Older Sophists. Ed. by R.K. Sprague. S.Carol., 1971.)». Сам Вердениус считает перевод Кеннеди не точным и предлагает вместо «он достигает намеченной цели (he succeeds in what he intends)» понимать обманщика более справедливым потому, что «он открыто заявил, что будет пытаться обманывать (he has openly announced that he will try to deceive)(Verdenius W.J. op.cit. P.117. n.11.)». Но не будем забывать, что речь здесь идет не о бытовых обстоятельствах, а исключительно о сфере искусства, а именно – о трагедии, т.е. чем-то таком, что является выдумкой, но в то же время возможно и высшей реальностью. Мы перевели этот фрагмент следующим образом: «Расцвела и прославилась[в то время] трагедия – зрелище дивное и приятное для слуха тогдашних людей, - показавшая при помощи мифов и страстей обман, в котором, как говорит

Горгия через кульминацию кайроса смог родиться новый мир – мир, сходный по структуре миру комедиографа или трагика, т.е. мир поэтический, для которого не важно, что было на самом деле, т.к. «задача поэта, - повторим это еще раз, - говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться»⁷⁹⁸. К этому нужно добавить - Елену саму по себе никто не видел и ничего о ней не знает, кроме того, что сообщено поэтами при помощи слов, в крайнем случае – живописных образов, т.е. того, через что живет предание о Елене. Как бы там ни было, и слово, и портрет суть всего лишь заместительные знаки вещей. «За отсутствием наблюдаемых объектов, - отмечает Барбара Кассен, - источником объектов способен быть только язык»⁷⁹⁹, но в то же время Секст Эмпирик, как мы помним, говоря о Горгии, пишет, что «слово не способно объяснить внешний предмет, а, наоборот, сам внешний предмет становится объясняющим для слова»⁸⁰⁰. Замкнутый круг? Отнюдь. За отсутствием реального предмета – Елены – существует лишь образ, целиком состоящий из слов. «Концепт» или «форма» Елены в воображении зрителя открыты для постоянного изменения содержания, пусть и не всегда принимаемого с легкостью⁸⁰¹, которое происходит благодаря воздействию слов, напоминающих о Елене. Таким образом, «материя» Елены, существующей в сознании, ее «реальное» содержание целиком словесны или визуальны, что в данном случае не так важно, ибо и речь, и визуальный образ суть сформированные культурой представления,

Горгий, обманывающий – более праведен, нежели не обманывающий, и обманываемый – мудрее того, кто не обманывается. Ибо как обманывающий праведнее, поскольку осуществил взятое на себя, так и обманываемый мудрей, поскольку пленяющийся удовольствием от речей – не бесчувственен (ἤνθησε δ' ἡ τραγωιδία καὶ διεβοήθη, θαυμαστὸν ἀκρόαμα καὶ θέαμα τῶν τ' ἀνθρώπων γενομένη καὶ παρασχοῦσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην, ὡς Γ. φησίν, ἦν ὁ τ' ἀπατήσας δικαιοτέρος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. ὁ μὲν γὰρ ἀπατήσας δικαιοτέρος ὅτι τοῦθ' ὑποσχόμενος πεποίηκεν, ὁ δ' ἀπατηθεὶς σοφώτερος· εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον)».

⁷⁹⁸ Аристотель. Poet. 1451a36.

⁷⁹⁹ Кассен Б. Указ. соч. С. 45.

⁸⁰⁰ εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται (Секст Эмпирик. Adv. math. Указ. изд. Т.1. С. 77.)

⁸⁰¹ «если мы имеем даже самые точные знания, все-таки не легко убеждать некоторых людей, говоря на основании этих знаний, потому что [оценить] речь, основанную на знании, есть дело образования, а здесь [перед толпой] это невозможно(Аристотель. Rhet.1355a 25.- пер. Н.Платоновой)».

которые могли быть как такими, так и инаковыми. Как уже подчеркивалось, такая ситуация неопределенной определенности Елены происходит от «незнания» Елены – т.е. о Елене имеется лишь абстрактное представление или мнение (докса). Докса же, а точнее, ложная докса – козырь софистов, позволяющий им при помощи убеждения, которое, как говорит сам Горгий в одноименном диалоге, «создается красноречием в судах и других собраниях»⁸⁰², создать у невежественной толпы «веру без знания»⁸⁰³. Елена вообще не может стать денотатом, соответствующим слову «Елена» и т.о. объясняющим его, потому что никакой Елены не существует вовсе. Но даже если предположить, что Елена была, то «средняя понятность читателя,- как говорит Хайдеггер, - никогда не сможет решить, что исходно почерпнуто и добыто и что пересказано. Больше того, - продолжает он, - средняя понятливость даже и не станет хотеть такого различения, не будет нуждаться в нем, поскольку она ведь *все понимает*(курсив мой- Г.Р.)»⁸⁰⁴. Поэтому, если мы вместе с Б. Кассен перефразируем вышеуказанный пассаж Секста, то получится, что «не речь служит представлением внешнего мира, но внешний мир становится тем, что раскрывает речь»⁸⁰⁵, поэтому «дискурс не может и не должен быть репрезентацией реальности..., дискурс творит бытие; бытие есть эффект высказывания»⁸⁰⁶.

Почему бытие может и должно быть эффектом высказывания? Почему «истинность» бытия зависит от речи о нем, а не наоборот, как хотелось бы? Потому что нет знания об истине вне речи. «Κ λόγος' у принадлежит непотаенность, ἄ - λήθεια», - говорит Хайдеггер.⁸⁰⁷ Если не брать в расчет Парменида, то, пожалуй, можно согласиться с утверждением американского исследователя Брюса МакКомиски, что «у досократиков и софистов в

⁸⁰² Платон. Горгий. 454e.

⁸⁰³ Там же.

⁸⁰⁴ Хайдеггер М. Бытие и Время. СПб., 2002. С. 169.

⁸⁰⁵ Кассен Б. Указ. соч. С.49.

⁸⁰⁶ Там же. С. 49-50.

⁸⁰⁷ М. Хайдеггер. Указ. Соч. С.219.

большинстве случаев словоупотребления понятие истины попросту имеет отношение к искренности речи и является противоположностью лжи»⁸⁰⁸, т.е. неискренности речи. Как мы знаем, Горгий отрицал критерий истины в том смысле, что истина-де есть лицо мира самого по себе, и что эта подлинная природа вещей есть основание или референция для всего того, что мы высказываем⁸⁰⁹. Следовательно, он отрицал ее познаваемость в привычном смысле метафизики. Истина возможна - и даже необходима - лишь в той мере, в какой произойдет взаимодействие говорящего и слушающего, т.е. истина может родиться только через гомоноу – единомыслие. Или по другому, предмет дискуссии не есть находящийся где-то *во вне* самой дискуссии и дожидаящийся, пока его в эту дискуссию «введут», нет, этот предмет буквально создается *во время* и *внутри* самой дискуссии⁸¹⁰. С чем все согласились – то и истинно, что действительно, функционально, то и истинно⁸¹¹. В этом отношении *Елена* является логическим выводом из посылок, содержащихся в трактате *О не бытии*, хотя на первый взгляд может показаться, как пишет Мак Комиски, что «релятивизм и скептицизм в трактате *О не-бытии* не предстает созвучным горгиевскому стремлению к истине в *Елене*»⁸¹².

Получается, что не только бытие рождается в речевом акте, но и истина, другими словами – *бытие, порожденное речью, относительно которой имеется всеобщее согласие, и есть истина*. «Слышание и понимание, - как

⁸⁰⁸ McComiskey B. *Gorgias and the new sophistic rhetoric*. Illinois, 2002. P.38.

⁸⁰⁹ Consigny S.Op.cit.P.73.

⁸¹⁰ Ibid.P.85.

⁸¹¹ Это утверждение может служить общей канвой описания функционирования знания в замечательной книге Жана Лиотара «Состояние постмодерна». Книга написана в начале 80-х, но с тех пор, как кажется, не многое изменилось, за исключением появления глобальной Сети – Интернета. Лиотар прекрасно обобщил огромный материал в области социологии знания и методологии науки и др. смежных дисциплин, показав, как на экране, в каком обществе мы живем, и что есть знание и информация, а равно истина, теория, власть и пр. в этом обществе. Дальнейшие тенденции, как кажется, все больше устремляются в Сеть, и властью скоро будут обладать не магнаты, правители или, проще говоря, Капитал с пережитками сакрального царя, как у нас – русских, но «нетократы» - неуловимые менеджеры и создатели мировой информации, от которых уже в свою очередь зависит политическая власть, - термин, введенный шведскими социологами А.Бардом и Я. Зодерквистом в их нашумевшей и очень популистской книге «Нетократия».

⁸¹² Consigny S.Op.cit.P.85.

отмечает Хайдеггер, - заранее привязаны к произносимому как таковому. Сообщение не *сообщает* первичного бытийного отношения к сущему, о каком речь, но бытие-друг-с-другом движется в говорении-друг-с-другом и озабочении проговариваемым. Ему (*бытию друг-с-другом* – Г.Р.) важно, чтобы говорение было». ⁸¹³ Понятное дело, что в таком случае не может быть и речи о каком-то независимом от человека бытии или истине. Истина конвенциональна, и именно это и те следствия, которые с необходимостью из этого вытекают, так не понравилось Сократу и вдохновило его на поиски устойчивого основания для значения самих слов ⁸¹⁴ - т.е. на поиски истинного и идеального бытия вещи, благодаря которому вещь есть то, что она есть, а слово, будучи соотнесено с этим бытием и вещью, имеет вообще возможность адекватного отображения последней – т.е. приобретает свой определенный смысл, будучи третьим звеном в этой цепи (идея > вещь > слово).

Если мы изображаем Горгия как антифундаменталиста - а именно это мы и делаем на этих страницах, - то можем утверждать, что *истина* и *реальность* для него становятся общим местом, риторическим топосом, который может наполняться любым содержанием в зависимости от конкретной языковой игры, т.е. Горгий, как мы видели, не отрицает этих понятий: можно различать знание и мнение, отделять кажущееся от реального, истинное и ложное, добро и зло, но значение эти термины приобретают исключительно посредством убедительной аргументации в конкретной дискуссии, никогда не свободной от социокультурных обстоятельств, в которых она функционирует ⁸¹⁵.

Деконструировав старую Елену путем опровержения поэтов и наполнив старое, пустое, означающее «Елена» новым риторико - поэтическим

⁸¹³ Хайдеггер. Указ.Соч. С.168.

⁸¹⁴ Мы говорили об этом в 1-ой главе, когда «перечитывали» *Кратил*.

⁸¹⁵ Consigny S.Op.cit. Pp.64-65; Fish S. Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies. Durham, NC: Duke UP, 1989.Pp.344-345.

содержанием, Горгий сам действует здесь как поэт⁸¹⁶, в задачи которого входит «говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться»⁸¹⁷. И это не с проста, но потому, что «культура, в которой появилась софистическая риторика, - по словам Пулакоса, - была не только культурой состязаний, но также и культурой театральных зрелищ»⁸¹⁸. А театр можно понимать как логово поэзии, да и вообще, как говорит Цицерон, «между поэтом и оратором много общего».⁸¹⁹

Деконструкция Елены, следовательно, становится возможной ввиду того, что любое слово хотя и имеет значение, но эта привязка значения к слову - как в поэзии - не есть ни нечто необходимое, ни нечто неподвластное человеческому воздействию, а, стало быть, изменению. Можно сказать, что *нет* вообще никакой Елены, но *есть* лишь, выражаясь словами Деррида, *след*, поэтический след. След же есть некоторое отсутствие, «общая форма неналичия, находящая свое выражение в такого рода множественной соотнесенности всего со всем, при которой задача определения того, что именно с чем соотнесено, становится неразрешимой. След (тем более самостирающийся) — главная форма неналичия, и потому понятно, что устранение, редукция следа — общая тема метафизики»⁸²⁰. Елена – это *след* постольку, «поскольку нет опыта чистого присутствия, но лишь цепочки различающихся следов»⁸²¹.

⁸¹⁶ Сириан пишет, что «Горгий перенес в политические речи поэтический способ выражения, считая, что оратор не должен быть подобен простым людям (Цит. по: Маковельский. Софисты. С.28.)». И у Аристотеля читаем: «А так как поэты, говоря об обыденных (вещах), казалось, приобрели себе такую (т. е. которой они теперь пользуются) славу благодаря (особенному) способу выражения, то вследствие этого (и в ораторском искусстве) сперва появился поэтический стиль, как, например, язык Горгия (Аристотель. Rhet.1404a 25.- пер. А.Маковельский)».

⁸¹⁷ Аристотель. Poet. 1451a36.

⁸¹⁸ Poulakos J. Sophistical Rhetoric in Classical Greece. S.Carol., 2008. P.39.

С другой же стороны, можно ли отделять античный театр от состязаний? Вряд ли. Поэтому Пулакос дальше объясняет, что «софистическая риторика вынесла представление за пределы театра на форумы политических и юридических речей». Таким образом, можно сказать, что софистика и эти сферы жизни – суд, политику – превратила в своего рода театральную постановку.

⁸¹⁹ Цицерон. De orat. XVI, 70. <http://ancientrome.ru/antlittr/cicero/tractates/deorat-f.htm>

⁸²⁰ Автономова Н. Указ. соч. С. 21.

⁸²¹ Деррида Ж. Подпись. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/podp.php

Итак, ввиду отсутствия привязки означающего к означаемому, Горгий при помощи поийесиса и создает новую Елену, т.е. новое означаемое, и наделяет ее новым бытием при помощи перформативного высказывания в момент кайроса. Именно новым бытием, потому что, на наш взгляд, перформативное высказывание, помимо *дела-действия*, есть высказывание, изменяющее бытие, ибо «мы с помощью высказываний,- как говорит Серль,- вносим изменения в существующий мир»⁸²². Или иначе, говоря словами Хаима Перельмана, оратор привносит в сознание аудитории те вещи, которые не присутствуют на данный момент, которых возможно вообще уже нет, т.е. он *создает* «присутствие»⁸²³.

Речи софиста отчетливо показывают, как можно совершать дела при помощи слов, даже не показывая явным образом того, что вообще за дело осуществляют эти слова в данный момент и каковы цели этого дела; эти речи позволяют продолжать действовать даже в том случае, если то, что при их помощи делается, вообще противоречит тому, что говорится, поскольку искусство говорения есть в некотором роде также и искусство молчания⁸²⁴, ибо Горгий верил в то, что любая речь с неизбежностью содержит в себе элемент лжи⁸²⁵.

Как известно, для перформатива, который не зависит от истинности или ложности, а может быть только успешным или неуспешным, «должна существовать общепринятая конвенциональная процедура, приводящая к определенному конвенциональному результату и включающая произнесение определенных слов определенными лицами в определенных обстоятельствах»⁸²⁶. Эту общепринятую процедуру можно было бы назвать

⁸²² Серль Д. Классификация иллокутивных актов// Теория речевых актов// Новое в зарубежной лингвистике.М,1986. С.194.

⁸²³ Perelman Ch. The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning//Modern and Postmodern Rhetorick// The rhetorical tradition , NY, 2001, Pp(1384–1409), P.1395.

⁸²⁴ Porter J. The Seductions of Gorgias// Classical Antiquity, Vol. 12, No. 2 (Oct., 1993), P.269.

⁸²⁵ Verdenius W.J. op.cit. P.122.

⁸²⁶ Остин Д. Слово как действие//Теория речевых актов// Новое в зарубежной лингвистике.М,1986. С. 40.

событием коллективного кайроса, с той лишь разницей, что истинный кайрос, будучи делом рискованным, делом взвешивания судьбы на весах Фемиды, не может быть сопоставлен, например, с конвенциональной процедурой бракосочетания, где все заведомо известно и нет никакого экзистенциального риска, а нужно *просто сказать* несколько слов, чтобы твой бытийный статус из неженатого человека превратился в женатого. Наш же, истинный кайрос, может быть замечен, к примеру, в процедуре суда, когда адвокат защищает, а прокурор обвиняет подсудимого⁸²⁷. В этом случае как первому, так и второму нужно воздействовать на умы присяжных и судей для того, чтобы были произнесены долгожданные вердиктные перформативы – *не виновен* или *виновен*, которые изменяют бытие подсудимого. Горгий как раз и есть участник такого судебного процесса, пусть и существующего только на бумаге в виде письма, и его речь соответствует всем основным требованиям Теории речевых актов. Так, Остин отмечает, что «любое высказывание, являющееся в действительности перформативным, должно обладать свойством раскладываться или раскрываться в такой форме, которая содержит глагол в первом лице единственного числа настоящего времени действительного (грамматически) залога изъявительного наклонения»⁸²⁸. Давайте посмотрим, как это выглядит у Горгия. Во фрг. 11, 21 Горгий говорит: «ἀφεῖλον τῶι λόγῳι δύσκληϊαν γυναϊκός», «Я освободил при помощи речи от позора женщину» или, если быть еще точнее, то «Я отнял при помощи речи позор у женщины». Здесь стоит ἀφεῖλον - аорист 1л. ед. ч. глагола ἀφ-αιρέω, который, следовательно, обозначает совершенное действие. Так что без ущерба для смысла всей речи и этого предложения в частности, последнее можно понимать как «Я объявляю женщину невиновной».

⁸²⁷ Разумеется, в случае добросовестного судебного процесса, когда сохранена презумпция невиновности и все заинтересованы в торжестве справедливости.

⁸²⁸ Остин Д. Указ. Соч. С.63.

Таким образом, вся речь является прелюдией, в которой разворачивается действие по деконструкции Елены, и в нужный момент, в момент кайроса, когда оратор почувствовал, что публика сочувственно относится к тому, что он говорит, произносится долгожданное ἀφεῖλον или, что то же самое, – *объявляю невиновной*. Так, под воздействием речи, Горгий совершает логологическую, - по словам Кассен,- процедуру формирования нового бытия, что в свою очередь доказывает, что Бытие есть порождение дискурса, эффект высказывания, т.е. домен риторики.

§5. Риторика или Философия. Горгий или Федр

Диалог *Федр* богат на разные темы. Виду столь богатого тематического разнообразия никакого единства в нем нет и упорствовать в его поисках не только безнадежно, но и не нужно⁸²⁹. Отношение риторики и философии есть только одна из многих тем *Федра*, и возможно, что далеко не самая важная. Вполне возможно, что миф о душе, вознице и колеснице, рассказы о любовниках, миф о письме и египетском боге Тоте, миф о цикадах, просто сам факт того, что диалог происходит на берегу реки за пределами Афин, и то внимание, которое Платон уделяет мизансцене диалога и его декорациям, и многое-многое другое, возможно, все это гораздо более интересно, чем отношение риторики и философии. Платон как великий художник использует единство литературной формы диалога, в которую он помещает массу отвлекающих тематических блоков, из-за которых может возникнуть впечатление, что у диалога помимо отсутствия тематического единства, нет и конкретного замысла, а имеется несколько равноценных, сменяющих друг друга тем.⁸³⁰ Тем не менее нас сегодня интересует отношение риторики и философии, поскольку, как нам кажется⁸³¹, это отношение может быть ядром или стержнем всего диалога, которое удачно его объединяет и удерживает от распада на множество микродиалогов, - не менее интересных, чем весь диалог в целом.

На дворе 417 г до н.э.; Лисий – молодой логограф, ему около 30 лет⁸³², пишет речи за деньги, он метек, поскольку прибыл из Сицилии. Он пытается посредством логографии приобщиться к политической жизни. За это его порицает государственный муж и оратор Архин, соратник Фрасибула и Анита в борьбе за демократию, тот самый Архин, по совету которого в

⁸²⁹ Ferrari G R.F. Listening to the Cicadas. Cambr.,1987. P.232.

⁸³⁰ Ср.: Jowett B. Phaedrus. Introduction//The Dialogues of Plato, Vol.1. Oxford, 1871. P.403.

⁸³¹ Ср.: Tomin J. The Lost Plato. Vol.2. Ch.1. Plato versus Iisocrates: an Ancient Dispute on Philosophy and Rhetoric. 2009. (<http://www.juliuStomin.org/platoversusisocrates.html>)

⁸³² Nails D. The People of Plato. Hackett Publ., 2002. P.314.

архонство Евклида в 403г. в Аттике был введен ионийский алфавит⁸³³. Вдобавок Лисий, как оказывается, мало чего смыслит в любви, коли позволил себе написать то, что мог бы написать только человек, воспитанный моряками, и который не имеет понятия о тех видах любви, которую практикуют свободнорожденные, т.е. греки⁸³⁴. Лисий, под обаяние которого попал Федр, и речь которого он прячет под плащом, тоже один из участников диалога,⁸³⁵ и единственной его бедой, а может и наоборот, преимуществом, является то, что его как бы нет: он присутствует отсутствуя, и наоборот; Лисий присутствует в своей осиротевшей написанной речи, которая есть для себя разом и отец, и сын, и она сама⁸³⁶; короче, Лисий существует только на письме, под плащом у Федре. Помимо них, на живой коже диалога нацарапаны имена Фрасимаха, Феодора, Евена, Горгия, Тисия, Гиппия, Продика, Пола, Протагора и Ликимния; все эти люди тоже принимают какое-то участие в диалоге, объединившись под зорким оком Платона, который ввиду такой многоликости, как остро замечает Харрис, может быть назван «легионом».⁸³⁷ Что же должен сделать Лисий для того, чтобы стать полноправным гражданином Афин? Чем должна стать его риторика, чтобы заслужить похвалу Сократа, и чтобы, подобно тому как он пропел палинодию Эроту, он смог пропеть такую же палинодию в честь Лисия, поскольку не такой уж этот Лисий и плохой человек, ведь именно он написал для Сократа судебную апологию, от которой последний отказался, сказав, что такого рода наряды не для него⁸³⁸.

Известно, что писать речи само по себе не постыдно, однако постыдно писать и говорить плохие речи и речи со злым умыслом⁸³⁹. Лисий зачитывал

⁸³³ Smith W. A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology. Boston, 1870. Vol.1, P.283.

⁸³⁴ Федр. 243d

⁸³⁵ Guthrie W K.C. A History of Greek Philosophy. Vol.4. Cambr., 1975. P.398

⁸³⁶ Об этом: Деррида Ж. Фармация Платона.

⁸³⁷ Harris A. Bakhtin, Phaedrus, and the Geometry of Rhetoric // Rhetoric Review, Vol. 6, No. 2 (Spring, 1988), Pp.171-172.

⁸³⁸ Диоген Лаэртский. II, 5, 41.

⁸³⁹ Федр. 258d

Федру речь, которая предназначалась для исполнения перед публикой, именно поэтому Федр отправляется загород, чтобы поупражняться (μελετώη) с речью и проговорить ее вслух, дабы потом озвучить его кому-нибудь из своего окружения, ибо только будучи озвученной, она может быть оценена по достоинству⁸⁴⁰. Чтобы речи получались хорошими, - говорит Сократ, - оратор должен постичь истину того, о чем он собирается говорить.⁸⁴¹ То же самое Сократ говорит в *Горгии*, когда отказывается красноречию в статусе искусства, поскольку «оно не в силах разумно определить природу того, что само же предлагает, а значит, не может и назвать *причину* (τὴν αἰτίαν) каждого из своих [действий]». ⁸⁴² Оратору нужно знать *природу* или *истину* предмета речи и *причину* речи или, лучше сказать, *вину*⁸⁴³. Оратор должен спросить себя, *зачем* он говорит и *виновником* чего может стать он через свою речь, поскольку и *зачем*, и *вина*, это все та же самая многосоставная причина - αἰτία. И если оратор не держит постоянно в уме высшее благо и не стремится, чтобы граждане, внимая его речам, становились как можно лучше⁸⁴⁴, значит это плохой оратор, и его риторика есть не что иное, как душевредная поварская стряпня (ὀψοποικῆ)⁸⁴⁵. Каким же образом может оратор постигнуть истину объекта речи, чтобы его речь стала целостным живым организмом, и чтобы, плавая по морю мнений, он как сам не потонул среди подобий и неподобий одних вещей другим, так и других людей не увлек с собою на дно заблуждения?⁸⁴⁶ Для этого нужно прибегнуть к диалектическому методу, лежащему в основе

⁸⁴⁰ Yamagata N. Plato, Memory, and Performance//Oral Tradition, 20/1 (2005).Pp.171-172.
<http://journal.oraltradition.org/files/articles/20i/Yamagata.pdf>

⁸⁴¹ Горгий. 259e

⁸⁴² Горгий. 465b. Аристотель говорит, что «искусство имеет дело с возникновением (γένεσιν) и применение искусства заключается в исследовании (θεωρεῖν) для того, чтобы (ὅπως ἂν) возникло нечто из того, что может как быть, так и не быть (γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)...(E.N. 1140 a12. – пер.наш.)».

⁸⁴³ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. М, 1993. Сс.221-238.

⁸⁴⁴ Горгий. 503a

⁸⁴⁵ Там же. 465d. ὀψοποικῆ от ὀψον – кушанье и ποιητικῆ – поэзия, творчество, производство; производство кушаний или поэзия еды.

⁸⁴⁶ Федр. 262a-с

философии, т.е. разделять все на виды, на естественные составные части и при этом не раздробить ни одной из них, а потом то, что повсюду разрознено, охватить общим взглядом и возвести к одной идее и таким образом определить *истину предмета* речи.⁸⁴⁷ Все это в свою очередь приведет к знанию идей, которое является необходимым условием органического единства речи⁸⁴⁸.

Теория аргументации, лежащая в основе любой речи, для Платона состоит из трех техник: эристика, которую Платон всегда отвергает, поскольку она вообще не имеет никакого отношения ни к познанию, ни к истине, но есть лишь набор инструментов для победы в споре, далее, диалектика и антилогика; последняя служит целям диалектики в качестве простого инструмента для достижения Истины, но сама по себе никогда не является достаточной для нее⁸⁴⁹. Антилогика (ἡ ἀντιλογική), повторим еще раз определение Керферда, – это «оппозиция логосов ввиду противопоставления либо противоречия, которая образует особую, строго определенную технику, исходящую из аргумента, принятого оппонентом для установления противоположного или противоречащего аргумента таким образом, что оппонент в итоге должен либо принять оба аргумента, либо как минимум отбросить свою исходную позицию»⁸⁵⁰. Или, как говорит Сократ, «это единое искусство ..., при помощи которого любой сумеет уподобить все, что только можно, всему, что только можно, и вывести на чистую воду другого с его туманными уподоблениями»⁸⁵¹. Вполне позитивное определение. А определив так антилогику, мы получаем не что иное, как сократовский *эленхос* – метод опровержения, который он использует везде⁸⁵². Нельзя также

⁸⁴⁷ Там же. 265c

⁸⁴⁸ Trivigno F. Putting Unity in Its Place: Organic Unity in Plato's Phaedrus // *Literature & Aesthetics* 19 (1) June 2009. P.155.

⁸⁴⁹ Kerferd J.B. *The Sophistic Movement*. Cambr., 1991. P.65.

⁸⁵⁰ Ibid. P.63

⁸⁵¹ Федр. 261e

⁸⁵² Murray J. Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (Phaedrus 261-266)//*Philosophy and Rhetoric*, Vol. 21, No.4, 1988.P.281.

обойти молчанием существующий в рамках этой антилогикой методологический и этически нейтральный *обман* (ἀπάτη)⁸⁵³, который, согласно Платону, жизненно необходим истинной риторике, поскольку между вещами бывает не только большая разница, но и малые расхождения, в которых легко обмануться⁸⁵⁴. Откуда этот обман пришел? Он пришел от софиста Горгия, который в *Похвале Елене* говорит, что «логос обманывает душу»⁸⁵⁵. А почему он это делает? Согласно софисту Горгию, как мы уже указывали в предыдущей главе, он делает это потому, что *слово* отлично от *вещи* и не имеет с ней ничего общего⁸⁵⁶, следовательно, образуется пропасть между миром и языком и, как следствие, невозможность познания, а значит и пребывание человека в мире *доксы*, где и господствует обманчивый логос. Однако для Платона это не совсем так: да, безусловно, большинство людей живут в сфере мнения, в темной пещере, но некоторое количество людей, которые совершили обращение к философии⁸⁵⁷, одной ногой стоят в мире мнения, а другой в сфере знания. Эти-то люди – философские ораторы – и должны совершить ложь во имя спасения, и уж если не привести остальных людей к знанию, то хотя бы изменить их мнения от худших к лучшим, полагаясь на то, что аудитория не способна отличить одно мнение от другого; поэтому ораторы удерживают в уме понятие о предмете, которое с одной стороны, снабжает их аргументацию нужными доводами, с другой же, подобно, но, разумеется, не тождественно мыслям слушателей⁸⁵⁸. Это пошаговое движения, или философский обман, возможно, поскольку между вещами существуют подобия (ὁμοιότης). В отличие от софистов, которые в общем полагали, что аргумент правдоподобия (τὸ εἰκὸς) никак не связан с

⁸⁵³ Федр 261 a, 262a, b

⁸⁵⁴ Там же. 262

⁸⁵⁵ DK 82b 11

⁸⁵⁶ Ср.: Секст Эмпирик. Adv.Math., VII, «εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστίν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μὴνυτικὸν γίνεταί» («слово не способно объяснить внешний предмет, а, наоборот, сам внешний предмет становится объясняющим для слова» / Пер. А.Лосева).

⁸⁵⁷ Murray J.op.cit.P.283.

⁸⁵⁸ Ibid. P.286.

объективной и ничем не опосредованной истиной, ибо таковой попросту нет, Платон связывает его с истиной, в чем и заключается кардинальное его переосмысление⁸⁵⁹. Таким образом, *убеждение* в сфере истинной риторики, порожденное правдоподобием (τὸ εἰκὸς), порождено им через сходства или подобия (ὁμοιότης) с истиной потому и только потому, что они имеют это сходство.⁸⁶⁰ Знание истины удерживает от падения в бездну подобий⁸⁶¹.

Проделав все это, оратор станет диалектиком, т.е. познает сущность предмета, о котором собирается высказаться. Дело за малым, осталось только начать говорить. Спрашивается, как же правильно теперь высказаться, как построить органическую речь? Сам Платон в *Федре* дает нам такую структуру речи, которая в основе своей должна иметь четыре части: «*вступление*, думается мне, - говорит Сократ, - есть первое, что следует сказать в начале речи (προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ)», «на втором месте *изложение*, дополненное *свидетельствами* «δεύτερον δὲ δὴ διήγησίν τινα μαρτυρίας τ' ἐπ' αὐτῇ», «в третьих, *доказательства*, в четвертых - *выводы на основе правдоподобий* « τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα)⁸⁶²». Все эти части речи, разумеется, не являются изобретениями Платона, но всю эту информацию можно было свободно почерпнуть из учебников по риторике, которые имели хождение на момент драматической даты Федра⁸⁶³, и у истоков которых стояли Коракас и Тисий Сиракузские, активизировавшие свою просветительскую деятельность после падения тирании в этом городе в 467г. Правильное расположение всех частей речи составляет ее *таксис*, или порядок. Именно в отсутствии такого порядка Сократ и обвиняет речь Лисия, которая плывет на спине головой назад, и все

⁸⁵⁹ Bryan J. Eikos in Plato's Phaedrus. University College London, 2012. P.2. <https://ucl.academia.edu/JennyBryan>

⁸⁶⁰ ibid. P.8.

⁸⁶¹ Федр.262 b-c

⁸⁶² Там же.266 d-e

⁸⁶³ Brauw de, M. The Parts of the Speech// A companion to Greek Rhetoric. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P.189.

равно с какой части начинать ее читать, ее содержание не меняется. Получается, что это бессодержательная речь или логос без порядка, без таксиса, или логос без логоса, т.е. абсурд.

После того как оратор, сообразуясь с диалектическим методом и неустанно заглядывая в учебники по риторике, построил органическую речь, ему нужно выбрать того, кому адресовать эту речь. Речь обращена к душе и именно ее старается убедить оратор⁸⁶⁴. Чтобы узнать, как это сделать правильно, нужно душу подвергнуть диалектическому исследованию, а равно с нею таким же образом исследовать виды речи и узнать, какая из речей какой части души более соответствует. Приняв все это во внимание, оратор тет-а-тет встретится с человеком и, учтя время, место и другие обстоятельства, произведет необходимое воздействие на душу.⁸⁶⁵ И это зовется *психагогией*, т.е. философией. А в *Горгии* Сократ говорит Калликлу, что искусный и честный (ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός) оратор, что бы он не говорил, воздействуя на души, всегда будет радеть только о том, чтобы в душах граждан поселить добродетели и изгнать пороки⁸⁶⁶. И это тоже зовется философией. Сделав все это, оратор превратится в философа - духовидца, а составленная речь станет философским диалогом, а риторика – философией. А раз так, философская риторика не только не возможна, но и не нужна. Нет никакой риторики, потому что на ее месте всегда появляется либо философия, либо софистика⁸⁶⁷, и Платон, желая выходить в *Федре* свое странное, еле живое дитя – философскую риторику, - тут же приносит его в жертву своему любимому ребенку – философии. Таким образом, Лисию никогда не удастся стать гражданином Афин, а добрый оратор-философ из диалога *Федр* есть тот же оратор-философ или просто философ из диалога *Горгий* и наоборот.

⁸⁶⁴ Федр. 271c

⁸⁶⁵ Там же. 271 d – 272b

⁸⁶⁶ Горгий. 504d

⁸⁶⁷ Кассен Б. Эффект софистики. М, 2000. С.165.

Диалог *Горгий* возможно был написан вскоре после путешествия Платона на Сицилию в 387 г.⁸⁶⁸ Спрашивается, зачем Платону нужно было писать *Федр*⁸⁶⁹, - примем, что этот диалог был написан после смерти Лисия в 379 г., - если все главное было уже сказано в *Горгии* много лет назад? Следует сказать, что для Платона риторика в целом никогда не была нейтральным навыком красивой речи, свободной от морали: Платон всегда рассматривал ее как часть или узел общепринятых политических и моральных ценностей - ценностей, которые должны быть искоренены и заменены более лучшими⁸⁷⁰. Риторика – это мать, сестра и дочь демократии, а отношение Платона к этому виду государственного устройства общеизвестно⁸⁷¹. Проблема риторики для Платона еще заключается в том, что в ней отсутствует Эрос, который является философом *par excellence*, богом философов или, если угодно, самой философией. Греческая риторика никогда не включала эрос в структуру своего формального обучения, да и вряд ли она могла это сделать⁸⁷². Вопрос остается дискуссионным, можно ли обучить будущего оратора *кайросу*, во всяком случае есть предположения, что софист Горгий в своих сохранившихся учебных речах пытался «формализовать» его и выдержать т.о. на письме⁸⁷³, но с *эросом*, как кажется, все еще гораздо сложнее. Эрос заперделен, им невозможно манипулировать, он сам должен захватить человека. Платон строит свою «психологию» исходя из эроса, в отличие от Аристотеля, который, строя свою теорию переживаний во II-ой книге *Риторики*, вообще исключает эрос из

⁸⁶⁸ Guthrie W. op.cit.P.303.

⁸⁶⁹ Гатри указывает (P.398. n.1), что ученые делятся на тех, кто полагает, что «Федр» был написан до смерти Лисия в 379 г., и на тех, кто после. В пользу последних, согласно Гатри, говорит «интенсивность нападок», с которой Платон обрушивается на Лисия. Современный ученый Юлиус Томин придерживается взгляда, который разделял Шлейрмахер и античные историки, что «Федр» – это первый диалог Платона. О ранней датировке «Федра» – 405 или 404гг - и понимании его как ответа Платона на нападки Аристофана в «Лягушках» см.: Tomin J. The Lost Plato Vol. 1: Plato's Struggle With Socrates.// Ch.4. The Dating of the Phaedrus: Ancient Sources. 2008. <http://www.juliustomin.org/ancientsources.html>

⁸⁷⁰ Yunis H. Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric // Arion 13.1 spring/summer 2005. P.101. <http://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Yunis-Eros1.pdf>

⁸⁷¹ Этому посвящен 1-ый том *Открытого Общества* К.Поппера.

⁸⁷² Yunis H. op. cit. P.119.

⁸⁷³ Poulakos J. Kairos in Gorgias Rhetorical Composition// Rhetoric and Kairos. Ed. by P.Sipiora and J.S. Baumlin. NY, 2002. P.91

рассмотрения⁸⁷⁴. Для Платона всякое убеждение, вызываемое риторическим эффектом, является источником для дальнейшего действия, а любое действие, которое последует за убеждением, может либо улучшить нрав человека, либо испортить его⁸⁷⁵, поэтому-то риторика и риторы подвергнуты столь суровому обличению, не ослабевающему на протяжении всей жизни Платона. Риторика и риторы – это то, что заставляет поступать людей плохо или хорошо. Хорошо, если говорит Фемистокл или Перикл, и плохо, если говорит какой-нибудь сын кожевника Клеон. Внутренней целью *Федра*, таким образом, является проверка: не отвернется ли Эрос от риторики. Эрос не отворачивается от нее, но стоит ему с ней соединиться, как риторика - мы уже говорили об этом - становится философией: происходит сублимация риторики подобно тому, как у Сократа происходит сублимация однополый любви к юным мужским телам до любви к их душам, и хочется верить, что Эрос души всегда сдерживает Эрос плоти, который есть сын второй Афродиты⁸⁷⁶. Может, именно поэтому из *Федра* доносятся голоса Сапфо и Анакреонта?⁸⁷⁷

Теперь, из столь возвышенных сфер, нам нужно спуститься на землю и посмотреть, что могло заставить Платона писать, а возможно и переписывать *Федр*⁸⁷⁸. Причиной этому мог быть Исократ. Мы не считаем, что Платон любил Исократ, хотя концовка *Федра* – единственное место, где Платон упоминает Исократ⁸⁷⁹ - и могла дать повод к такому выводу. Слишком это были разные люди. Их произведения говорят скорее о яростном

⁸⁷⁴ Yunis H. op. cit. 119.

⁸⁷⁵ Ibid. n.27. P.125.

⁸⁷⁶ Об этих двух Эросах - гетеросексуально-убогом и плотском и гомосексуально-возвышенном и духовном - подробно говорится в *Пире*.

⁸⁷⁷ Федр. 235с.

⁸⁷⁸ О «многослойности» Федра см.: Шичалин Ю. Два варианта Платоновского *Федра* // Платон. Федр. М, Прогресс.1987.

⁸⁷⁹ Федр. 279 a-b

соперничестве, чем доброжелательной конкуренции, если таковая вообще может быть⁸⁸⁰.

Около 392 г. Исократ открыл в Афинах школу, программу которой вместе со своими взглядами на образование изложил в речи *Против софистов* в 391 г.⁸⁸¹, несмотря на то, что, как и софисты, в философии он был скептиком, также как и они, он был учителем, и как они, брал немалую плату за обучение⁸⁸². Целиком эта речь не сохранилась, но соотнося ее с фрагментами из других речей, можно воссоздать картину его педагогики. Согласно Исократу, для того, чтобы стать успешными в ораторском искусстве или в любом другом деле, нужно учесть три момента: 1. Природную способность ученика к избранному занятию. 2. Усердие в тренировке как в теории, так и на практике. 3. Умелое применение добытого знания на деле в практической жизни.⁸⁸³ «И, если бы кто-нибудь, - говорит Исократ, - игнорируя остальные искусства, спросил меня, какой из этих факторов играет самую главную роль в обучении оратора, я вынужден был бы признать, что природная способность – это первостепенный фактор, который предшествует всем остальным»⁸⁸⁴. Все это очень похоже на то, что говорил Протагор, а говорил он вот что: «Искусство – ничто без практики, а практика – ничто без искусства»⁸⁸⁵. И еще: «Обучение требует природной одаренности и тренировки», «следует начинать учиться смолоду»⁸⁸⁶. И еще: «Тяжкий труд и работа, руководство и обучение, а так же мудрость - вот венец славы, венец, сплетенный из цветков красноречия и помещенный на главу того, кто любит его [красноречие – *Г.Р.*]. Пользование языком - дело нелегкое, пока его цветы обильны и вечно свежи, и пока зрители и аплодирующие вместе с учителями радуются, а

⁸⁸⁰ Россиус А. Полемика Исократ с Академией Платона // ВДИ 2 (181), М, 1987. С.93.

⁸⁸¹ Dobson J.F. The Greek Orators. London, 1919. P.128.

⁸⁸² Ibid. Pp.135-136

⁸⁸³ Isocr. Antidosis. XV, 187

⁸⁸⁴ Ibid. 188

⁸⁸⁵ Stobaeus. III 29, 80

⁸⁸⁶ Anecdota Parisiensia. I, 171, 31 On Hippomachus B 3 [ed. A. Bohler, Sophistae anonymi Protreptici fragmenta (Leipzig, 1903), p. 46,5]

ученики делают успехи, в то время как глупцы досадуют, а может быть и не досадуют вовсе, ведь для этого им не хватает ума»⁸⁸⁷. Все это, начиная с Аристотеля⁸⁸⁸, войдет в античную педагогику⁸⁸⁹, а потом и в европейскую как триада – способности, теория и практика. Итак, здесь Исократ продолжает традицию одного из своих учителей.

Следует заметить, что Исократ никогда не называл себя ритором⁸⁹⁰, ритор для него – это человек, который умеет хорошо говорить перед толпой⁸⁹¹, равно как и Горгия – еще одного своего учителя – он никогда не называл софистом, но философом, который додумался до того, что о всех существующих вещах сказал, что ничего вообще не существует⁸⁹². А о школе Платона он говорит как о спорщиках наподобие последователей Евклида Мегарского, вот что он пишет: «...другие же последовательно толкуют, что храбрость и мудрость, и справедливость суть одно и то же (ταὐτόν), и что ни одним из этих качеств мы не обладаем по природе(φύσει), но что, дескать, есть единая эпистема (μία δ' ἐπιστήμη), которая связана со всеми этими качествами»⁸⁹³. Риторика Исократ понимает вполне нейтрально - для него риторика не полезна, ни вредна, но ответственность за пользу и злоупотребления ложится на того, кто практикует, а не того, кто ей обучает⁸⁹⁴. Вот его слова: «...вещи по природе своей не причиняют нам ни пользы, ни вреда, но то, как люди используют и применяют [вещи], есть причина всего того, что выпадает нам на нашу долю»⁸⁹⁵. Так же он говорит, что «есть некоторые, которые брюзжат по поводу речей и сильно порицают

887 Graeco-Syrian Texts [Rheinisches Museum, LI (1896), p. 539, n.32]

888 Eth. Eudem. I, 1214 a1

889 Dillon J., Gergel T. The Greek Sophists. Penguin Publ., 2003. P.32.

890 Bloom A. Political Philosophy of The Orator Isocrates. PhD dissertation. Chicago. 1955. P.137.n.1.

891 Nicocles, 8.

892 Helen, 3.

893 Helen, 10.1. οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταὐτόν ἐστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἅπαντων ἐστίν (Здесь и далее фрагменты Исократы даны в нашем переводе).

894 Poulakos J. Sophistical Rhetoric in Classical Greece. S. Carol., 2008.P.113

895 Panathenaicus. 223... οὐχ αἱ φύσεις αἱ τῶν πραγμάτων οὐτ' ὠφελοῦσιν οὐτε βλάπτουσιν ἡμᾶς, ἀλλ' ὡς αἱ τῶν ἀνθρώπων χρήσεις καὶ πράξεις ἅπαντων ἡμῖν αἰτιατῶν συμβαινόντων εἰσίν.

тех, кто занимается философией, они говорят, что те, дескать, не добродетели, но корысти ради занимаются подобной забавой»⁸⁹⁶. «Однако, - продолжает Исократ, - нечего обвинять за те вещи, посредством которых кто-то вместе с добродетелью получит большую долю, [но следует обвинять], когда люди причиняют зло делами или же речами жестоко обманывают и несправедливо пользуются ими»⁸⁹⁷. Все здесь прозрачно, кроме одного: что такое для Исократа философия? Ответив на этот вопрос, мы сразу же поймем отличие Исократа от Платона.

И риторика, и софистика, и философия у Исократа стоят очень близко к единой точкой пересечения. Таковой является практический аспект, который позволяет ему сказать, что есть ораторы, софисты и философы, которые достойны похвалы, есть те же, но достойные презрения, и то и другое зависит от того, что они делают⁸⁹⁸. Для пронизательного разума никакое обобщение здесь не приемлемо, и не справедливо выделять кого-то из этих троих, поскольку выдающиеся люди случаются и среди софистов, и раторов, и философов⁸⁹⁹. Правило Исократа можно свести к следующему: «нужно стремиться к истине, и тем делам, в которых мы как граждане полиса живем, учеников обучать, и в практическом опыте в этих делах их упражнять, памятуя о том, что гораздо лучше о вещах полезных обладать скромной доксой, нежели о бесполезных вещах обладать совершенной эпистемой, и что обладать малым превосходством в вещах великих гораздо важнее, чем широко прославиться в вещах ничтожных и бесполезных для жизни»⁹⁰⁰. Из

⁸⁹⁶ Nicocles. 1. εἰσὶ τινες οἱ δυσκόλως ἔχουσι πρὸς τοὺς λόγους καὶ διαμέφονται τοὺς φιλοσοφούντας, καὶ φασιν αὐτοὺς οὐκ ἀρετῆς ἀλλὰ πλεονεξίας ἕνεκα ποιεῖσθαι τὰς τοιαύτας διατριβάς.

⁸⁹⁷ Ibid. 2. ὥστ' οὐ κατηγορητέον τῶν πραγμάτωντούτων ἐστὶ, δι' ὧν ἂν τις μετ' ἀρετῆς πλεονεκτῆσειεν, ἀλλὰ τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὰς πράξεις ἐξ ἀμαρτανόντων ἢ τοῖς λόγοις ἐξαπατώντων καὶ μῆδικαίως χρωμένων αὐτοῖς.

⁸⁹⁸ Poulakos J. op.cit. P. 116.

⁸⁹⁹ Cp. ibid.

⁹⁰⁰ Helen. 4-5.: ... τὴν ἀλήθειαν διώκειν, καὶ περὶ τὰς πράξεις ἐν αἷς πολιτευόμεθα, τοὺς συνόντας παιδεύειν, καὶ περὶ τὴν ἐμπειρίαν τὴν τούτων γυμνάζειν, ἐνθυμουμένους ὅτι πολὺ κρεῖττον ἐστὶ περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρηστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι, καὶ μικρὸν προέχειν ἐν τοῖς μεγάλοις μᾶλλον ἢ πολὺ διαφέρειν ἐν τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μηδὲν πρὸς τὸν βίον ὠφελοῦσιν.

всего вышесказанного можно заметить, что образовательная программа Исократы покоится на двух колоннах: на триаде – способности, теория, практика и на его понятии *докса*⁹⁰¹. «Коли уж не свойственно природе человека постигнуть эпистему, обладая которой мы бы знали, что нам следует делать и говорить, из остальных мудрыми я считаю тех, кто при помощи лучших мнений способен преуспевать в течении долгого времени, а философами тех, кто проводит время в таких занятиях, в которых они как можно быстрее достигнут подобного образа мыслей»⁹⁰².

Итак, средоточие образования и философии для Исократы – это риторика, укорененная в правильной *доксе*. Такая риторика дает государству проницательные советы по поводу политических и социальных вопросов, и поскольку она пересекается с философией в сфере практической мудрости, Исократ рассматривает ее как часть – возможно существенную – философского поиска⁹⁰³.

С основанием школы Исократы риторика перестала быть кочевницей, которая путешествует с каким-либо софистом и из полиса в полис и устраивает показательные шоу, а получила гражданство в самих Афинах в институциональной форме, которая прочно вошла в систему афинского высшего образования и стала работать не только на себя, но и на благо полиса⁹⁰⁴. Средоточие образования и философии Платона – это эпистема, укорененная в познании Истины. Отсюда разница между их критериями истины: в случае Исократы - это общественное благо в настоящем и личный успех, исходящий из правильно выстроенного праксиса, основанного на

⁹⁰¹ Papillon L. Terry. *Isocrates //A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P.61.

⁹⁰² Antidosis. 271 ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἢν ἔχοντες ἀν εἰδεῖμεν ὁ τιπρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.

⁹⁰³ Poulakos J. *op.cit.* P.131.

⁹⁰⁴ *Ibid.* 132. Под институциональной формой в данном случае понимается именно ее школьная институционализация. Понятное дело, что как важнейший фактор социальной активности риторика или мастерство в речах известна уже со времен Гомера.

правильном мнении. В случае Платона – это служение Благу, практика его умозрения или *теория* в ущерб личному успеху, индифферентность к политической и общественной конъюнктуре ввиду тотального неприятия демократического государственного устройства, обладание моделью государственного устройства, основанного на эпистеме, но не имеющего возможности к реализации.

Исократ первым открыл школу в Афинах, в ответ Платон открыл свою Академию; когда Аристотель читал в Академии лекции, часть из которых, возможно, легла впоследствии в основу его *Риторики*, он говорил, что было неверным пребывать в молчании и давать возможность Исократу говорить⁹⁰⁵. С этого начался более всесторонний и приближенный к действительной жизни риторический ответ Академии на деятельность Исократа в лице Аристотеля (в сравнении с тем, что предложил Платон в диалоге *Федр*).

Аристотель вскоре по прибытии в Академию начал читать собственные курсы по множеству предметов, среди которых, возможно, была и риторика. Делал он это в аудитории, оборудованной по последнему слову техники; там была классная доска, различные научные приборы, на стенах висели астрономические таблицы⁹⁰⁶. Аристотель, когда работал над *Риторикой*, серьезно отнесся к критике риторики в *Горгии* и к требованиям, предъявленным к ней в *Федре*, и отверг, пожалуй, лишь одно платоновское требование или следствие, вытекающее из этих диалогов - что хороший оратор должен иметь в виду Истину и, следовательно, быть философом. В отличие от Платона Аристотель не рассматривает риторические темы диалектически, анализируя все сверху до низу, но, скорее, экстенсивно, постоянно имея в виду соответствующую ситуацию, в которой суждено случиться речи⁹⁰⁷. «Риторика, - говорит Аристотель, - оказывается как бы

⁹⁰⁵ Papillon L. Terry. Op.cit. P.62.

⁹⁰⁶ Höffe A. Aristotle. NY, 2003. Pp. 5,222.

⁹⁰⁷ Ibid. P.41.

отраслью диалектики и той науки о нравах, которую справедливо назвать политикой»⁹⁰⁸. Тот факт, что риторика есть особенный способ применения диалектики, – это основная идея Аристотеля и поэтому он говорит об этом сразу же в начале книги, чтобы показать свое отличие от других риторических пособий и теорий⁹⁰⁹. «Итак, – говорит Аристотель, – пусть риторикой будет способность по поводу каждой вещи обнаруживать подходящее *пυτχανον*»⁹¹⁰, то есть средство убеждения. И в этом определении Аристотель дистанцировался от всех: и от Платона, который настаивал на истине в противовес правдоподобию, и от софистов, которые сущность и цель риторики видели в пользе и личном успехе, и от Исократа, который видел риторику как пайдейю, и, следовательно, тоже личный успех, хотя и достигающийся при помощи блага для государства⁹¹¹. Риторика – это *обнаружение убеждений*. С диалектикой она связана постольку, поскольку оратор представляет контр-аргументы против точек зрения и аргументов, которые он получает от аудитории⁹¹²; как и диалектика, риторика касается таких предметов, которые могут считаться достоянием всех, и которые не относятся к какой-либо одной науке⁹¹³. Диалектика нужна риторике для того, чтобы выстроить аргументацию: *индукцию* (пример, или парадигму), *дедукцию* (энтимему, или риторический силлогизм), *выводы на основе правдоподобия*.⁹¹⁴ Также *Риторика* берет на себя исследование эмоций, поскольку оратору приходится работать с большой аудиторией и даже с толпой, где никакой риторико-философский диалог, о котором Платон мечтает в *Федре*, просто невозможен. Тут вступает в дело теория переживаний из II-ой книги, при помощи которой можно производить

⁹⁰⁸ Риторика. 1356 a25. Пер. Н.Платоновой

⁹⁰⁹ Rapp Ch. The Nature and Goals of Rhetoric // A Companion to Aristotle. Ed. by Anagnostopulos G. Blackwell Publ., 2009. Pp.581-582

⁹¹⁰ Rhet., 1355b25: ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.- пер. наш.

⁹¹¹ Ср. Fortenbaugh W.W. Aristotle's practical side. On his psychology, ethics, politics and rhetoric. Brill Publ., 2006. P.15.

⁹¹² Höffe A.op.cit.P.41.

⁹¹³ Rhet.1354a

⁹¹⁴ Rapp Ch. Op.cit. P.583.

убеждение на основе *пистис* (веры), *этоса* и *пафоса*.⁹¹⁵ Именно поэтому в *Риторике* Аристотель высчитывает среднее арифметическое человеческих страстей, эмоций, реакций и других поведенческих аспектов. С другой стороны, риторика связывается с этикой и политикой, поскольку оратор старается повлиять на решения в последней, памятуя о счастье, ибо счастье – это цель всех наук и всех людей⁹¹⁶. Однако это не какое-то конкретное счастье, это счастье вполне формально и бессодержательно и меняется в зависимости от времени, места, человека и всего того, что называют обстоятельствами. Значит, это счастье внеэтично. Аристотель, конечно, вынужден как-то в *Риторике* определить счастье и он делает это, говоря, что счастье это благосостояние с добродетелью, приятный образ жизни вместе с безопасностью, достаточное количество рабов, благородство происхождения и другие вещи, имеющие, на первый взгляд, мало общего со счастьем как благом у Платона или как высшим благом у того же Аристотеля в других его трактатах. Однако мы не можем также предположить, что это определение счастья есть простая уступка расхожим мнениям «трудового народа», которая не имеет ничего общего с личными философскими взглядами Аристотеля. Наоборот, мы должны предположить, что расхожее мнение его вообще не волнует, но волнуют в первую очередь лишь мнения, которые высказываются касательно схожих предметов членами Академии. Поэтому если Аристотель и дает такое определение счастья, то следовательно, сами академики должны были разделять в известной степени подобные блага, поскольку вообще мысль Аристотеля в академический период по большей части вдохновлялась академическими дискуссиями и реализовывала себя в форме лекций в той же Академии⁹¹⁷. При этом нужно также понимать, что все эти блага общедоступны, укоренены в норме греческой жизни, всем понятны, к ним следует стремиться, о них можно говорить и спорить.

⁹¹⁵ Ibid.

⁹¹⁶ Rhet. 1365 b5

⁹¹⁷ Fortenbaugh W.W. op.cit . Pp.11-12.

Следовательно, они в то же время будучи столь конкретными, являются и вполне формальными, и опять же, в какой-то мере, этически нейтральными. Значит и оратору не обязательно быть добродетельным, если риторика представляет собой лишь инструмент⁹¹⁸. А значит и риторика пребывает вне моральных оценочных суждений, поскольку она вообще существует не для этого и ее целью не является действие или практическое решение⁹¹⁹. Риторика, - как пишет Аристотель,- существует ради *крисиса*, ради вынесения суждения⁹²⁰. Почему риторика вне этики? Да потому, что вероятность того, что оратор сможет повлиять на нравы людей, крайне ничтожна; поэтому Аристотель и пишет в *Этике*, что «если бы самих по себе речей было достаточно, чтобы сделать людей хорошими, они (речи - Г.Р.) по праву получили бы, как сказал Феогид, множество великих наград...»⁹²¹. Поэтому с оратора будет достаточно того, что он покажется на публике человеком какого-нибудь определенного склада или свойства (*τό τε ποῖόν τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα*)⁹²², которые сочтет нужным; и ему совсем не обязательно поистине быть тем, кем он кажется. Весь этот риторический массив держится на *доксе* – общепринятых мнениях, откуда и черпается вся риторическая аргументация.

Аристотель верил в Истину, но в риторике ей места нет. Риторике не нужна *эпистема* и основанная на ней очевидность истины, последние для убеждения будут только вредны, поскольку, как говорит Аристотель, «если мы имеем даже самые точные знания, все-таки не легко убеждать некоторых людей на основании этих знаний, потому что [оценить] речь, основанную на знании, есть дело образования, а здесь [перед толпой] - это невозможно»⁹²³.

⁹¹⁸ Квинтиллиан считал наоборот, что оратор должен быть добродетельным. См.: Quintilian, *Institutio Oratoria*, XII, 2.

⁹¹⁹ Ср.: Rapp Ch. Op.cit. P.583.

⁹²⁰ Rhet.1377 b20

⁹²¹ E.N. 1179 b5. – пер. Н.В. Брагинской.

⁹²² Rhet. 1377 b25.- пер. Н. Платоновой.

⁹²³ Там же. а 25

Итак, возвращаясь к Платону, отметим, что он попытался расширить рамки риторики - не ограничивая ее сферой политического, как она обсуждалась софистами в *Горгии*, - до универсального искусства разговорной речи, которое охватывает все то, что может быть высказано: т.е. речь публичную и частную, письменную и устную, приготовленную и импровизированную, эпидейктическую и диалектическую; ко всему этому Сократ добавляет психологию, как неотъемлемую часть риторики⁹²⁴. Именно благодаря Платону, через диалог *Горгий*, входит в греческий профессиональный обиход слово ритор и риторика в знакомом для нас смысле – как политика, выступающего и убеждающего в суде или народном собрании, и как искусства (τέχνη), этому убеждению и выступлению обучающего⁹²⁵.

Прав Цицерон, говоря, что «невозможно быть во всех отношениях достохвальным оратором, не изучив всех важнейших предметов и наук»⁹²⁶, следовательно, «оратор должен обладать остроумием диалектика, мыслями философа, словами чуть ли не поэта, памятью законоведа, голосом трагика, игрою такой, как у лучших лицедеев. Вот почему в роде человеческом ничто не попадает так редко, как совершенный оратор».⁹²⁷

⁹²⁴ Yunis H. Plato's Rhetoric//A companion to Greek Rhetoric. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010. P.84.

⁹²⁵ Schiappa E. Protagoras and Logos. S. Carol. 2003.P.41. Хотя уже в Илиаде (IX,443) используется слово ῥητιῆρ, означает оно там просто человека – преимущественно знатного, - искусного в речах. (Подробно об этом см.:Schiappa E. Op.cit. Pp.39-58.)

⁹²⁶ Цицерон. De Orat. VI, 20. <http://ancientrome.ru/antlittr/cicero/tractates/deorat-f.htm>

⁹²⁷ Там же. XXVIII, 128.

Заключение

В данной диссертационной работе была поставлена цель: показать, что для Протагора и Горгия этическая, онтологическая и гносеологическая проблематика философии может быть без ущерба для своего содержания сведена к риторике, в результате чего последняя может пониматься как философская риторика. Цель эта была достигнута при помощи решения конкретных задач, экспликация которых и составила содержание двух основных глав работы.

В первой главе в результате проведенного анализа фрагментов Протагора были представлены различные их интерпретации, показана их внутренняя смысловая связь, онтологические, этические и гносеологические импликации его учения, определены понятия *истины* и *доксы* и показано, как эти понятия функционируют в учении Протагора о бытии, нравах, религии, познании. В результате была выявлена риторическая природа этих базовых для Протагора понятий и, как следствие, таковая всего его учения. Проведенное исследование показало и обосновало следующие положения:

- Комплекс дошедших до нас разрозненных высказываний Протагора является следствием единого и целостного учения, ядром которого является положение о *человеке-мере вещей*. Высказывания Протагора обладают т.н. лингво-семантическим резонансом: высказывание о *человеке-мере* в виде структурного смыслового ядра имплицитно содержится во всех остальных сохранившихся фрагментах, в то время как содержание последних может быть сведено к нему и является таким образом его следствием.
- Целостное учение Протагора включает в себя все три более поздние философские составляющие – онтологию, гносеологию и этику. Тождественность и конвенциональность понятий *истины* и *доксы*

для Протагора является условием возможности редукции его философского дискурса к его риторике.

Во второй главе был выполнен анализ *Трактата о Небытии* и выявлены те проблемы, которые он ставит для онтологии, гносеологии, возможности коммуникации, была выявлена связь *Тракта* с *Поэмой* Парменида. Проанализировав понятия *истины* и *доксы* у Горгия и выявив их риторичность, мы смогли показать, как они функционируют в текстах Горгия, в результате чего речи *Защита Паламеда* и *Похвала Елене* оказались связаны с онтологической и гносеологической проблематикой *Трактата*. На примере полемики Платона с Исократом была показана общая связь риторики и философии. В результате проделанной работы стали обоснованы и очевидны следующие положения:

- *Трактат о Небытии* Горгия не может рассматриваться как самостоятельное философское произведение изолированно от современной ему интеллектуальной проблематики, но исключительно в связи с *Поэмой* Парменида.
- В третьей части *Трактата* Горгий *сознательно* постулирует несоизмеримость *мысли, слова и вещи* и, следовательно, невозможность коммуникации, чем вводит отсутствие оснований для референции как таковой, предвосхищая современные проблемы *Теории референции*. Введение факта коммуникативной и референциальной невозможности привело в итоге к констатации тождественности понятий *истины* и *доксы* и разработки оригинальной риторической концепции, заключающейся в следующем: если язык имеет референцию в самом себе, то понятие истины превращается не более, чем в риторический топос и перформатив – общее место и действенную функцию, в основе которых лежит социальная конвенция, вытекающая из прагматики. В случае Горгия философская

проблематика – этика, гносеология, онтология – является продуктом этого разрыва между *языком, мыслью и вещами*. Единственной константой, согласно Горгию, выступает язык, и, как следствие, философская проблематика перемещается в область риторики. Риторика становится философской риторикой.

После проделанной работы становится еще более очевидной плодотворность исследования риторики и софистики, поскольку, несмотря на то, что сказано было достаточно много, всего, разумеется, сказать не удалось, да и не было возможно. Так, к примеру, остались «за кадром» сами нюансы теории восприятия Горгия – т.е. аспект влияния на него философа Эмпедокла и его теория пор и истечений. Феномену лингвистического материализма Горгия («телесности» логоса) и такового у Демокрита (алфавит – буквы – слова/атомы – стихии - вещи) тоже следовало бы посвятить больше страниц. Очень важным является изучение эстетической теории Горгия, более детальный разбор его концепции эстетического «обмана».

Полезно исследовать политические аспекты воззрений Протагора и сравнить с современными политическими теориями - такая работа активно ведется за рубежом, где часто этого софиста рассматривают как первого теоретика демократии. Важный для понимания софистический текст *Двойные речи* остался вообще не привлеченным к данной работе - связь этого текста с системой Протагора тоже нуждается в изучении. Ждет своего исследователя и более глобальная тема – новый откомментированный перевод софистов классической эпохи.

Литература

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. СПб., 2005.
2. Алымова Е. Этнос древнегреческого пира // Verbum № 11. СПб., 2009.
3. Аристотель. История животных. М., 1996.
4. Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. М., 1976.
5. Аристофан. Комедии. В 2-х тт. М., 1954.
6. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика. М., 1983.
7. Барт Р. Структурализм как деятельность // Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., 1989.
8. Бекон Ф. Об истолковании природы и царстве человека <http://lingvo.asu.ru/english/texts/philosophy/org01.html>
9. Белох. К.Ю. Греческая история. В 2-х тт. М., 2009.
10. Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
11. Беркли Д. Трактат о принципах человеческого знания // Д. Беркли. Сочинения. М., 1978.
12. Богомолов. А.С. Диалектический Логос. М., 1982.
13. Виндельбанд В. История древней философии. Киев, 1995.
14. Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. М., 1985.
15. Вольф М. Тезис Горгия «Не-сущее существует» и свидетельства о нём у Платона // Платоновский сборник. Т.1. М, СПб., 2013.
16. Гадамер Г. Истина и Метод. М., 1988.
17. Гадамер Г. Хайдеггер и греки. <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000223/>
18. Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М., 1991
19. Гаспаров М. Поэзия и проза – поэтика и риторика // Историческая поэтика. Под. ред. Гринцера П. М., 1994.
20. Гаспаров М. Античная риторика как система // Об античной поэзии. СПб., 2000.
21. Гегель Г. Лекции по истории философии. В 2-х тт. СПб., 1994.
22. Геродот. История. М., 1999.
23. Гесиод. Теогония // Эллинские поэты. М., 1963.
24. Гиляров А. Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. М., 1888
25. Гиппократ. Избранные книги. М., 1936.
26. Гиппократ. О священной болезни // Гиппократ. Избранные книги. Пер. В.И. Руднева. М., 1936.
27. Гомер. Одиссея. Пер. Вересаева. М., 1953.
28. Гомер. Илиада. Пер. Н.Гнедича. М., 1978.
29. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т.1. СПб., 1999.
30. Гуссейнов А. Античная этика. М., 2003.

31. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.
32. Гуссерль Э. Исследования по феноменологии и теории познания// Логические исследования. Т.2// Избранные работы. М.,2005.
33. Деррида Ж. Подпись-событие-контекст. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/podp.php
34. Деррида Ж. Фармация Платона. <http://pharmacie.narod.ru/>
35. Дж.Р. Логический статус художественного дискурса // Логос. № 3,1999. http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_03/1999_3_04.htm
36. Диллон Дж. Наследники Платона. СПб.,2005.
37. Диоген Лаэртский. О жизни знаменитых философов. М., 1979.
38. Доддс Э. Греки и иррациональное. М.,2000.
39. Дьяков А. Жак Лакан. Фигура философа. М., 2010.
40. Еврипид. Сочинения в 2-х тт. М., 1969.
41. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в зарубежной лингвистике. М.,1960.
42. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. СПб., 2001.
43. Йегер В. Пайдейя. В 2-х тт. М., 2001.
44. Кант И. Критика чистого разума. М.,2006.
45. Карпюк С.Г. Рецензия на Josiah Ober. The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory. Princeton,1999//ВДИ,2000, 4.
46. Кассен Б. Эффект софистики. М., 2000.
47. Кессиди Ф. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Соч.: В 4-х тт. Т. 4. М., 1976
48. Климент Александрийский. Строматы / Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина. В 3-х тт. СПб., 2003.
49. Козлова М. Идея «языковых игр»//Философские идеи Л.Витгенштейна. Под ред. М.Козловой. М.,1996.
50. Краснопольская А. Софистика и Педагогика//Противоречие и Дискурс. Журнал ИФРАН. М., 2005.
51. Краснопольская А. П. Софистика и педагогика //Противоречие и дискурс. ИФРАН. М., 2005.
52. Краснопольская А. П. Софистика и софисты // Человек. № 5, М, 2005.
53. Куайн У. Слово и объект. М.,2000.
54. Куле К. СМИ в Древней Греции. М., 2004.
55. Лакан Ж. Еще.Семинары. Кн.20. М., 2011.
56. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
57. Лебедев А.В. Греческая философия как реформа языка// Индоевропейское языкознание и классическая филология: Чтения памяти И.М.Тронского. СПб., 2009.
58. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., СПб.,1998.

59. Лихт.Г. Сексуальная жизнь в Древней Греции. М.,1995.
60. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969.
61. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
62. Лурье С. Я. Антифонт, творец древнейшей анархической системы. М., 1925
63. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали. М., 2000.
64. Маковельский А.Софисты. Баку, вып. 1—2, 1940—1941.
65. Марру А.-И. Воспитание античного грека. М., 1998.
66. Мейзерский В. Философия и Неориторика. Киев, 1991.
67. Милль Д. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 2011.
68. Ницше Ф. Мы филологи. Пер. А.Россиуса. <http://www.nietzsche.ru/works/other/filologs/>
69. Ницше Ф. Сочинения. В 2-х тт. М., 1996.
70. Нонн. Деяния Диониса. СПб., 1997.
71. Орлов Е.В. О русских переводах Аристотеля// УДК 1:(091), С.53. http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/298/image/298_051-059.pdf
72. Остин Д. Слово как действие//Теория речевых актов// Новое в зарубежной лингвистике.М.,1986.
73. Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М.,1986.
74. Пирс Ч. Избранные философские произведения. М., 2000.
75. Платон. Сочинения: В 4-х тт. М., 1994
76. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. <http://www.ancientrome.ru/antlittr/plutarch/index-sgo.htm>
77. Полани М. Личностное знание. М., 1985.
78. Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2-х тт. М.,1992.
79. Прокопенко В.В. ПЛАТОНОВСКИЙ ВОПРОС В ЕГО ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ// Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. – № 984. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – 2011.
80. Протопопова И. Прыгающий лебедь:о драматическом подходе к диалогам Платона//Логос №6, 2012.
81. Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.
82. Ригведа. В 3-х тт. Пер. Т.Елизаренковой. М., 1989-99.
83. Рикер П. Метафорический процесс как познание воображение и ощущение//Теория Метафоры. Под. ред. Н. Арутюновой. М.,1990.
84. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
85. Россиус А. Полемика Исократ с Академией Платона // ВДИ 2 (181), М., 1987.
86. Секст Эмпирик. Соч.: в 2-х тт. М., 1976
87. Сенека. Нравственные письма к Луцилию <http://www.ancientrome.ru/antlittr/seneca/index.htm>

88. Серль Д. Классификация иллокутивных актов // Теория речевых актов// Новое в зарубежной лингвистике. М.,1986.
89. Серль Д. Классификация иллокутивных актов// Теория речевых актов// Новое в зарубежной лингвистике.М.,1986.
90. Соссюр де, Ф. Труды по языкознанию. М., 1977.
91. Софокл. Трагедии. М., 1979.
92. Спасский Б.И.. История физики. Т.1. М.,1977.
93. Тимонина И.В. О месте риторики в системе гуманитарного знания// Вестник ОГУ №6, 2005.
94. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М., 2007.
95. Феогнид. Эллигии//Феогнид и Феогнидовский сборник. СПб., 1996.
96. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под ред. А.В.Лебедева. М., 1989.
97. Фреге Г. Смысл и значение. <http://philosophy.ru/library/frege/02.html>
98. Фукидид. История. Л., 1981.
99. Фуко М. Археология знания. Киев,1996.
100. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие. М., 1993.
101. Хайдеггер М. Бытие и Время. СПб.,2002.
102. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php
103. Хейзинга Й. Homo Ludens. М., 2004.
104. Целлер Э. Очерки по истории греческой философии. М., 1912.
105. Цицерон. Об ораторе. XVI, 70. <http://ancientrome.ru/antlittr/cicero/tractates/deorat-f.htm>
106. Цицерон. Тускуланские беседы. <http://ancientrome.ru/antlittr/cicero/phil/tusc1-f.htm>
107. Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.
108. Чернышев Б. С. Софисты. М., 1929.
109. Шичалин Ю. Два варианта Платоновского Федра // Платон. Федр. М.,1987.
110. Шталь И.В. Гомер и досократики// Древнегреческая литературная критика. М., 1975.
111. Юм Д. Трактат о человеческой природе// Сочинения в 2-х тт. М., 1965.
112. Ягодинский И. И. Софист Протагор //Ученые записки императорского Казанского университета.1906. — Т. 73. — Кн. 12.
113. Ярхо В. Семь дней в афинском театре Диониса. М., 2004.
114. Aristotle. De Melisso, Xenophane, Gorgia. The Works of Aristotle. Vol.VI, Ed. by W.D. Ross. Oxford,1913.

115. Aeschylus. Choephoroi.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0007>
116. Anacreont.Epigramma//Diehl E. Anthologica Graeca, Lpz., 1925.
117. Aristotelis opera, Vol.2. Ed. by Bekker, Berlin, 1831. Repr. 1960.
118. Babut D. Platon et Protagoras : l'«apologie» du sophiste dans le Théétète et son rôle dans le dialogue//Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994.
119. Barnes J. The Presocratic Philosophers. L/NY, Routledge, 1982.
120. Bers V. Kunstprosa: Philosophy, History, Oratory//A Companion to the Ancient Greek Language. Ed., by Bakker E.J. Blackwell Publ., 2010.
121. Bett R. The Sophists and Relativism//Phronesis, vol. 34, № 2 (1989).
122. Bloom A. Political Philosophy of The Orator Isocrates. PhD dissertation. Chicago,1955.
123. Bolonyai G. Protagoras The Atheist//Rhizai. IV, 2 (2007)
https://www.academia.edu/630024/Protagoras_the_Atheist
124. Brauw de, M. The Parts of the Speech//A companion to Greek Rhetoric. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.
125. Brocker W. Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.
126. Brown L. The verb “be” in Greek Philosophy: some remarks//Companions to Ancient Thought 3:Language. Cambridge,1994.
127. Bryan J. Eikos in Plato's Phaedrus. University College London,
https://www.academia.edu/1589862/Eikos_in_Platos_Phaedrus
128. Burnet J. Greek Philosophy. London, 1914.
129. Cassin B. Si Parménide. Le traité anonyme «De Melisso Xénophane Gorgia». Edition critique et commentaire. Lille, 1980.
130. Cassin B. Who's Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness//Hypatia Vol. 15, no. 4 (Fall 2000).
131. Calogero G. Studi sull' Eleatismo. Roma, 1932, rev. ed. Florence, 1977.
132. Carrol L. Through the Looking Glass.
<http://www.literature.org/authors/carroll-lewis/through-the-looking-glass/>
133. Caston V. Gorgias on Thought and its Objects// Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos, Ashgate, 2002.
134. Consigny S. Nietzsche's Reading of the Sophists// Rhetoric Review, Vol. 13, No. 1, Fall 1994.
135. Consigny S. Gorgias, Sophist and Artist. S.Carol., 2001.
136. Crosswhite J. Rhetoric in the Wilderness: The Deep Rhetoric of the Late Twentieth Century// A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism, Ed. W.Jost, W.Olmsted, Blackwell Publ., 2004.

137. Day J.M. *Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle//A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.
138. Denzin, N.K., Lincoln, Y. S. *The Landscape of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publishing, 1998.
139. Didymos der Blinde. *Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*. Ed.M.Gronewald. Teil III, 29-34, Bonn,1969.
140. Diels H, Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walther Kranz, 3 vols. Zurich, Berlin: Weidmann, 1964.
141. Dillon J. *The Greek Sophists*. Translated by J.Dillon, T.Gergel with an introduction by J.Dillon. Pinguin books,London, 2003.
142. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. by R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925).
143. Diogenes of Oinoanda. *The Epicurean Inscription*. Ed. and translated by Martin Ferguson Smith, Napoly, 1992.
<http://www.epicurus.info/etexts/tei.html>
144. Dobson J.F. *The Greek Orators*. London, 1919.
145. Dodds E. *The Ancient concept of Progress// Dodds E. The Ancient concept of Progress and other essays on Greek Literature and Belief*, Oxford,2001.
146. Duffy E. *The Tura papyrus of Didymus The Blind's commentary on Job: An original translation with introduction and commentary*. Indiana,2000.
147. Dupreel E. *Les Sophistes*, Neuchatel, 1948.
148. Eusebius Caesariensis. *Praeparatio Evangelica*.
http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Eusebius%20Caesariensis_PG%2019-24/Praeparatio%20evangelica_.pdf
149. Farrar C. *The Origin of Democratic Thinking. The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambr., 2008.
150. Ferrari G R.F. *Listening to the Cicadas*. Cambr.,1987.
151. Fish S. *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham, NC: Duke UP, 1989.
152. *Flavii Philostrati Opera, Vol 2*. Ed. Carl Ludwig Kayser. in aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae,1871.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0596>
153. Fortenbaugh W.W. *Aristotle's practical side. On his psychology, ethics, politics and rhetoric*. Brill Publ., 2006.
154. Gagarin M. *Antiphon Athenian*. Austin, 2002.
155. Gagarin M. *On the Not-Being of Gorgias's "On Not-Being"//Philosophy & Rhetoric, Vol. 30, No. 1 (1997)*.
156. Gagarin M. *Plato and Protagoras*. Ph.D.diss.Yale,1968.
157. Gagarin M. *Protagoras' New Fragment: Thirty Years Later//Noctes Atticae №34, 2002*.

158. Grote G. History of Greece. Vol.8. London,1850.
159. Guthrie W. A History of Greek Philosophy. Vol.4. Cambr.,1975.
160. Guthrie W. The Sophists. Cambr., 1971.
161. Harris A. Bakhtin, Phaedrus, and the Geometry of Rhetoric // Rhetoric Review, Vol. 6, No. 2 (Spring, 1988).
162. Havelock E.A. The Linguistik Task of the Presocratics// Language and Rhought in Early Greek Philosophy, ed. by Robb K. La Salle, Hegeler Institute,1983.
163. Hays S. «On the Sceptical Influence of Gorgias» //Journal of the History of Philosophy 28 (1990).
164. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie: Marburger Vorlesung Sommersemester 1924, Gesamtausgabe vol. 18, ed. Mark Michalski. Frankfurt: Klostermann, 2002.
165. Hippocrates. Oeuvres Completes D'Hippocrate. Traduction nouvelle avec le texte grec en regard, par E. Littré.(10 vol.), Paris, 1839-1861.
166. Höffe A. Aristotle. NY., 2003.
167. Hoffman D. Protagoras' Pedagogy of Civic Excellence//Anistoriton Journal Vol.10, 2006.
168. Hofmann J.B. ETYΜΟΛΟΓΙΚΟΝ ΛΕΞΙΚΟΝ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ. ΕΞΕΛΛΗΝΙΣΘΕΝ ΥΠΟ ΑΝΤΩΝΙΟΥ Δ. ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ. ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ 1974.
169. Isocrates. Speeches (Greek). Ed. Norline George. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1928-1945.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0143>
170. Jacobs D. The Presocratics after Heidegger. NY., 1999.
171. Jaeger W. Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1960.
172. Jonge, de C. C., J. M. van Ophuijsen. Greek Philosophers on Language//A Companion to The Ancient Greek Language. Ed. by Egbert J. Bakker. Blackwell Publishing, 2010.
173. Jowett B. Phaedrus. Introduction//The Dialogues of Plato, Vol.1. Oxford, 1871.
174. Kahn Ch. Greek verb “to be” and the concept of Being//Essays on Being, Oxford, 2009.
175. Kahn Ch.On the terminology of Copula and Existence// Essays on Being, Oxford, 2009.
176. Kahn.Ch. The Art and Thought of Heraclitus. Cambr.,1979.
177. Kahn.Ch. The Verb “Be” in Ancient Greek. Dordrecht: D.Riedel,1973.
178. Kenny A. Ancient Philosophy. Oxford, 2004.
179. Kerferd G.B. Gorgias on Nature or On What is Not//Phronesis, Vol. № 1, 1955.
180. Kerferd G.B. The Future Direction of Sophistic Studies// The Sophists and their Legacy //Hermes, heft.44, Ed. by Kerferd G.B. Weisbaden.1981.

181. Kerferd G.B. *The Sophistic Movement*. Cambr.,1991.
182. Kerferd G.B. *The Sophists//Routledge history of philosophy//* Ed. by C.C.W. Taylor. Vol.1, L/NY., 1997.
183. Kerferd G.B. *Meaning and Reference: Gorgias and the Relation between Language and Reality// The Sophistic Movement, 1st International Symposium on the Sophistic Movement*. Greek Philosophical Society, Athens, 1984.
184. Kinneavy J.L., Eskin C. R. *Kairos in Aristotle's Rhetoric// Written Communication*, vol.17, Sage Publications, 2000.
185. Kirk G.S, Raven J.E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957.
186. Kisiel T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1995.
187. Kuhn T. *The Essential Tension. Tradition and Innovation in Scientific Research// The Third University of Utah Research Conference on the Identification of Scientific Talent*, ed. C. W. Taylor (Salt Lake City: University of Utah Press 1959).
188. Ledbetter G. *Poetics before Plato*. Princeton/Oxford, 2003.
189. Lopez Eire A. *Rhetoric and Language//A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.
190. MacDowell D. *Gorgias, Alkidamas, and the Cripps and Palatine Manuscripts// The Classical Quarterly, New Series, Vol. 11, No. 1 (May, 1961)*.
191. Manoussakis J.P. *The Sojourn in the Light// Heidegger and the Greeks. Interpretive essays*. Ed. by Hyland D.A., Manoussakis J.P. Indiana,2006.
192. Mansfeld J. *Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' On What is Not//Montoneri-Romano (eds), The proceedings of the International Congress on Gorgias, Catania, 1985*.
193. Mansfeld J. *De Melisso Xenophane Gorgia: Pirrhoneizing Aristotelianism// Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge, 131. Bd., Heft. 3/4 (1988)*.
194. Mansfeld J. *Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons// The Sophists and their Legacy //Hermes, heft.44, Ed. by Kerferd G.B. Weisbaden.1981*.
195. Mark Ira. *The Gods on the East Frieze on the Parthenon// Hesperia. Journal of American School of Classical Studies at Athens. № 53, 1984*.
196. Mass Ernest. *Zur Geschichte der griechischen Prosa// Ueber die erhaltenen Reden des Gorgias// Hermes, Vol.22, 1887*.
197. McComiskey B. *Gorgias and the new sophistic rhetoric*. Illinois, 2002.
198. Mejer J. *The Alleged New Fragment of Protagoras// Hermes, heft 100 (1972)*.
199. Mendelson M. *Many sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice and Pedagogy of Argument*.Netherlands, 2002.
200. Morgan K. *Myth and philosophy from the presocratics to Plato*. Cambr., 2004.
201. Mourelatos A. *Gorgias on the function of language// Philosophical Topics. Vol. XV, № 2. 1987*.

202. Mourelatos A. *The Route of Parmenide*. New Heaven, 1971.
203. Murray J. *Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (Phaedrus 261-266)*//*Philosophy and Rhetoric*, Vol. 21, No.4, 1988.
204. Nails D. *The People of Plato*. Hackett Publ., 2002.
205. Newiger H.J. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseinde*, Berlin, 1973.
206. O'Brien M.J. *Protagoras//The Older Sophists*. Ed. by R.K. Sprague. S.Carol., 1971.
207. Ober J. *The Athenian Revolution: Essays of Ancient Greek Democracy and Political Theory*. 2nd ed. Princeton, 1999.
208. Owen G. E. L., "Plato on Not-Being," in *Plato //Metaphysics and Epistemology*, ed. G. Vlastos, Garden City, NY., 1971.
209. Papillon L. Terry. *Isocrates //A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.
210. Perelman Ch. *The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning//Modern and Postmodern Rhetorick// The rhetorical tradition*, NY., 2001.
211. Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. *The New Rhetoric. A Treatise on Argumantation*. University of Notre Damme Press, Indiana, 1969.
212. Plutarch. *Adversus Colotem//Plutarch's Morals*. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by. William W. Goodwin. Cambr.,1874.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0397>
213. Porter J. *The Seductions of Gorgias// Classical Antiquity*, Vol. 12, No. 2 (Oct., 1993).
214. Posidippus.Epigram 275// Diehl E. *Anthologica Graeca*, Lpz., 1925.
215. Poulakos J. *Kairos in Gorgias Rhetorical Composition// Rhetoric and Kairos*. Ed. by P.Sipiora and J.S. Baumlin. NY., 2002.
216. Poulakos J. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*. S.Carol., 2008.
217. Quintilian. *Institutio Oratoria*. With An English Translation. Harold Edgeworth Butler. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1922.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0069%3Abook%3D12>
218. Rankin H.D. *Ouk Estin Antilegein//The Sophists and their Legacy// Hermes*, heft.44, Ed. by Kerferd G.B. Weisbaden.1981.
219. Rapp Ch. *The Nature and Goals of Rhetoric // A Companion to Aristotle*. Ed. by Anagnostopulos G. Blackwell Publ., 2009.
220. Reinhardt T. *Rhetoric and Knowledge//A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.

221. Romilly de, J. *Les Grands Sophistes dans l'Athenes de Pericles*. Editions de Fallois, 1988.
222. Rosenmeyer T. Gorgias, Aeschylus, and ΑΠΑΤΕ//*American Journal of Philology*, Vol.76. (1955).
223. Schiappa E, Hamm J. *Why Study Greek Rhetoric// A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.
224. Schiappa E. Interpreting Gorgias' Being in On Not- Being or on Nature//*Philosophy and Rhetoric*, Vol.30, № 1, 1997.
225. Schiappa E. *Protagoras and Logos*. S.Carol., 2003.
226. Sedley D. *Plato's Cratylus*. Cambr., 2003.
227. Sedley D. *Sextus Empiricus and the Atomist Criteria of Truth// Elenchos*, Vol. 13, 1992.
228. Segal Ch. *Gorgias and the Psychology of the Logos// Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 66 (1962).
229. Sipiora P. *The Ancient Concept of Kairos// Rhetoric and Kairos*. Ed. by P.Sipiora and J.S. Baumlin. NY., 2002.
230. Smith W. *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Boston, 1870.
231. *Suidae Lexicon: ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Typis et impensis G. Reimeri, 1854.
232. Taylor A.E. *Plato. The Man and His Work*. London, 1937.
233. *The Older Sophists*. Ed. by R.K. Sprague. S.Carol., 1971.
234. Tomin J. *The Lost Plato Vol. 1: Plato's Struggle With Socrates.// Ch.4. The Dating of the Phaedrus: Ancient Sources*. 2008. <http://www.juliustomin.org/ancientsources.html>
235. Tomin J. *The Lost Plato. Vol.2. Ch.1. Plato versus Iisocrates: an Ancient Dispute on Philosophy and Rhetoric*. 2009. <http://www.juliustomin.org/platoversusisocrates.html>
236. Trivigno F. *Putting Unity in Its Place: Organic Unity in Plato's Phaedrus // Literature & Aesthetics* 19 (1) June 2009.
237. Untersteiner M. *The Sophists*. Oxford, 1951.
238. Verdenius W.J. *Gorgias' Doctrine of Deception// The Sophists and their Legacy //Hermes*, heft.44, Ed. by Kerferd G.B. Weisbaden.1981.
239. Vitanza V. "Some more" notes, toward a "third" sophistic//*Argumentation*, May 1991, Volume 5, Issue 2.
240. Vlastos G. *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies//Classical Philology*, Vol. 42, No. 3. (Jul., 1947).
241. Vlastos G. *Theology and Philosophy in Early Greek Thought// The Philosophical Quarterly*. Vol.2. №7.1952.
242. Wardy R. *The Birth of Rhetoric*. L/NY, 1996.
243. Waterfield R. *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*. Translated by Waterefield R. Oxford, 2000.

244. Webb E. J., Campbell D. T., Schwartz R. D., and Sechrest L. *Unobtrusive Measures: Nonreactive Measures in the Social Sciences*. Chicago, 1966.
245. Wilkinson L.A. *Parmenides and To Eon. Reconsidering Muthos and Logos*.L/NY.,2009.
246. Williams J D. *An introduction to classical rhetoric:Essential readings*. Blackwell publishing, 2009.
247. Wiśniewski B. *Protagoras et Héraclite// Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 31 fasc. 2-3, 1953.
248. Woodruff P. *Rhetoric and relativism // The Cambridge Companion To Early Greek Philosophy*. Ed. by A. Long. Cambr.,1999.
249. Woodruff, P. *Didymus on Protagoras and Protagoreans//Journal of the History of Philosophy* 23, 1985.
250. Worthington I. *Rhetoric and Politics in Classical Greece: Rise of the Rhetores// A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.
251. Yamagata N. *Plato, Memory, and Performance//Oral Tradition*, 20/1 (2005). <http://journal.oraltradition.org/files/articles/20i/Yamagata.pdf>
252. Yunis H. *Eros in Plato's Phaedrus and the Shape of Greek Rhetoric // Arion* 13.1 spring/summer 2005. P.101. <http://www.bu.edu/arion/files/2010/03/Yunis-Eros1.pdf>
253. Yunis H. *Plato's Rhetoric//A companion to Greek Rhetoric*. Ed. by Worthington I. Blackwell Publ., 2010.
254. Zilioli U. *Protagoras and The Challenge of Relativism*. Ashgate Publishing, 2007.