

Часть II

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В КАЧЕСТВЕ ОБЪЕКТА ИССЛЕДОВАНИЯ. СУБЪЕКТИВИЗАЦИЯ ЛОГОСА И НАЧАЛО ФОРМИРОВАНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОЙ ПАРАДИГМЫ

ГЛАВА 1. СОФИСТЫ

1. Софистика как продолжение и отрицание физики

Несмотря на внешнее несходство с физикой, софистика была с ней связана внутренне, генетически, поскольку именно в недрах натурфилософского подхода складывались те настроения, которые в дальнейшем превратились в центральный исходный пункт софистов. Физика «вытолкнула» из себя софистику, она, можно сказать, в нее переросла, превратившись в собственную противоположность.

Э.Целлер, надо думать, был прав, когда сближал софистику и обыденное сознание, говоря, что первая хотела стать на место второго¹. Софистика, действительно, сочла за благо встать на позиции обыденного сознания, оставаясь при этом философией. Она суть философия, функционирующая по принципам обыденного сознания. Для такого парадоксального движения философии были основания. Убежденность физиков в монопольном праве владения истиной и уничтожение в этой связи обыденного сознания потерпели фиаско, что привело к изменению философских установок на прямо противоположные. Кризис философии «выдавиль» ее в сферу обыденного сознания, а последнее втянул в философию. Софистика — это одновременно и философия обыденного сознания, и его философствование.

Физика не только обозначила собственные проблемы и противоречия, ставя на пути своего развития мощный заслон, но и практически подготовила набор понятий, которые стали впоследствии понятиями софистики, ее исходным пунктом, ее началами. Физика в процессе своей эволюции выхолостила и видоизменила содержание своих представлений настолько, что софистам почти ничего не приходилось менять.

¹См.: Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996. С. 121.

Нужно было просто правильно (с точки зрения софистов) «расставить ударения». К примеру, пантеистические представления о начале всего сущего, свойственные ранней натурфилософии, по мере развития теряли свой религиозно-мистический оттенок и заменялись представлениями о естестве во вполне доступных обычному опыту элементах — земле, огне и т. п., существующих благодаря природе и случаю². С утратой мистического и религиозного оттенков понятием первоначала, с потерей им предиката божественности тают авторитет и притягательная сила самого первоначала: оно перестает быть в глазах человека чем-то самоценным, загадочным, достойным стремления, дающим смысл человеческому существованию и являющимся орудием и гарантией его теозиса (обожения). Исчезает само ощущение существования потусторонности, и жизнь из религиозно-поэтической, возвышенной и таинственной готова превратиться в прозаическую, банальную, обыденную и сугубо посюстороннюю. Что, к примеру, божественного, мистического, таинственного в «семенах» вещей Анаксагора или в атомах Демокрита, кроме признака вечности их существования? Ровным счетом ничего. Они суть те обычные земля, вода и прочее, которые мы попираем ногами. Какой же мистический смысл они могут иметь и какое способны внушать уважение?

В такой же степени в рамках натурфилософии корродировали и представления о живом и психическом. «Старшие» физики жизнь и душу считали важнейшим признаком бытия или даже сущностью самого бытия. Выше и лучше жизни для них не было ничего. Речь у них могла идти лишь о предпочтении наиболее достойной для человека формы жизни (всеобщая потусторонняя бессмертная в противоположность обособленной посюсторонней смертной) и поиске путей ее достижения. А в паре «душа—тело» первая занимала центральное положение и играла роль сущности бытия живого. Однако в результате развития физики все заметней становилась редукция живого и психического к абстрактно-вещественному, душа и жизнь из базовых понятий превращались в несамостоятельную видимость, в кажущуюся форму существования. Оказалось, что поистине нет ни жизни, ни психики, есть только механически движущееся вещество, и это движение *кажется* жизнью и душой только в силу несовершенства познавательных способностей наблюдателя. Жизнь биологическая и психиче-

²См.: Платон. Законы, 889 b–d. — Чем более внимательно физики всматривались в первоначала, желая понять его структуру и формы взаимодействия элементов, тем более механистичными становились их воззрения. Переход к анализу микромира (микроструктуры первоначала, которое на макроуровне имеет вид огня, воздуха или воды) практически упраздняет мистичность, божественный характер первоначала, лишает его жизни и превращает в бездушное и безжизненное вещество.

ская существует так же, как существуют мираж, иллюзия: они есть, но им ничего в реальности не соответствует; неживое просто выглядит живым³. Из такого понимания души вывести ее бессмертие, конечно, невозможно.

В наследство от физиков софистам перешла еще пара очень важных понятий, оформивших основы софистики. Речь идет о понятиях природы и ума. Можно предположить, что на ранних ступенях развития натурфилософии, когда мышление функционировало еще в чувственных формах, физики были близки к их полному или менее полному отождествлению: та или иная стихия вполне могла выполнять разумные функции и никому в голову не приходило выяснить, как тело может мыслить и что такое мышление. Однако с появлением элейского учения о двух совершенно не связанных друг с другом способах познания — логического и чувственно воспринимаемого — сложились предпосылки для того, чтобы природное и разумное стали враждебными либо просто бесполезными друг для друга.

Элейский стиль приписывания отвлеченного мышления чувственно воспринимаемым предметам был в состоянии даже самому лояльному к элеатам мыслителю показать, что природа (рождающиеся и умирающие, возникающие и гибнущие вещи) и отвлеченное мышление представляют собой разные, не связанные друг с другом явления. Элейцы о природных вещах высказывались таким образом, что если эти вещи считать подлинной реальностью (именно так к ним и относились в это время), то отвлеченное мышление показывало себя в лучшем случае надуманной (искусственной, не природной) бессмыслицей, укорененной не в вещах, а в произволе мыслящего субъекта.

Уже у элейцев, таким образом, мышление показало себя не онтологическим явлением, а субъективной способностью, искусственно производящей хотя и логичные, но не связанные с реальной действительностью рассуждения. Мышление предстает великим иллюзионистом, могущим создавать то, чего в действительности нет. Усилия Анаксагора онтологизировать мышление, усмотрев его источник в космическом уме, нельзя назвать успешными, поскольку ум оказался совершенно не способным взаимодействовать с веществом, подтвердив тем самым обособленность мышления и природы. Анаксагор хотел доказать разумность природы, но доказал обратное — природа существует сама по себе, по своим собственным законам, а ум с мышлением существуют сами по себе, по своим законам. В результате и без того весьма часто используемый физиками способ объяснения целесообразности видимого мира на основе механических принципов (случайность и закон притяжения подобного к подобному) получил свое теоретическое

³О причинах подобных воззрений см. у Платона в «Законах» 891 с–892 д.

оправдание: невозможность объяснить из целесообразно действующего ума вещественные процессы еще больше увеличивает стимулы для того, чтобы объяснять эти процессы из них самих. Как универсальный устроитель, упорядочивающий хаотическое вещество в космос, ум оказывается излишней (уже в учении самого Анаксагора), ненужной, искусственной по отношению к природе добавкой.

Против существования такого универсального ума и в пользу искусственности и иллюзорности предположения о его существовании, свидетельствовала, как уже говорилось, также и сама натурфилософия, сама реальная практика познания. То обстоятельство, согласно которому единый миропорядок разным философам представлялся столь разнообразным, как это выражено в их учениях, легко могло быть истолковано в пользу того, что либо нет никакого космического ума, единого для всего космоса, а у каждого человека есть свой ум, либо же он есть, однако не доступен для человеческого познания.

Вот те существенные положения, которые явно слышны в итоговых аккордах физического этапа развития философии. Их можно считать объективным выводом именно натурфилософии в целом, хотя каждый из физиков в отдельности, возможно, и не был готов к такому заключению. Древнегреческую софистику в связи с этим правильно было бы рассматривать в качестве выражения кризиса предшествующей ей натурфилософии. Софисты сделали за физиков их работу и довели имеющиеся в натурфилософии тенденции до логического завершения.

2. Основные принципы софистического философствования

К середине V в. до н. э. в Древней Греции сложились два типа философствования: прежний физический и новый софистический. Других типов философствования к указанному моменту не было. Любому желающему философствовать в это время субъект должен был встать либо на физическую, либо на софистическую позицию. Альтернативы не существовало. Позже, правда, появится метафизический тип исследования, но ему еще только предстоит возникнуть. Причем появление этого альтернативного типа философствования, отличного как от физики, так и от софистики, станет не продуктом произвольного «придумывания» каким-то мыслителем оригинальной точки зрения, а результатом необходимого процесса выхода из кризиса физики и преодоления софистики.

Философия софистов представляла собой такое же сложное явление, как и натурфилософия: она объединяла в себе множество разнообразно, в чем-то даже противоположно мыслящих субъектов. Принципы софистической философии были столь «демократичными» и гиб-

кими, что позволяли софистам иметь воззрения и открыто враждебные натурфилософской традиции, и почти смыкающиеся с последней. Разномыслие софистов было связано с тем, что приверженцы данной философии организационно не представляли собой какой-то одной школы, эксплуатировали различные слабые и сильные стороны прежних натурфилософских учений в зависимости от индивидуальных симпатий и потребностей собственного софистического стиля мышления. К примеру, Протагор, как представляется, испытал довольно сильное влияние со стороны доктрины Демокрита, а в рассуждениях Горгия и Антифонта можно усмотреть следы основных положений элейской школы. Антифонт интересовался космологией⁴, Гипсий — астрономией⁵, и это явно сближало их с физиками. Элемент различия усиливала конкурентная борьба друг с другом за последователей, на средства которых софисты и существовали.

Несмотря на различия, софистов многое объединяло.

1. Единство софистов обусловлено общностью их происхождения, т.е. тем, что софистический способ мышления произведен натурфилософией в целом, что софистическая философия представляет собой самоотрицание натурфилософии, что софистика в сущности своей антифизична. Точнее было бы сказать, что софистика антикосмична. Для нее стало характерным сомнение в достоверности результатов отвлеченно-разумного исследования начал космического устройства, поэтому софисты космос не изучали (за исключением тех случаев, когда это могло иметь прямую материальную выгоду). Правильнее было бы отметить, что софисты перестали «исследовательски» относиться к космосу, они отстранились от добросовестного и искреннего его исследования, перестали «жить» проблемами космоса⁶.

Уход от исследования основ космического устройства вовсе не означал, что софисты не имели по этому поводу каких-то представлений. Имели. Многие из них заимствовали эти представления о космосе из доанаксагорской (доноэтической) физики (легко согласующейся также и с атомистикой). Основу этих представлений составляло учение о природе и случайности, о чем говорит Платон в диалоге «Законы»⁷.

⁴См.: *Маковельский А.* Антифонт, В 23, 24а, 26–32 // *Маковельский А.* Софисты. Вып. I. Баку, 1940.

⁵См.: Гипсий, А 2, 11, В 13, 21 // Там же.

⁶Сказанное здесь вовсе не означает, что в это время было совершенно невозможно найти в Греции кого-нибудь, кто держался бы физического направления мысли, или в чьих представлениях натурфилософские элементы не имели бы серьезного значения. Такие и были, и должны были быть на историческом уровне существования философии. Речь идет о другом — о том, что физические идеи утратили передовой характер, перестали быть двигателем мысли, устарели с логической точки зрения и не отвечали потребностям развития философии.

⁷См.: *Платон.* Законы, X 888 e–889 e.

Лишь некоторые, не имея, правда, для этого достаточных теоретических оснований, не исключали разумности космического устройства. Какими, тем не менее, ни были бы их представления о космосе, софисты зачастую принимали их на веру, найдя соответствующими своим основным понятиям и отвечающими основным их потребностям.

Отказавшись от изучения недоступного для достоверного познания мегакосмоса, софисты сосредоточились на сомасштабном познающему субъекту макрокосмосе — на человеке⁸. Последний мог интересовать софистов с разных сторон — кому-то он был интересен как познающий субъект, кто-то пытался понять мотивацию его практической деятельности, кого-то привлекало содержание его мышления, кто-то увлекся разработкой приемов ведения беседы и т. п. Чем бы они ни занимались, они были повернуты лицом к человеку, а спиной к космосу. Как некогда физики, пренебрегая содержанием индивидуальной жизни человека, изучали последние основания сущего, так софисты, пренебрегая последними основаниями космоса, исследовали последние основания индивидуальной человеческой жизни и реализовывали собственные представления об оных в своей практической деятельности. Как физики, изучая одно и то же — космос, были разнообразны в своих воззрениях, так и софисты, изучая одно и то же — человека, держались о нем различных точек зрения.

Нужно думать, что самоназвание «софист» и термин «софистика»⁹ появились далеко не случайно. Не будет лишним смысла предположение, что эти термины возникли опять-таки в связи с антифизическим характером софистики. Если позволить себе идентифицироваться на минуту с этими новыми мыслителями и с их точки зрения взглянуть на прежнюю философию, то может показаться, что в таком самоназвании не окажется ничего странного. В самом деле, в философской среде «мудрость» считалась чем-то возвышенным, достойным не столько человека, сколько Бога, поэтому физики называли себя не софистами, а философами, т. е. не мудрецами, а только любителями мудрости, полагая, что раз по-настоящему мудрым может быть лишь божество, то человеку остается только любить мудрость и к ней стремиться. При этом нужно иметь в виду, что философствование (любовь к мудрости) совершенно не тождественно бытию мудрецом: любящий мудрость не обязательно мудрец. Любители мудрости (физики) под-

⁸ Термин «макркосмос» соединяется здесь с человеком и с со-масштабным ему слоем реальности только для того, чтобы термин «микроскосмос» оставить для обозначения микрореальности — разного рода микроскопических частиц и прочего.

⁹ Слова «софистика» (*σοφιστική* — искусство спора) и «софист» (мудрец) производны от слова «софия» (*σοφία*) — мудрость. Под мудростью же понималось, как уже говорилось выше, знание, умение, мастерство в какой-то сфере. Более подробно о содержании слов «софист» и «софия» см., напр.: *Кессиди Ф. Х.* Сократ. СПб., 2001. С. 92–94.

твердили это своей деятельностью — они не построили удовлетворительной модели истины, запутались в противоречиях (друг другу, самим себе, собственным принципам) и засвидетельствовали о себе, что они произвели иллюзорные представления. Любители мудрости обнаружили свой непрофессионализм, всего лишь любительский характер своих теоретических построений.

Человека, любящего глубинные знание и стремящегося к ним, но наивно путающегося в собственных представлениях, мастером своего дела назвать никак нельзя. Напротив, того, кто разоблачил иллюзорность, расставил представления на свои места и выявил действительное положение дел, вполне можно назвать мастером, знатоком своего дела, т. е. мудрецом. Софисты, как им казалось, усмотрели иллюзорность натурфилософских представлений и выявили ее причины, укоренные в уме и отвлеченном мышлении. В отличие от наивных любителей мудрости они казались себе уже не наивными, а освободившимися от власти кажимости, разоблачившими и победившими последнюю, они казались себе смотрящими уже не на видимость, а на саму суть дела; они казались себе не наивными детьми или юношами, а зрелыми, трезво смотрящими на вещи мужами¹⁰. Они вполне могли позволить себе считаться в собственных глазах уже не любителями, а настоящими профессионалами в деле разоблачения видимости, действительными знатоками в этом искусстве, т. е. софистами — настоящими мудрецами¹¹.

2. Кроме известного равнодушия к космической проблематике и обращенности к индивидуальным человеческим проблемам общим для софистов было также и их стремление к учительству. Это само собой и естественным образом вытекало из их представлений о себе как о людях, развенчавших иллюзионизм прежнего любомудрия и знающих саму суть дела. Открывшийся им «факт» собственной исключительности в области познания позволил им предположить возможность выступать в качестве распространителей мудрости. При этом преимущественное значение они придавали знаниям, связанным с сознательной

¹⁰ Не случайно же Сократа, серьезно, «по-философски» относившегося к поиску истины, софисты считали немного чудаковатым, задержавшимся в своем развитии на ступени юности.

¹¹ То, что тот или иной человек сам себя беззастенчиво мог называть мудрецом, воспринималось в несофистической философской среде как вызов не только людям, но и богам, поскольку он сам себя этим возвышал до уровня богов (притом что «мудрец» этот мог и не быть блистательным в интеллектуальном плане). Софистов, конечно, можно было бы упрекнуть в высокомерии в том смысле, что мол приличествующее божеству они сделали своим и человеческим, но этот упрек вряд ли достигал цели, потому что именно в существовании божества они зачастую и сомневались. Если же нет божества и если именно они узнали, как все устроено на самом деле, то почему бы им не усмотреть в своих представлениях именно тот уровень знаний, который прежде философы связывали только с божеством?

человеческой деятельностью. Это тоже вполне понятно: раз знания о космосе недостоверны и, как показала практика познания, малоэффективны, даже бесполезны для насущных человеческих проблем, ими резонно пренебречь. В сравнении с ними выгодно отличаются знания, связанные с человеческими проблемами: они могут быть использованы каждым здесь и теперь и отличаются высокой степенью достоверности (поскольку легко проверяются на практике). Человек не может быть деятелем мегакосмического масштаба, он не может управлять стихиями (даже если и имеет о них правильные представления), не может изменять ход течения мегакосмических событий. Он не может управлять и микрокосмическими процессами, зато он может быть деятелем макрокосмического масштаба, может управлять общественными процессами, изменять по произволу цепь общественных событий либо же управлять собственным поведением, изменять собственное умозрение, настроение или отношение к данным событиям.

Человек — существо целесообразно действующее. И если он управляет своим поведением или социальными процессами, то делает это посредством определения тех или иных целей и выбора правильных способов их достижения. Он стремится к каким-то целям и в зависимости от достижения или не достижения этих целей чувствует себя счастливым или несчастным. Важно при этом, чтобы цели и средства приносили пользу, а это зависит от того, насколько верно человек определит свою цель (например, правильно оценит предмет стремления в качестве достойного), выявит природу объекта своего стремления и подберет соответствующие природе этого объекта (цели) средства. Умение правильно выбирать достойную стремления (полезную) цель и успешно ее достигать называли добродетелью¹².

Добродетели бывают разные, своя для каждой сферы деятельности. Для того чтобы достичь мудрости и быть добродетельным в какой-то конкретной области, требуются специальные знания и навыки, получаемые в процессе специальной подготовки. При наличии в

¹² Древнегреческое слово *ἀρετή*, взятое в самом широком смысле, означает «совершенство», «добротность», «доброкачественность», что-то вроде «наилучшего выполнения какой-то функции», «наилучшего достижения какой-то цели». Применялось не только по отношению к людям, но и к животным и даже к неодушевленным предметам (см.: *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991. С. 193). Добродетель — это характеристика дела, которой дело обладает в том случае, если делается то, что считается добром. В зависимости от того, что считается благом, определяется и добродетель. Если верить Платону, софист Калликл, к примеру, полагал, что, поскольку благом (целью) для живого существа является удовлетворение желаний, то добродетелью следует считать всемерное угождение последним (см.: *Платон.* Горгий, 492 d-e). Сократ связывал добродетель с рассудительностью, придающей всякому делу черты совершенства, о чем свидетельствует платоновский диалог «Менон». И по мысли софиста Горгия, высказанной им в «Похвале Елене», выходило, что добродетель — это характеристика дела, украшение ему.

обществе разделения труда совсем не обязательно каждому человеку совершенствоваться во всех сферах деятельности, необходимых для нормальной организации жизненного процесса: какую-то работу можно передать специалистам. Но есть область, в которой каждый человек является участником. Речь идет о взаимоотношении людей друг с другом. Есть цели и задачи, которых человек может достигать самостоятельно, а есть такие, которых невозможно достичь без использования в своих интересах других людей. От умения общаться с людьми зависит достижение успеха в решении таких задач. Если иным ремеслам учили специалисты своего дела, то искусству строить взаимоотношения с другими людьми не учил никто. Именно эту нишу заняли софисты. Они сочли себя прежде всего учителями нравственных (имеющих место в отношениях между людьми), гражданских добродетелей.

Готовность софистов обучать совпала с мощной общественной потребностью обучаться. Софистика получила сильную стимулирующую поддержку со стороны политической жизни общества, которая не имела такого сильного влияния на физику. Демократизация общества позволяла широким кругам граждан, прежде отстраненным от управления государством, принять активное участие в определении политической жизни отечества и стимулировала это участие. Новые люди устремились в политику, началось перераспределение власти: зачастую она попадала в руки к тем, на чьей стороне оказывалось большинство. Привлечь на свою сторону большинство стало насущной потребностью политиков.

Человек между тем есть существо сознательное и мыслящее и свое поведение в значительном ряде случаев определяет посредством своих представлений и рассуждений. Политик, желающий обзавестись сторонниками, должен учитывать это обстоятельство: он должен научиться управлять людскими представлениями и рассуждениями, чтобы через них управлять волей и силой людей.

Между тем анализировать представления и управлять рассуждениями может далеко не каждый и уж тем более не без специального обучения. Философия к своему умению рассуждать двигалась долго и трудно; мало вероятно, чтобы кто-то, не изучая достижений философии, самостоятельно мог достичь уровня управления рассуждением, свойственным, например, Зенону Элейскому. Требовалось специальное обучение. Интересы политиков и философов пересеклись: одни хотели учиться, другие могли учить.

В обмен на мудрость стремящиеся к власти и успеху греки могли предложить только денежное благосостояние. В сфере посторонних интересов (помимо которых для многих софистов не существовало никаких иных) мудрость пересеклась с богатством. Многие из софистов поддались искушению и стали брать деньги за обучение. Иные

же удержались от того, чтобы взимать деньги за свое преподавание, и передавали свои знания другим бесплатно.

3. Еще одной общей чертой софистического типа философствования было «словоборство». И оно тоже объяснимо общей направленностью софистики. Софисты стремились управлять сознанием и речью, учили этому других. Управлять в данном случае — значит навязывать свое видение проблемы, подчинять представления других людей своим представлениям, убеждать, т. е. побеждать их представления и речь своими представлениями и речью. Человек всегда побежден какими-то представлениями и логикой (своими или чужими); софист должен уметь заменять одного победителя другим. Не всегда это получалось без сопротивления со стороны оппонентов, поэтому победу часто приходилось добывать в борьбе, прежде всего словесной¹³.

Словом можно победить только в том случае, если знаешь о нем больше, чем противник. У софистов в связи с этим было особое отношение к речи. Они изучали слова с точки зрения содержания их значения, изучали законы и условия построения речи. Они философствовали речью, исследовали речь разносторонне, стремясь выявить ее ресурс, ее предельные возможности, желая посмотреть, на что она вообще способна. Они испытывали ее в качестве орудия отыскания истины и в качестве средства построения иллюзий. Они учились не просто рассуждать, а целенаправленно *управлять* речью. Конечно, софисты в этом отношении не были первопроходцами, поскольку «речевая» философия обнаружилась уже в рамках натурфилософии: элейцы (в особенности Зенон) прежде софистов демонстрировали мастерство владения речью. Но элейская школа для натурфилософии скорее исключение, чем правило; прочие физики, разумеется, ориентировались на речь и на значения слов, но их отношения с речью были такими, что не они управляли ею, а скорее она управляла ими. Для натурфилософов (за вычетом из их числа элейцев) речь была объективной силой, самой сутью вещей, софисты же, напротив, держались предположения, что речь и мысль субъективны. Натурфилософы конструировали определенные чувственные образы и лишь потом в некоторых случаях проверяли их с помощью речи. Софисты же, напротив, прибегали к конструированию речью различных семантических образов с тем, чтобы посмотреть, что из этого выйдет.

Апелляция софистов к речи продолжает тенденцию, заложенную уже у элейцев и состоящую в том, чтобы полагаться не столько на авторитет устоявшихся общественных представлений, принимаемых по-

¹³Софисты не ограничивались только словесным поединком. Они прибегали по мере надобности и к психическому воздействию на противника, заставляя его нервничать, сердиться, горячиться, и таким образом утрачивать собранность, внимательность, способность следить за развертыванием рассуждения.

давлиющим большинством людей на веру, сколько на рассуждающее мышление. Софисты расширили область влияния авторитета рассуждающего мышления: они вывели его за пределы чистой логики и метафизических масштабов и распространили на сферу практической деятельности человека. Хотя рассуждающее мышление и представлялось софистам кажущимся видом реальности, они относились к нему так, будто оно должно занять место некоего критерия гражданских, нравственных, религиозных и т. п. представлений и поступков человека. В свою очередь, упование на логическое мышление как на некий авторитет многократно усиливает уже обозначившуюся тенденцию на обособление индивидуального сознания от сознания общественно-родового.

«Жонглируя» речью и мышлением, софисты сделали часть той работы, которая не удалась физикам: не на словах, а на деле софисты показали, что ум, речь, мышление представляют собой могучую силу, способную управлять по своему усмотрению. Анаксагор хотел показать ум в качестве управляющей силы, но не смог этого сделать; софисты же на практике продемонстрировали огромный управленческий потенциал ума и мышления (речи), правда, в ограниченной области — в сфере деятельности людей. В том, что софисты ограничились лишь одним сектором активности ума — человеческой деятельностью — нет большой беды: философия продвигается основательно, каждым новым своим направлением делая всего лишь один, но зато фундаментальный шаг. Софисты, сами того не зная, сделали часть работы, которую субъективно не воспринимали в качестве общеполитической задачи. Следующая за софистами философия сделает логически необходимый шаг, используя наработки софистов в своих интересах.

Необходимо сделать еще одно замечание. Иногда софистами называют совершенно определенную группу мыслителей, из числа коих исключают Сократа и его последователей. Например, А. Ф. Лосев писал, что Сократ был полной противоположностью софистов, критиковал их субъективистские и анархические тенденции¹⁴. Впрочем, несколькими строчками ниже А. Ф. Лосев все-таки замечает, что «от софистов Сократ отличается только исканием положительных устоев в человеческом субъекте, анализом всех категорий и понятий, без которых не могут осуществляться субъективное человеческое мышление и человеческая мораль»¹⁵. Но и искание положительных устоев и анализ категорий нравственности нельзя считать особенностью исключительно сократовского философствования, делающей позицию Сократа прямо противоположной софистической. Едва ли не все, что делал Сократ,

¹⁴См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 5.

¹⁵Там же. С. 6.

укладывается в границы очень пластичных принципов софистической философии.

Исключение Сократа из рядов софистов представляется хотя и понятным с психологической точки зрения, но в значительной мере произвольным, поскольку между этим мыслителем и софистами больше общего, нежели различного¹⁶. Конечно, различие есть, сам Сократ

¹⁶ Многие исследователи отмечают близость Сократа и его последователей с софистами. При этом некоторые авторы практически устраняют различия Сократа и софистов. Вот что пишет по этому поводу, например, А. С. Богомолов: «Провести четкую грань между софистами, с одной стороны, и Сократом и сократовцами — с другой, крайне сложно, если вообще возможно. Рассуждения Сократа не менее, если не более утончены, чем мышление софистов. Они мало различаются и по своим результатам — удивительно ли, что Сократ был казнен не за что иное, как за то же самое “развращение” молодых людей, которое сам он инкриминировал софистам? ... Софизмы сократиков, в частности “мегарские проблемы” Евбулида или апории Диодора Крона и Стильпона, гораздо более знамениты, чем аналогичные аргументы софистов» (*Богомолов А. С. Диалектический логос. Становление античной диалектики*. М., 1982. С. 179). В другом месте этот же автор пишет о сократиках, что «их практически невозможно отличить от софистов по их практическим установкам» (*Богомолов А. С. Античная философия*. М., 1985. С. 111).

Несколько более сдержанную позицию занимает В. С. Нерсесянц. Отмечая присутствие существенных различий между Сократом и софистами, он тем не менее все-таки находит между ними много сходного — «пафос просветительства, очеловечивания знания, демифологизации мира, жизни и мысли, дальнейший отход от мифа к рационально-логическим формам трактовки естественных и общественно-политических явлений, от мифологически ориентированного коллективного бессознательного к индивидуальному сознанию, критичность к сложившимся формам полисной жизни, ставка на обучение и воспитание как средство совершенствования индивидов и всего полиса» (*Нерсесянц В. С. Сократ*. М., 1984. С. 96).

Элементы общности в учении Сократа и софистов обнаруживает Ф. Х. Кессиди. Исследователь отмечает, что и для софистов, и для Сократа фундаментальной проблемой философии стала не космологическая, как у их предшественников, а антропологическая проблема, не мир и миропорядок, а человек и его жизнь. Все натурфилософские (космологические и онтологические) проблемы были объявлены ими второстепенными и мало значащими. Софисты и Сократ, по мысли Ф. Х. Кессиди, не разделяли представления своих предшественников о человеке лишь как о части космоса; они провозглашали человека центром мироздания. «Можно сказать, — продолжает исследователь, — что тезис Протагора о человеке как “мере” всех вещей в известном смысле разделяется Сократом. В конечном счете, общим для софистов и Сократа является то, что они ориентировали философию на постановку вопроса о сущности человека, его месте и назначении в мире. Этим они как бы “гуманизировали” философию, поставили перед ней гуманистические цели и задачи» (*Кессиди Ф. Х. Сократ*. С. 122–123). В то же время Ф. Х. Кессиди упоминает и о принципиальных разногласиях Сократа и софистов (Там же), даже о «глубокой пропасти» между ними (Там же. С. 122). К принципиальным различиям исследователь относит то обстоятельство, что если софисты делали особый нажим на относительности субъективных переживаний, устранив тем самым самую возможность объективного знания, то Сократ искал в человеческих представлениях единство и общность (Там же. С. 124). Вызывает сомнение, что сам по себе поиск неких единств в наших представлениях можно рассматривать в качестве принципиального отличия сократовской позиции от софистической (или даже пропасти

стремился подчеркнуть свою обособленность по отношению к софистам, но нужно признать, что основания его обособления недостаточны для того, чтобы и в самом деле счесть Сократа не софистом¹⁷. Сократ не создал принципиально новой философии по сравнению с физикой и софистической философией. Субъективно Сократ стремился отдалиться от софистов, но объективно он пребывал внутри их способа мышления. С учетом объективного единства Сократа и его последователей с софистами и всего лишь субъективного их отличия представляется возможным ввести первых в круг софистической философии, но полностью не отождествлять их с софистами в узком смысле слова. Кажется вполне оправданным всю совокупность мыслителей данного типа — софистов, Сократа и сократиков — обозначить единым термином «софистическая философия», но внутри этого типа философствования выделить в самостоятельную группу Сократа, сократиков, а «софистов» в узком смысле слова объединить в другую группу. В результате такой дифференциации можно говорить о более или менее единой софистической философии, внутри которой выделяются, с одной стороны, собственно софисты, с другой — Сократ и сократики. Под софистикой, таким образом, следует понимать не какое-то конкретное учение, а целое направление, объединенное единством характера философствования, суть которого состояла прежде всего в сознательном и полном отказе от натурфилософского типа исследования. Основанию такой классификации кроме непосредственно софистов вполне и без натяжки соответствуют и Сократ, и большинство сократиков.

между ними). Это для нас сократовский поиск общего в наших представлениях стал неким трамплином для перехода к несофистическому способу философствования. Мы это знаем, но это не значит, что сам Сократ стоял на позициях, отличных от софистических. Если исходить из предположения, что во времена Сократа реально существующими признавали только чувственно воспринимаемые вещи, то его желание найти в наших субъективных чувственно воспринимаемых представлениях элементы объективного, надындивидуального и единого и выдать это за истину выглядело вполне софистически. Поиск общего вовсе не содержит в себе ничего антисофистического (достаточно вспомнить мегарцев, у которых вполне мирно уживались мышление общностями и составление на основе этих общностей легко узнаваемых софизмов). Если софистика состоит в отказе от изучения космоса, в учительстве (совсем необязательно платном), в «словобории», в признании мышления всего лишь человеческой субъективной способностью и в тому подобных вещах, то учение Сократа не содержит в себе ничего, принципиально отличного от софистики. Если различие и в самом деле было, то, по крайней мере, не принципиальное, и уж тем более оно не составляло пропасти. Принципиальным его еще только нужно было сделать, но эта задача лежала за пределами сократовской философии. Для преодоления софистики философия должна была вновь обратиться к исследованию природы, но сделать это надлежало так, чтобы были приняты к сведению и решены проблемы, произведшие софистику.

¹⁷О признаках, которые роднят Сократа с софистами, мы еще остановимся.

3. Слово как деятельность, производящая иллюзию

Собственно софисты появились в греческих городах приблизительно в середине V в. до н.э. Крикливые и задиристые, шумно и нескромно они заявляли о себе именно как о «мудрецах», а не о «любителях мудрости». Более всего современную им философствующую публику они шокировали тем, что стали брать деньги за преподавание мудрости, низведя возвышенную деятельность до уровня ремесла, а саму философию — до уровня наемного труда, нисколько этим не смущаясь¹⁸. Связей с ними стеснялись и не афишировали¹⁹. Но их популярность, даже несмотря на обличительную брань со стороны Сократа, Платона, Аристотеля и многих других, была тем не менее довольно большой, и соответственно гонорары были значительными. Многие готовы были платить большие деньги за то, чтобы отдать свое чадо в ученики какому-нибудь знаменитому софисту.

Софисты вели «кочевой» образ жизни, они переходили из города в город в поисках хорошего спроса на свой товар. Если какой-то город насыщался мудростью, софисты должны были искать новые рынки сбыта. За известную плату обучали самым разным видам знания: риторике, философии и добродетели; умелому ведению домашнего хозяйства, управлению государственными делами и квалифицированному выступлению по общественно-политическим вопросам и многим другим «искусствам» и наукам. Критий, например, занимался историографией²⁰, Продик с Антифонтом обладали какими-то медицинскими представлениями²¹. Гипсий и сам интересовался вопросами истории, и предлагал их вниманию своих слушателей; он увлекался родословными героев, основанием колоний, написал сочинение «Название на-

¹⁸ Следует заметить, что сообразно традиционным представлениям того времени столь возвышенная деятельность, как философия, должна была быть уделом только свободных людей, значит, и отправляться должна была свободно — разумеется, без физического принуждения и без материальных выгод. Польза должна быть столь же возвышенной, сколь возвышен сам предмет. Поэтому многие современники софистов (хотя, конечно же, не все) награждали последних презрением именно за то, что они богоподобное и богоугодное дело превратили в занятия рабов и наемников. «Из красоты и из знаний, — говорит Сократ, — можно делать равно благородное и гнусное употребление. Так, красоту если кто за деньги продает кому угодно, того обзывают распутником. . . Точно так же, кто продает свои “мудрости” за деньги кому угодно, тем, подобно блудницам, дали прозвище софистов» (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе // Ксенофонт. Сократические сочинения. СПб., 1993, I. 6. 13.).

¹⁹ См., например: *Платон*. Протагор, 312а–б.

²⁰ См.: *Маковельский А.* Критий, В 45, 52 // *Маковельский А.* Софисты.

²¹ См.: Там же. Продик, В4; Антифон, В 34–38.

родов»²², составлял списки победителей Олимпийских игр²³. Критий собирал сведения о различии пьянства у спартанцев и лидийцев²⁴, о роскоши фессалийцев²⁵, о спартанской гимнастике²⁶, о разных формах винопития в разных городах²⁷, о спартанской одежде, обуви и флягах²⁸, о милетских или хиосских кроватях²⁹, о спартанской игре в мяч³⁰, о спартанских илотах и о страхе перед ними у спартиатов³¹, о персидских штанах³².

Софистов принято делить на две группы — на «старших» софистов и «младших». Различие между ними содержательно и отражает эволюцию самой софистики. «Старшие» софисты по духу своему и по серьезности натуры были близки физикам, и можно даже предположить, что если бы не кризис физики и не изменение принципов мышления, то вполне вероятно было бы ожидать их появления в ряду прочих крупных физиков. «Старшие» софисты стали софистами не столько в силу своего духовного склада, сколько в силу логики развития самой философии. Как показала история, через софистику надлежало пройти даже тем мыслителям, которые в целом были чужды ее принципам и ценностям³³.

Совершенно по-другому выглядели «младшие» софисты, являя собой в некотором смысле полную противоположность физикам. Последним была свойственна устремленность к истине, тайне бытия, к подлинной жизни и бессмертию. Это были люди в большинстве случаев бескорыстные, стремившиеся к уединению, благочестию. Ничего подобного нельзя было усмотреть в позиции «младших» софистов: ни к какой истине они не стремились, бессмертие и тайну бытия они отрицали; подлинной жизнью считали жизнь посюстороннюю, обычную; вероятно, единственной целью их усилий были власть и богатство.

К «старшим» софистам обычно относят основоположника софистики Протагора (480–411 до н. э.), Горгия (483–375 до н. э.), Гиппия,

²² См.: Там же. Гипсий, В2.

²³ См.: Там же. В3.

²⁴ См.: Там же. Критий, В6.

²⁵ См.: Там же. В31.

²⁶ См.: Там же. В32.

²⁷ См.: Там же. В33.

²⁸ См.: Там же. В34.

²⁹ См.: Там же. В35.

³⁰ См.: Там же. Критий, В36.

³¹ См.: Там же. В37.

³² См.: Там же. В38.

³³ Даже такой мыслитель, как Сократ, субъективно противник наиболее негативных форм проявления софистики, способом ведения беседы почти ничем не отличался от софистов. Похожими на них были и сократики, и те, кто придерживался сократовских приемов мышления.

Продика, Антифонта. К «младшим» софистам принадлежали ученики Гишия — Алкидам, Ликофрон, Пол, а также Фрасимах, Критий, Калликл и др.

ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Пожалуй, в той или иной степени общей для софистов предпосылкой была позиция, согласно которой нет достаточных оснований причислять ум к началам всего сущего и считать продукты его активности достоверными; напротив, все, что в какой-то мере оказывалось опосредствованным деятельностью мышления, лишалось в глазах софистов признака достоверности либо просто объявлялось иллюзорным. Разумеется, среди софистов были и такие, позиция которых по данному вопросу представляла собой скорее исключение, чем правило. Антифонт, к примеру, о разуме высказывался вполне на элейский манер. «Для разума, — говорил он, — все есть единое. Поняв это, ты будешь знать, что для него, разума, [не существует] ничего единичного; ничто из того, что видят глазами, насколько может простираться зрение [человека], и из того, что опознают мыслью, насколько может простираться познание [человека], не единично»³⁴. Возможно, что об этом же уме Антифонт говорит как о вполне «онтологической» реальности, что «он [ни в чем не нуждается, ничего, ни от кого] не принижает, но бесконечен и не ведает нужды»³⁵. Критий также связывал нормальное человеческое познание не с ощущениями, а с разумом³⁶.

В общем и целом софисты были склонны не признавать существование потусторонней реальности, сомневались или прямо отрицали бытие богов, отрицали также бессмертие души и разумность миропорядка. По крайней мере, приобрести достоверное знание обо всем этом им не представлялось возможным (о чем свидетельствовало разногласие между философами); стремиться же к тому, что недостоверно, и соотносить с ним свою жизнь — неразумно³⁷. Достоверным в той или иной степени софисты склонны были признать то, что дано человеку

³⁴ *Маковельский А.* Антифонт, В I.

³⁵ Там же. В 10.

³⁶ См.: Там же. Критий, В 39.

³⁷ По-видимому, именно софисты впервые поставили проблему достоверности знания как принципиальную. Физики, в особенности ранние, этой темы, вероятнее всего, не касались, предполагая как само собой разумеющееся, что достоверность просто присуща философскому познанию в противоположность сознанию обыденному. Однако, когда опыт реального философствования обнаружил болезнь обыденного сознания — разномыслие — у маститых мудрецов, опровергавших друг друга, настал черед подвергнуть сомнению теперь уже и достоверность философского познания, да, впрочем, и человеческого познания вообще. С этого момента тема достоверности становится одной из важнейших проблем для античной философии.

непосредственно и помимо мысли, что с точки зрения физиков считалось видимостью — жизнь обыденную, посюстороннюю, смертную, чувственно воспринимаемую, которая в отличие от иллюзорной потусторонней жизни доступна для познания в любой момент времени и свидетельствовать о которой может каждый. Эта сфера не казалась теперь им сомнительной и именно с ней надлежало здравомыслящему, освободившемуся от иллюзий натурфилософии человеку связывать свою деятельность, цели и надежды. Зато «истинная», потусторонняя для восприятия реальность физиков объявлялась софистами самой настоящей видимостью, иллюзией, созданной коварным умом человека и не существующей нигде, кроме самого ума. Ценностные ориентации софистов стали зеркальной противоположностью ценностям физиков³⁸.

Софисты устранили непоследовательность натурфилософии, безуспешно пытавшейся в лице своих представителей «приладить» друг к другу логически мыслящий невещественный ум и вещественную, совсем нелогическую природу. Не найдя способа, каким ум мог бы господствовать над веществом, и не усмотрев оснований для использования понятия ума при описании видимого мира (это не получилось ни у кого из физиков включая Анаксагора)³⁹, софисты просто устранили его из глобальной картины мира, лишив космической масштабности. Они полагали, что нет никакого космического ума, якобы являющегося устройтеlem и корнем всего прекрасного, гармоничного, закономерного, зато есть множество *человеческих* умов (не ясно, правда, откуда взявшихся), обладающих способностью производить видимость⁴⁰.

³⁸При этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что, даже разрушая начала натурфилософского исследования, софисты в чем-то сохранили базовую логику физиков, а именно: множественность понимали как свидетельство мнимости, кажимости, поверхностности и недоброкачественности существования, в единстве же, напротив, усматривали залог существенности и подлинности. И тем не менее содержательное наполнение этой общей формулы в софистических аргументах было иным. Если физики противопоставляли неразрушимое единство вещественного бытия его разрушимой множественности, то софисты усмотрели множественность в уме и произведенном им искусстве (об этом свидетельствовала неспособность физиков создать единое учение) и противопоставляли их единству (хотя тоже не абсолютному) вещественной природы.

³⁹В этом плане некоторым исключением можно считать Антифонта, у которого было учение о возможности ума воздействовать на тело (см.: *Маковельский А.* Антифонт, В 2). Правда, не известно, насколько успешной была попытка Антифонта и удалось ли ему примирить отвлеченное мышление и чувственное восприятие.

⁴⁰В самом деле, любое человеческое представление — это то, чего нельзя объяснить с помощью одного только вещества, что включает в себя то, чего в веществе просто нет; именно в силу этого, если исходить из реальности лишь вещества (а никакой другой реальности мыслители этого периода не признавали за исключением Анаксагора), все произведенное умом — видимость, иллюзия и мираж. Видимостью в таком случае являются и представления ума о себе самом, т. е. о том, что

Если сущее освободить от иллюзий, которые ему были присвоены усилиями постэлейских физиков, и вычесть из него человеческую разумность, то должна остаться, как казалось софистам, только совершенно неразумная природа, в своем чистом виде данная только в чувственном восприятии. Все ее многообразие вполне можно свести к растительному (рождение, рост, питание, размножение и смерть) и возвышающемуся над ним животному началам (ощущения, вождления, чувственные стремления, стремление к самосохранению и т. п.). Сами же эти начала являются просто движущимся веществом, основываются на случайности и довольно примитивных законах (например, на законе «подобное притягивается к подобному»). Именно так понятая природа в соединении со случайностью считались подлинно существующим, существующим на самом деле; именно это «подлинно» существующее должно стать источником ценностных ориентаций. При этом стоит отметить, что софисты скорее всего не занимались исследованием данной проблемы, они просто приняли на веру те положения физики, которые в наибольшей мере соответствовали их собственным представлениям и задачам.

Природа выглядела более совершенной, более фундаментальной, более могущественной и самодостаточной, нежели ум, построенная на его мышлении человеческая деятельность и ее продукты. Способствовали этому всеобщность природных законов, ее единство, сила и непоколебимое единообразие ее воспроизводства⁴¹. На это намекал софист Антифонт, убежденный, что если зарыть деревянное ложе в землю и если гниение получит такую силу, что появится росток, то из этого ростка разовьется вовсе не ложе, но именно дерево. Ведь устройство согласно правилам и искусству (быть ложем) присуще дереву только по совпадению, случайно, внешним образом, но не существенно, не по природе и потому не воспроизводится; его же подлинная сущность — «быть деревом» — сохраняется и при наличии соответствующих условий воспроизводится⁴², показывая себя более устойчивой, непрерывной и более сильной, нежели искусство.

УЧЕНИЕ О ПОЗНАНИИ

Итак, если универсального ума нет, а есть только множество частных и относительных умов, то и продукты их усилий являются частными и относительными; кроме того, эти умы способны в своих рассу-

он занимает центральное место в космосе, что он является источником важнейших законов космической жизни, что он есть причина прекрасного, гармоничного и законного.

⁴¹Раз сущность природы одна и сама природа тоже одна, то и ее произведения должны быть одними и всегда одинаковыми.

⁴²См.: *Аристотель*. Физика, 193а 12–16.

дениях отрываться от природы, которая только и существует подлинно, и производить видимость существования того, чего на самом деле нет. В силу этого для многих софистов утрачивает свое первоначальное, а именно натурфилософское, значение понятие истины как чего-то единого для всех, безотносительного и присущего самому бытию. Поиск истины с помощью ума бесполезен, ибо результат его всегда будет относительным и любому найденному понятию окажется противостоящим множество иных относительных понятий, добытых другими людьми. Проверить правильность и достоверность таких воззрений не представлялось возможным, поскольку ум в состоянии и несуществующее представить как существующее, а посему доверять ему в вопросах истины не стоит. Такое предположение, подрывая сами основы «теоретического» отношения к действительности, лишало теоретическое знание и его цель — истину — самостоятельной ценности и выдвигало на место теории практику, а на место истины ставило успех (как проверяемый, а значит, и достоверный, результат практических усилий). Мудрец не тот, кто знает истину, а тот, кто добивается успеха. Там же, где понятие истины все же продолжало существовать, оно изымалось из сферы умозрительного и волей-неволей отождествлялось с содержанием ощущений.

Это и понятно. Ведь природа первичней, сильнее ума и все равно свое всегда возьмет. А значит, чувственное в человеке — ощущения и желания — первичнее, истиннее и мощнее ума. Как бы высоко ум ни возносился над природой, эта его самостоятельность и отдельность будут кажущимися. Получается, что «хорошим» умом, если речь идет об истине, должен быть тот, который не выходит за пределы ощущений. Если же речь идет об успехе, то «хорош» ум, не ставящий своих собственных по отношению к природе (следовательно, иллюзорных) целей и стремящийся только к реализации естественных желаний. Ум всегда должен опираться на природу, т. е. на ощущения и желания, из них исходить и к ним стремиться. Именно поэтому многие софисты были убеждены, что основу нашего «теоретического» ума составляют ощущения, а основу «практического» — разного рода желания и вождления. Ведь если чему-то и можно доверять, если что-то и обладает достоверностью, так это ощущения и желания. Значит, истина обречена быть относительной.

Позицию по отношению к истине, близкую описанной, занял основоположник софистики Протагор. К сожалению, мотивация Протагора, приведшая его к указанным выводам, не сохранилась. Однако она достаточно важна для воссоздания логики развития историко-философского процесса. Представляется возможным реконструировать мотивы Протагора, отталкиваясь от предположения о наличии теоретической преемственности между позициями Протагора и Демокри-

та⁴³. Анализ положений Демокрита и Протагора позволяет усмотреть некоторую близость их учений, с той только разницей, что соображения Протагора показывают себя как последовательное развитие некоторых финальных тезисов Демокрита.

Как известно, атомистика предполагает деление мира на две сферы: на доступный только разумному мышлению мир истины, включающий в себя атомы и пустоту, и на мир видимости, связанный с нашей чувственностью, т. е. мнение. В самом начале развития атомистической идеи Левкипп и Демокрит, еще полные оптимизма, надеялись создать такое учение об истине, которое не находилось бы в столь кричащем противоречии с чувственными переживаниями, какое было характерно для элейской школы. В связи с этим в теории познания им казалось необходимым исходить из того допущения, что

⁴³Под влиянием Платона в литературе имеет место точка зрения, устанавливающая преемственность между воззрениями Протагора и Гераклита. У некоторых авторов эта мысль выражается в более мягких формах, иные же по этому поводу высказываются категорически и однозначно. К примеру, Ф. Х. Кессиди пишет, что в своих рассуждениях Протагор «исходит из тезиса гераклитовца Кратила, утверждавшего, что о вещах, вовлеченных во всеобщий процесс движения и изменения, нельзя сказать ничего определенного» (*Кессиди Ф. Х. Сократ. С. 117*). Разумеется, нельзя исключать, что соображения, высказанные когда-то Гераклитом, стали расхожими и в определенной мере использовались, в том числе и Протагором. Использование одним учением какой-то аргументации другого учения (или похожей на нее) вовсе не означает наличия между ними «генетического» родства. Протагора и Гераклита сближает релятивизм, признание изменчивости наших чувственных переживаний. Но разве представление об изменчивости наших ощущений было исключительно редким для философского сознания и принадлежало только Гераклиту и больше никто об этом не догадывался? Вряд ли это так. Относительность содержания ощущений связана, как говорит Платон в «Теэтете», с порывом, движением и смешением, а эти понятия, по словам того же Платона, признавались всеми мудрецами, кроме Парменида (см.: *Платон. Теэтет, 157 a-d*). Кроме того, если внимательно присмотреться к содержанию «относительностей» Гераклита и Протагора, то нетрудно заметить, что они описываются мыслителями по-разному. Гераклитовская относительность связана с непрерывностью изменений наших ощущений, с тождеством противоположностей, с их переходом друг в друга; для Гераклита истина едина, непрерывна, антиатомистична; для него непрерывно все (раз «всё есть одно»), оно только кажется дискретным. В относительности же Протагора чувствуется иной аспект — именно дискретность, изначальная множественность и ее самодостаточность (иначе бы позиция Протагора об истинности каждого ощущения была бы маловероятной), которые он как раз и считает истинными. У Протагора и Гераклита разные исходные пункты, они отличны друг от друга «по духу», один из них (Гераклит), если можно так выразиться, континуалист, а другой (Протагор) — атомист. (Любопытно, но в другом месте той же работы Ф. Х. Кессиди высказывает мысль о подобии позиций атомистов и Протагора. Он пишет: «Не будет чрезмерным преувеличением, если мы скажем, что, подобно тому как Левкипп и Демокрит в области космогонии провозгласили атомы теми далее неделимыми частицами, из которых состоят все вещи, Протагор в области антропологии признал отдельных индивидов теми «атомами», из совокупности которых образуется общество, человеческий коллектив» (*Кессиди Ф. Х. Сократ. С. 120*)).

между истиной и мнением (между ощущениями и атомами) имеются согласованность и некоторое соответствие, хотя они в то же время и отличаются друг от друга. Однако следует признать, что это были только декларации и благие пожелания. Различие между истиной и мнением оказалось принципиальным и непреодолимым: лишь мнимой реальностью обладают ощущения сладкого, теплого, зеленого и т. п., и им ничего не соответствует в мире подлинного бытия — в мире бескачественных атомов и пустоты, несмотря на то, что, согласно Демокриту, ощущения порождены формами атомов, их порядком и положением. У Демокрита, таким образом, имел место разрыв между непосредственно доступным человеку, потому очевидным и в некотором смысле достоверным содержанием мнения, и совсем не очевидной, далеко не достоверной и непосредственно не доступной человеку истиной, о которой высказывается произведенный сферой мнения иллюзионист-ум. Человек оказывался «запертым» в сфере мнения (видимости), в своих ощущениях, не будучи в состоянии прорваться «наружу», к истине, к «объективности», не имея возможности заглянуть по ту сторону ощущений на причины, их порождающие.

Такой представляется результирующая часть учения Демокрита. Если с ней сопоставить некоторые положения Протагора, то окажется возможным допустить, что последние в определенном отношении являются продолжением первого. Эти положения Протагора можно истолковать таким образом, что они представляют собой продукт более внимательного и более последовательного анализа природы ощущений с позиции либо атомистической, либо непосредственно из нее вытекающей. В этом случае мотивацию Протагора можно реконструировать следующим образом. Если ощущения представляют собой результат взаимодействия между атомами, т. е. суть некоторые отношения между ними, если ощущения порождены объективными свойствами самих атомов, их формой и положением, как учил Демокрит, то эти ощущения логично признать столь же объективными, сколь и сами атомы. В демокритовских рассуждениях этого последнего положения еще не было, у него ощущения имели мнимый (только субъективный) характер, но в высказываниях Протагора оно уже чувствуется. Если атомы и их объективные свойства образуют собой сферу истины, а наши ощущения суть функция этих объективных особенностей атомов, то необходимо согласиться, что наши ощущения укоренены в самой истине, суть состояния истины (если под истиной понимать лишь атомы и пустоту) и ничего не могут исказить. В этом случае ощущения есть самые настоящие знания⁴⁴. Какая сфера могла бы исказить отноше-

⁴⁴См.: Платон. Теэтет, 152 а. — Уже у Демокрита логика рассуждений привела к выводу, что истина и феномены — одно и то же. Демокрита это, возможно, несколько смущало, а Протагора нет.

ния между атомами (а это и есть ощущения) и откуда она бы взялась, если нет ничего, кроме атомов, их отношений друг к другу и пустоты? Того, чего нет, и ощутить нельзя. Поэтому всякое мнение бывает лишь о том, что действительно существует⁴⁵.

Содержание каждого ощущения при такой его трактовке выражает собой объективное отношение друг к другу тех или иных атомов, каждое ощущение в сущности есть не столько отражение макрохарактеристик того или иного объекта, сколько выражение состояния атомов взаимодействующих друг с другом субъекта и объекта, а проще — выражение состояний субъекта, объекта и их отношения. И возникает оно на стыке познающего и познаваемого как что-то среднее⁴⁶. Любое изменение в субъекте или объекте на микроуровне неминуемо ведет к изменениям их отношений, а следовательно, и содержания ощущений. Не сами вещи имеют те или иные характеристики, а вещи только в отношении друг к другу. Разве не бывает иной раз, что дует один и тот же ветер, и кто-то мерзнет при этом, а кто-то нет? Так, ветер ли сам по себе холодный или для мерзнущего он холодный, а для немерзнущего — нет?⁴⁷

Протагор лишает устойчивости и однозначности как субъект, так и объект познания и само познание, превращая их лишь в *отношения* между атомами. В самом деле, если нет ничего, кроме атомов и пустоты, то любая вещь, человек ли это или что-нибудь иное, будет представлять собой только совокупность взаимно соотносящихся друг с другом атомов. Причем от взаимодействия этих вещей их внутреннее состояние будет меняться, а соответственно будут меняться и сами вещи. Для Протагора это означает, что ни одна вещь, включая познающего человека, не есть что-то одно, устойчивое, тождественное себе; находясь во множестве отношений, она всегда многообразна, в одно и то же время может быть разной. А раз ни что (в том числе ни субъект, ни объект) само по себе не бывает одним, то «не скажешь, ни что оно есть, ни каково оно; ведь если ты назовешь это большим, оно может показаться малым, если назовешь тяжелым — легким и так далее,

⁴⁵ См.: Платон. Тэтет, 171 а–б.

⁴⁶ «Ничто не существует само по себе как одно, — реконструирует Сократ аргументацию Протагора, — и тогда черное, белое и любой другой цвет представится нам возникающим благодаря обращению глаза на приближающееся движение, а все то, что мы называем цветом, не есть ни обращающееся, ни предмет обращения, — это нечто особое, возникающее посредине между тем и другим. Или ты будешь настаивать, что каким тебе кажется каждый цвет, таков же он и для собаки, и для любого другого живого существа?» (Платон. Тэтет, 153 е–154 а).

⁴⁷ См.: Там же, 152 б. — В ином месте говорится, что другому человеку не может что-либо представляться таким же, как и тебе, да и сам ты не всегда чувствуешь себя одинаково и для тебя самого это будет не всегда одним и тем же (см.: Там же. 154 а–б).

поскольку де ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смещения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют»⁴⁸. Потому и ощущения при взаимодействии человека с вещами меняются, однако изменчивость ощущений не может свидетельствовать в пользу их неистинности: их измененное содержание есть выражение изменения объективных взаимоотношений атомов между собой. При всех изменениях ощущений они отражают объективное отношение атомов друг к другу.

Из предположения о том, что любое ощущение укоренено в сфере истины и представляет собой функцию объективных свойств атомов, следует сам собой вывод, согласно которому именно каждое ощущение истинно и нет общего для них критерия истинности. Этот вывод выглядит вполне логичным, если иметь в виду то обстоятельство, что каждый атом уникален (чем-то он всегда отличается от иных атомов), уникальным нужно признать и отношение, в которое он всякий раз вступает с другими атомами, а потому уникально и ощущение, являющееся этим отношением. Такие-то отношения между атомами суть такие-то ощущения, а иные отношения будут иными ощущениями. Любое ощущение не бесосновно, но есть определенное отношение одних атомов к другим. Каждое ощущение, следовательно, объективно и истинно.

Такое положение дел означает, что ни одно ощущение не может быть мерой или критерием ни для какого иного ощущения, но каждое есть мера и критерий себя самого. Нет общего критерия, поскольку разум дискредитировал себя и потерял значение средства познания истины, а ощущения, выражающие собой объективно истинное содержание, все индивидуальны, атомистичны. Поэтому каждое ощущение может быть истинным критерием, но только себя самого.

Содержание положений учения Протагора свидетельствуют, что он распространил атомистический принцип в сферу мнения, чего не было у Демокрита, и теперь для ощущения (мнения) существенным стало отношение к себе и совершенно неважным отношение к иному. Протагор, однако, на этом не остановился и сделал следующий весьма важный шаг: он распространил атомистический принцип не только на отдельные ощущения, но и на самого познающего субъекта в целом, превратив его в сложный, но уникальный индивидуум (атом). Он индивидуализировал сферу переживаний человека настолько, что, подобно отдельно взятому ощущению, каждый познающий (ощущающий) так же есть мера и критерий своих ощущений. Только отдельный человек как определенное состояние бытия (атомов и их отношений друг к

⁴⁸ Там же, 152 d-e.

другу) может быть мерой себя самого как именно этого состояния бытия. Переживания другого человека есть выражение иной компоновки иных атомов и потому только в нем и может находиться адекватный критерий этой, с позволения сказать, компоновки. Если действующее на меня, полагал, по-видимому, Протагор, существует для меня, а не для кого-то другого, то и ощущаю его я, а другой — нет. Следовательно, мое ощущение истинно для меня, поскольку всегда принадлежит моей сущности, и я судья всем существующим для меня вещам, что они существуют, и несуществующим, что они не существуют⁴⁹. Какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой — тебе, такова она для тебя⁵⁰.

Мнения у одного и того же человека могут меняться на прямо противоположные даже в короткие промежутки времени. С точки зрения Протагора смущаться этим не стоит. Изменение мнения может свидетельствовать об изменении отношений самих атомов, составляющих тело данного человека, поскольку они находятся в состоянии постоянного перемещения и смешения. Непрерывное движение атомов, осуществляющееся в результате их взаимодействия, порождает непрерывную же изменчивость, текучесть вещей. Следствием любого, даже на первый взгляд незначительного, изменения взаимоотношений атомов просто-таки должно быть и изменение содержания ощущений данного человека. Поэтому-то любое мнение всегда истинно для мнящего так. Изменение состояния, например, переход от болезни к здоровью (ведь это есть некоторое изменение в отношениях атомов), будет менять и воспринимающего. Когда человек здоров и пьет вино, оно кажется ему приятным и сладким. Когда же он болен, то вино застает уже не того же самого человека и порождается ощущение горечи⁵¹. В разное время люди воспринимают разное, свидетельствует Секст Эмпирик, смотря по разнице их настроений: тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе, живущий же противоестественно — то, что может являться живущим противоестественно. Также и применительно к возрастам, и в отношении сна или бодрствования, и каждого вида настроений надо сказать то же самое⁵².

Столь тесная связь между истиной и мнением, какую предложил Протагор, упраздняла различие нормы и патологии, объявляя все истинным. Поэтому-то и безумный считался Протагором верным критерием того, что может являться в безумии; и спящий — критерием

⁴⁹ См.: Там же. 160 с–d.

⁵⁰ Там же. 152 а.

⁵¹ См.: Там же. 158 е–159 е.

⁵² См.: *Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений*. Кн. 1, 218–219 // *Секст Эмпирик. Соч.*: В 2 т. Т. 2. М., 1976.

в отношении к тому, что является во сне; младенец же — к тому, что случается в младенчестве; ну а старик — к тому, что переживается в старости. Не подобает, полагал он, на основании одних обстоятельств принижать другие, как бы они между собою не различались, т. е. на основании того, что случается в здравом уме, принижать то, что является в безумии; на основании того, что бывает наяву, — то, что во сне; и от того, что в старости, — то, что в младенчестве. Если нельзя ничего взять вне субъективного состояния, то надо доверять всему, что воспринимается согласно соответствующему состоянию⁵³.

Можно с высокой степенью вероятности предположить, что формирование позиции Протагора началось с его стремления устранить непоследовательность Демокрита, ликвидировать дуализм мнения (чувственности) и истины (атомов и разума) и распространить атомистический принцип из сферы истины на сферу мнения. Атомисты остановились на полпути: они признали сферу истины дискретной, атомистичной, а сферу кажущегося без каких-либо объяснений оставили непрерывной, сплошной, единой⁵⁴. Протагор спроецировал свойства атомов на область чувственных переживаний и показал, что сфера мнения столь же дискретна, сколь и сфера истины, что ни там, ни здесь нет ничего непрерывного и единого.

В результате последовательного проведения принципа атомизма

⁵³См.: *Секст Эмпирик*. Против логиков. Кн. 1. 60–64 // Там же. — В связи с этим выглядят весьма любопытными и вполне оправданными соображения, которые высказал платоновский Сократ в адрес Протагора. Он говорил, что если для каждого истинно то, что он себе представляет на основании ощущения, если ни один человек не может лучше судить о состоянии другого, чем он сам, а другой не властен рассматривать, правильны или ложны мнения первого, но если каждый будет иметь мнение только сам о себе и всякое такое мнение будет правильным и истинным, то с какой стати Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя в праве учить других за большую плату? (см.: *Платон*. Теэтет, 161 d–e). Ведь он признает истинным и то мнение, которое полагает его собственное мнение ложным, коль скоро соглашается, что всякое мнение бывает лишь о том, что существует (Там же, 171 a–b).

⁵⁴Может показаться, что, напротив, сфера кажущегося множественна и дискретна. Это только отчасти так, поскольку в действительности она не лишена также и элемента непрерывности. В нашем обычном опыте мы исходим из предположения, что в основном содержание наших переживаний едино у всех. К примеру, мы в разговоре с собеседником используем слово «красный» в надежде на то, что он знает, что собой представляет красный цвет, что он для него есть то же самое, что и для нас, что наш чувственный опыт един, в каком-то отношении непрерывен. В противном случае разговор вряд ли имел бы смысл. Именно благодаря единству и сплошности сферы кажущегося мы спорим друг с другом, полагая, что по-разному высказываемся об одном и том же (спорить было бы бессмысленно, если бы речь шла не об одном, а о разных переживаниях). Наша чувственность и в самом деле в каком-то смысле способна дискретное превращать в непрерывное. Например, в чувственном опыте мы не видим атомов и не видим, что вещи состоят из атомов. То, что составлено из атомов, следовательно, дискретно, воспринимается на поверхности явлений единым и не составленным.

появилось знаменитое положение Протагора о том, что «мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют»⁵⁵. Ложь или заблуждение, если их понимать как утверждение несуществующего или отрицание существующего, при такой трактовке природы наших представлений оказываются невозможными; ведь каждое мнение есть выражение определенного состояния атомов и их отношений, т. е. бытия. А то, чего нет, не может найти выражение во мнении: его нельзя ни ощутить, ни мыслить. Поэтому любое представление должно быть признано истинным. Правда, качественное различие между ощущениями и представлениями все-таки есть: они могут быть хорошими или плохими, но при этом все — истинными. И болезненное, и здоровое состояния являются истинными, но одно плохое, поскольку вызывает страдание, а другое будет хорошим. Плохие разумно заменить на хорошие, если это возможно. Мастером (мудрецом), могущим менять плохие телесные состояния на хорошие, является врач либо учитель гимнастики, мастером же, который в состоянии исправить плохие душевные состояния (представления) на хорошие, нужно считать софиста.

Протагор, продолжая, таким образом, логику атомистики, впервые на философском уровне провозгласил принципы относительности и индивидуализма, заложив тем самым основы софистики. Это, однако, не означало, что все последовавшие за ним софисты придерживались тех же самых воззрений на истину, каковые были характерны для Протагора. Принцип релятивизма в том и состоит, что любое воззрение должно считаться истинным. Поэтому очень многие софисты, в полном соответствии с учением Протагора, занимали в вопросе об истине иные, подчас даже противоположные, позиции, как, например, Горгий.

Этот мыслитель реализовывал принцип относительности наших представлений с помощью тезиса, прямо противоположного Протагорову, а именно: все мнения ложны. В своем сочинении «О несущем, или О природе» он стремился последовательно доказать, что ничего не существует, а если даже оно и существует, то непостижимо для человека; ну а если все-таки оно и постижимо, то уж во всяком случае невыразимо. При этом он создавал видимость активного использования элейского способа мышления и формально воспроизвел ме-

⁵⁵ Платон. Теэтет, 152 а. — Как говорит Секст Эмпирик, этот тезис Протагора доказывается даже посредством противоположного суждения: если кто-нибудь скажет, что человек не есть критерий всех вещей, то он все равно подтвердит, что человек — критерий всех вещей, потому что тот самый, который это утверждает, есть человек; и кто допустил явление в качестве отнесенного к человеку, тот тем самым признал, что и само явление принадлежит к тому, что отнесено к человеку (см.: Секст Эмпирик. Против ученых. Кн. VII, 61–62 // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1976).

тод рассуждения из поэмы Парменида «О природе». Горгий лишь по видимости рассуждал логично, лишь создавал видимость последовательности выводов. В действительности же он не единожды допускал неточность в определении исходных понятий, допускал произвол и нарушал логичность рассуждений. Это и позволило ему построить цепь по видимости логических рассуждений, в которых он настаивал, что нет не только не-сущего, но и сущего.

Если что-нибудь существует, рассуждал Горгий, то оно есть или сущее, или не-сущее, или сущее и не-сущее вместе. Но ни того, ни другого, ни третьего нет. Во-первых, не-сущего нет. В самом деле, если не-сущее существует, то нечто должно существовать и не существовать: поскольку оно не мыслится сущим, оно не должно существовать; но поскольку оно *есть* не-сущее, то оно все-таки *есть*. Однако нелепо, полагал Горгий, чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, не-сущее не существует. Это, пожалуй, одно из очень немногих рассуждений, построенных логично. Следующие за ним вызывают нарекания своей «неряшливостью»: в них можно встретить следование, которое фактически следованием не является; выводимый предикат не выводится на самом деле, а берется извне по отношению к логическому содержанию понятий; одно и то же понятие в разных частях рассуждений используется в разных смыслах как будто в одном (например, «сущее» в одном случае берется как логическое, а в другом — как физическое, и т. д.).

Вот дальнейшие рассуждения Горгия. Не существует не только не-сущего, но и сущего. Действительно, если сущее существует, то оно или вечно, или преходяще, или то и другое вместе. Если сущее вечно, оно беспредельно. Если же оно беспредельно, его нигде не должно быть, так как если оно где-нибудь есть, от него отличается то, в чем оно есть, и, таким образом, сущее, чем-нибудь обнимаемое, уже не будет беспредельным⁵⁶. Ведь обнимающее больше обнимаемого, а большего, чем беспредельное, ничего нет, так что беспредельное не существует нигде⁵⁷. Однако оно не обнимается и в самом себе, потому что «то, в

⁵⁶ Это не очень хорошее рассуждение. В самом деле, определив сущее как беспредельное, Горгий формулирует относительно него вопрос «где?», который применим не к беспредельному, а к чему-то конечному, имеющему границы, поэтому локализованному. Относительно беспредельного некорректно ставить вопрос «где оно находится?», ожидая ответа, что оно находится там или здесь, либо в каком-то другом небеспредельном месте; если же вопрос все же поставлен, то правильнее на него дать такой ответ, согласно которому оно скорее везде («весь-де», в каждой точке, в каждом определенном месте), чем где-либо, если под «где» понимать определенное место.

⁵⁷ Рассуждение о том, что обнимающее больше обнимаемого, сделанное применительно к беспредельному, уже предполагает, что беспредельное незаметно признано в качестве чего-то определенного, имеющего предел, конечного, к которому применимо слово именно «где», а не «везде». Иначе говоря, Горгий обращается

чем», и «в нем» будет тем же самым; и сущее станет двумя — местом и телом («то, в чем» — место, а «в нем» — тело)⁵⁸. Но это нелепо. Значит, и в самом себе сущее не существует. Поэтому: если сущее вечно, оно беспредельно; если оно беспредельно, оно нигде; если оно нигде, то его нет. Стало быть, если сущее вечно, то сущего вообще нет⁵⁹.

Однако сущее не может быть и возникающим. Если бы оно имело происхождение, то возникало бы или из сущего, или из не-сущего. Из сущего оно происходит не может, так как если оно сущее, то оно уже существует; и из не-сущего оно не в состоянии появиться, поскольку не-сущее вообще не может что-нибудь породить. Значит, сущее не есть и преходящее. На тех же основаниях не есть оно и вечное, и преходящее одновременно, так как одно здесь исключает другое, так что если сущее вечно, то оно не произошло, а если оно произошло, то оно не вечно. Значит, если сущее ни вечно, ни преходящее, ни то и другое вместе, то оно и не существует⁶⁰.

Итак, ни сущее не существует, ни не-сущее не существует. Не существует и обоюдное — сущее и не-сущее. Если существуют сущее и не-сущее, то они должны быть тождественными. И поэтому-то ни то, ни другое из них не существует. Ведь известно, что не-сущее не существует, а сущее тождественно не-сущему, значит, и оно не существует⁶¹.

После расправы над сущим и не-сущим Горгий взялся за познание. С его точки зрения ничто не познаваемо и не является предметом мышления. И здесь он опять исходит из положения, некогда заявленного Парменидом, а именно: мыслить можно только сущее; то же, чего нет, нельзя ни мыслить, ни высказать. При этом Горгий несколько расширительно трактует мышление, связывая его не только с отвлеченным логическим мышлением, но и с чувственным воображением. Если то, что мыслится, не есть сущее, то сущее не мыслится; иначе говоря, если предметы мысли не причастны сущему, то и сущее не причастно мысли. Ведь если предметы мысли, т. е. то, что мыслится, есть сущее, то все, что только мы ни вздумаем помыслить, должно быть признано существующим. Но это, полагает Горгий, нелепо, так как если кто-ни-

с беспредельным так, как если бы оно было определенным в пространственном плане, а это означает, что он подменяет один термин другим.

⁵⁸Здесь похожая ошибка: Горгий говорит о беспредельности, но при этом допускает, что наряду с указанной беспредельностью есть еще одна — отличная от первой беспредельность, которой надлежит быть местом для сущего. Если полагать, что беспредельное имеет место в самом себе, то одна беспредельность оказывается составленной из их множества, а сущее будет больше себя самого — телом и местом, объемлющим тело. Чтобы прийти к парадоксу, Горгий вынужден в любом рассуждении мыслить одновременно беспредельность и ее ограниченность.

⁵⁹См.: *Секст Эмпирик*. Против ученых. Кн. VII, 66–70.

⁶⁰Там же, 71–72.

⁶¹Там же, 74–76.

будь помыслит, что человек летит и колесницы состязаются на море, то это еще не значит, что человек в действительности летит и колесницы на самом деле состязаются на море. Но если мышление способно создавать то, чего нет в сущем, значит, есть основание предполагать, что мышление самостоятельно по отношению к сущему и предметы мысли не есть сущее. Это подтверждается, полагал Горгий, также и следующим аргументом: если предметы мысли есть сущее, то тогда не-сущее не должно быть предметом мысли, поскольку противоположному свойственно противоположное, а не-сущее противоположно сущему. И поэтому если сущему свойственно быть мыслимым, то во всех отношениях не-сущему надлежит не быть мыслимым. Однако это далеко не так: мы легко мыслим Сциллу, Химеру и многое другое из того, чего нет. Но если мышление способно мыслить не-сущее, имеющее иную природу, нежели сущее, тогда не мыслится сущее⁶².

Но даже если сущее и постигается, то его нельзя выразить и объяснить другому. Ведь объяснение опирается на слово. Слова же не есть ни сами вещи, не тождественны они и нашим ощущениям (что, к примеру, общего между словом «сладкий» и сладким вкусом, и разве значение слова «сладкое» — сладко?). А раз они разное, то как слово может передать содержание ощущения? Ведь то, что один называет сладким, может не совпадать с тем, что сладким называет другой, а слово «сладкий» не выражает объективной сладости. Значит, мы сообщаем своим слушателям не сущее, не саму вещь и не содержание наших ощущений, а только слово, которое отлично и от вещи, и от ощущений. Получается, считает Горгий, что раз нет сущего и оно по своей природе не может быть ни познаваемым, ни сообщаемым другому, то не существует и никакого критерия истины⁶³. И если даже представить, что сущее есть, то все же невозможно отвлечься от различия сущего, мышления и слова, а потому любое утверждение, сформулированное с помощью слов на основе мышления, будет отражать не само сущее, а только себя. Любое мнение, следовательно, ложно.

Нетрудно узнать в итоговых рассуждениях Горгия ту проблему, которая обозначилась уже в рамках натурфилософии. Речь идет о том, что если мнение представляет собой единство слова и ощущений и при этом значение слова (как отвлеченно-мысленное явление) совершенно не тождественно содержанию чувственного переживания, то любое использование слова относительно данных нашей чувственности будет неадекватным, т. е. ложным. Важно не упускать из виду того обстоятельства, что в границах рассматриваемого периода развития философии либо все мыслители, либо подавляющее их большин-

⁶²Там же, 77–80.

⁶³Там же, 83–87.

ство (включая Горгия) реально существующей признавали только телесную, чувственно воспринимаемую реальность. С их точки зрения, по крайней мере, финальные рассуждения Горгия выглядели вполне оправданными.

На первый взгляд вывод, к которому пришел Горгий, противоположен выводу Протагора, но это только на первый взгляд. Они не противоречат друг другу, потому что говорят о разном: Протагор учил, что любое ощущение истинно, а Горгий настаивал, что всякое мнение (единство мысли и ощущения) ложно. В их позициях нет взаимоисключения. Напротив, в каком-то ином смысле они по существу совпадают, ибо и в том и в другом случаях основа познания связывается с ощущениями; и в том и в другом случаях упраздняются критерии для отличия истины от лжи и утверждается полная относительность всех воззрений. Утверждение «всякое мнение истинно» Протагора в сущности равно утверждению «всякое мнение ложно» Горгия, поскольку каждое из них утверждает собственное отрицание⁶⁴. Выводами Протагора и Горгия по-разному и в то же время одинаково было обосновано множество натурфилософских учений, правда, согласно выводу первого, все они истинны, а для второго — все ложны.

Итак, одной единой для всех истины, некогда усматриваемой физиками в деятельности ума, на самом деле, как оказалось, нет; ее либо вообще нет, либо истин много (поскольку они связаны с ощущениями), и все они субъективны и относительны. Разумные положения, взятые сами по себе, недостоверны или даже иллюзорны. Превращать их в свои жизненные цели, стремиться к ним, служить им, жить в соответствии с ними, к чему призывали физики, бессмысленно. Раз природа первична по отношению к человеческому уму, раз только она подлинно и существует, то жизненные цели нужно искать именно в ней, руководствоваться следует только чувственными (природными) желаниями и ощущениями и действовать (по крайней мере, стараться) сообразно законам природы, а не разума. Главное же состоит в том, что именно желания и ощущения обладают проверяемой достоверностью. Они должны стать целью стремления.

УЧЕНИЕ О ЦЕЛЕСООБРАЗНОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Местоположение философии софистов обусловило их интерес к практической деятельности. Разочарование в неудачах физиков обусловило ослабление интереса и к теоретической деятельности вообще;

⁶⁴Если всякое мнение истинно, то истинно и мнение, что все ложно, поэтому и мнение «все истинно» тоже окажется ложным; с другой стороны, если всякое мнение ложно, то ложно и само мнение о ложности всякого мнения.

исследовательская активность софистов переориентировалась на тот объект, который до сих пор оставался неизученным — на человеческую практическую деятельность. Она показала себя целесообразной и активно опирающейся на речь и мышление.

Благом, являющимся целью человеческих стремлений, многие из софистов считали наслаждение⁶⁵. Жить необходимо так, чтобы давать полнейшую волю своим желаниям и не подавлять их, какими бы необузданными они ни были; человек должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество и разум!), он должен исполнять любое свое желание. Только такая жизнь и называется Калликлом правильной⁶⁶. В роскоши, своеволии, свободе заключаются добродетель и счастье. В этом и состоит истина, полагал он. «А все прочее, — говорил Калликл, — все ваши звонкие слова и противные природе условности, — вздор, ничтожный и никчемный!»⁶⁷. Радость от исполнения желаний, с его точки зрения, и есть счастливая жизнь⁶⁸.

Таков принцип практического отношения к жизни у софистов, по крайней мере, у «младших». Жить надо здесь и теперь, в этой жизни, не ожидая лучшего удела в потустороннем мире. Заботиться следует прежде всего о своей индивидуальности, о своем благополучии (ведь в природе, составляющей нашу основу, все индивидуально, начиная с атомов и кончая животными: здесь каждый сам за себя). Каждый сам себе ближе и достовернее.

Сказанное, однако, не означает, что софисты призывали к созданию таких условий, при которых каждый мог бы реализовать свою индивидуальность. Вовсе нет. Всем так жить невозможно, ведь в природе один благоденствует за счет несчастья другого, один сыт и жив за счет голода или смерти другого. Люди в обществе живут по этим же законам, и счастье одного возможно при условии несчастья других. Побеждает, как и в природе, сильнейший. Сильных, увы, немного, и большинству, по мысли Калликла, такая жизнь недоступна. Слабые, чувствуя угрозу со стороны сильных, объединяются и начинают защищаться. «Толпа, — полагал он, — поносит таких людей, стыдясь, скрывая свою немощь, и объявляет своеволие позором и... старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержанность и справедливость — потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти — тирании или иной фор-

⁶⁵ См.: Платон. Горгий, 495 а-б.

⁶⁶ Там же, 491 е-492.

⁶⁷ Там же, 492 с-d.

⁶⁸ См.: Там же, 494 с-d.

мы господства, то для такого человека постыдной станет воздержанность»⁶⁹.

Очевидно, что, живя в обществе, рассчитывать на беспрепятственное проведение в жизнь столь индивидуалистического принципа не приходится. Для сильного, в понимании софистов, человека социальные законы (законы толпы), нравственные представления — источник бед и несчастий⁷⁰. Пожалуй, единственным условием жизни согласно данному принципу была власть, отчего софисты и усматривали в ней и благо, и цель.

КРАСНОРЕЧИЕ

Власть может прийти к человеку разными путями. Можно, например, родиться царем, можно, рискуя жизнью, захватить власть обманом или силой, а можно овладеть ею и более безопасным, но не менее надежным путем — с помощью слова.

Софисты признавали огромную власть слова над сознанием людей. Мышление и речь хотя и лишены достоверности, обладают тем не менее гигантской силой убеждения. Горгий, например, слово называл великим творить чудеса: может и страх отвратить, и печаль прекратить, вызвать радость и усилить жалость⁷¹. Власть слова — в убеждении, которое хотя и не имеет вид насилия, силу имеет такую же и изнутри повелевает сознанием. Ведь речь, убедившая душу, заставляет подчиниться сказанному. Убедивший, к примеру, совершить преступление так же виновен, по мысли Горгия, как и принудивший к нему⁷².

Слово, мышление, доказательство и опровержение имеют вид чего-то объективного, их трудно заподозрить в предвзятости; в логическом мышлении как будто бы сама суть дела излагает собственное содержание. В логике и речи имеется необходимость, которая кажется не зависящей от субъективных пристрастий. Сознание, наблюдающее за разворачиванием логики рассуждения, усматривающее необходимость перехода от мысли к мысли и не замечающее ошибок, наверняка усвоит себе и сам ход рассуждения, и выводы, превратит их в свое собственное содержание и руководство к действиям. И если уметь создавать видимость объективности и необходимости рассуждений, то легко можно повелевать сознанием людей. Слово оказывается мощнейшим средством для манипуляции сознанием.

⁶⁹Там же, 492 а–b.

⁷⁰Там же, 492 b–c.

⁷¹См.: *Горгий*. Похвальное слово Елене, п. 8 // Греческая литература. М., 1939. С. 439.

⁷²Там же. С. 440, п. 12.

Слово — более сильный и более коварный властелин, чем грубая физическая сила. Подчиняясь последней, человек всегда будет чувствовать недобровольность своих действий, собственную уязвленность и унижение и при случае будет стремиться разделаться с насильником. Слово же убеждает человека изнутри, оно делается его собственным убеждением, его собственной мыслью; действуя сообразно своему убеждению, сформированному словом, человек воспринимает себя действующим не по принуждению, а свободно, добровольно, по собственному убеждению. Убежденный словом расценивает свое убеждение как то, что соответствует фактическому положению дел, как то, что есть поистине, и рад, что действует не по чужой воле, а по своей.

Эту власть ума и слова софисты и стремились использовать для достижения своих индивидуальных, часто корыстных, эгоистических целей (природа ведь казалась им именно индивидуалистичной, атомистичной, корыстной); а ум и речь должны были лишь создавать видимость их бескорыстия, надындивидуальности, универсальности и естественности. Ум и речь должны были придавать частным интересам софистов вид интересов общественных, должны были убеждать толпу в том, что слова софиста являются самым что ни на есть подлинным выражением ее (толпы) собственных интересов.

Естественно, что на первый план у софистов выдвигается красноречие, вытесняя на периферию занятия философией⁷³. Это и понятно: истина, которой занималась философия, оказалась призрачной, а стремления к ней бессмысленными; кроме того, она была уделом одиночек, совершенно недоступным толпе, отчего почти всегда имел место конфликт между философами и толпой. Истиной нельзя «зажечь» толпу, которая пребывает в сфере мнения. С помощью же видимости и красноречия как раз можно увлечь, поскольку видимость есть местонахождение сознания толпы; к тому же толпа более внушаема и менее критична, ей легче усвоить видимость, чем истину. Именно красноречие позволяет достичь власти над сознанием толпы. Причем знать существо дела красноречию нет никакой нужды, полагал Горгий, надо только отыскать какое-то средство убеждения, чтобы казаться невеждам знатоком большим, чем истинные знатоки. Горгию это представлялось необычайно удобным: из всех искусств изучаешь

⁷³Софист Калликл, высмеивая Сократа, снисходительно говорит о философии, что в ней есть своя прелесть, если ею заниматься умеренно и в молодости. Но стоит задержаться в ней дольше, чем следует, и она будет погибелью для человека (см.: Платон. Горгий, 484 с). Знакомство с философией, продолжал он, прекрасно в той мере, в какой с ней знакомятся ради образования, и нет ничего постыдного, если философией занимается юноша. Но если он продолжает свои занятия возмужав, это уже смешно, и глядя на таких философов, испытываешь то же чувство, что при виде взрослых людей, которые по-детски лепечут или резвятся (см.: Там же, 485 a–b).

только одно это и, однако ж, нисколько не уступаешь мастерам любого дела⁷⁴.

Красноречие, говорит Горгий, дает людям свободу и власть над другими людьми, дает «способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владея такою силой, ты и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя добывает деньги, а для другого — для тебя, владеющего словом и умением убеждать толпу»⁷⁵. Власть над общественным мнением предоставляет человеку почти безграничные возможности в политической сфере. Разве ораторы словно тираны, не убивают, кого захотят, говорит Пол, не отнимают имущество, не изгоняют из города, кого сочтут нужным?⁷⁶ Они свободны делать в городе все, что вздумается⁷⁷. Красноречие же заставляет всех рабски служить тебе добровольно, а не насильно⁷⁸. Красноречие — мастер убеждения: в этом вся его суть и вся забота⁷⁹.

Волей-неволей объектом особого внимания стало слово как носитель информации, управляющей сознанием. Софист Продик настаивал, что освоение мудрости необходимо начинать с тщательнейшего знакомства с учением о правильности имен⁸⁰. Одно и то же слово может иметь много значений, зачастую взаимоисключающих. И если слово истолковано неверно, то неверными будут рассуждения и действия, на этом слове основанные. Отчего Продик и стремился как можно более точно определять значения слов. Тот, кто умеет анализировать значения слов, не даст себя запутать и сохранит ясность мышления. Более того, при необходимости, меняя значения слов, он легко сможет одолеть в споре того человека, который не искушен в достаточной мере в познании имен.

Стремление софистов подчинить себе сознание толпы объективно ставило разрабатываемое ими красноречие в зависимость от последнего. Ведь для того, чтобы человек добровольно сделался сторонником той или иной мысли, он ее должен понять. Способность же понимания у толпы всегда не слишком высока, и чтобы быть понятыми ею, софисты вынуждены были опускаться до уровня разумения толпы, за что и заслужили со стороны некоторых философов упрек в угодничестве⁸¹. О высшем благе, с точки зрения Сократа и Платона,

⁷⁴См.: Платон. Горгий, 459 б-с.

⁷⁵Там же, 452 е-453.

⁷⁶Там же, 466 с-467 а.

⁷⁷Там же, 468 е-469 а.

⁷⁸См.: Платон. Филеб, 58 а-б.

⁷⁹См.: Платон. Горгий, 453 а-б.

⁸⁰См.: Платон. Евтидем, 277 е-278.

⁸¹См.: Там же, 463 б-с.

угодничество не помышляет, а охотится за безрассудством, приманивая его наслаждением; оно устремлено к приятному, а не к высшему благу⁸².

Как бы там ни было, софисты стали разрабатывать приемы, с помощью которых речь украшалась, располагала слушателя к произносящему ее, становилась наиболее убедительной либо просто запутывала собеседника. Одними из первых на этот путь встали Протагор и Горгий. О Протагоре говорили, что он изобрел эристические речи и стал брать деньги с учеников в размере 100 мин, за что и получил прозвище Платная речь⁸³. Он был ловким спорщиком и славился тем, что мог «делать слабейшую речь сильнейшей»⁸⁴. Он первым заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом⁸⁵. Диоген Лаэртский сообщает о нем, что Протагор первым стал различать времена глагола и точно выражать время действия; стал устраивать состязания в споре и придумал уловки для тяжущихся; о мысли же он не заботился, спорил о словах⁸⁶.

Не менее ловким в словесных бранях слыл Горгий. Филострат в «Жизни софистов» предположил, что Горгий оказался зачинателем произносимых экспромтом речей. Представ будто бы однажды перед большим скоплением публики, он отважился ей сказать: «Предлагайте (любую тему)», обещая обо всем рассказывать без подготовки⁸⁷. О нем говорили, что он одним из первых стал активно употреблять метафоры, аллегории, слова в несобственном смысле, инверсии (перестановка порядка слов) и многое другое⁸⁸. Силой своего слова он заставлял малое казаться большим, большое — малым, новое представлял древним, а древнее — новым⁸⁹.

ПРИРОДА И ИСКУССТВО

Известный еще со времен элейцев конфликт между чувственно воспринимаемым и отвлеченно логическим, способствовавший уничтожению ума до размеров лишь человеческой способности (у софистов), вышел далеко за пределы только теории познания и распространился на общество, язык, религию и многое другое. Не усмотрев разума в природе, они в каком-то смысле потеряли к нему уважение и стали им

⁸² Там же, 464 b–d.

⁸³ См.: *Маковельский А.* Протагор, п. 3.

⁸⁴ См.: *Аристотель.* Риторика, 1402 а 23.

⁸⁵ См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 375.

⁸⁶ Там же, IX, 52.

⁸⁷ См.: *Маковельский А.* Горгий. С. 22, п. 1.

⁸⁸ Там же. С. 23, п. 2 и п. 4.

⁸⁹ См.: *Платон.* Федр, 267 а–b.

пренебрегать также и в культуре. Из узко теоретического конфликт превратился в общекультурный и принял вид противоположности природы и искусства⁹⁰, естественного и, условно говоря, «придуманного». С позиций противоположности природного и искусственного софисты старались решать все вопросы теоретического и практического характера.

Сомнение в существовании космического ума как единого и объективного источника миропорядка подрывает авторитет самого этого миропорядка. Любая очевидная его разумность, имеющая неприродный характер, лишалась статуса объективно (по природе, само собой, естественно) существующей. Все, в чем могло бы быть заподозрено присутствие мысли, считалось не подлинным, не бытийным, кажущимся, существующим так же, как существует рисунок, сделанный художником: он очень похож на изображаемый объект, но существует не так, не по-настоящему; он произведен не самим бытием, не естественно (не рожден), а *искусственно*, рукой и разумом человека. Все, к чему причастен ум, не необходимо, случайно, произвольно, оно может быть и может не быть, может быть таким и каким-нибудь иным. Искусственное — это то, что укоренено не в бытии, не в самой природе, а только в разуме человека и потому составляет сферу видимости, представляя собой лишь кажущееся бытие.

⁹⁰В свое время физики учили о трех различных видах возникновения вещей. Одни, с их точки зрения, возникают благодаря природе (т.е. рождаются из семян), другие обязаны своим возникновением случаю (это те, которые создаются в результате взаимодействия внешних факторов); несмотря на различия (одни появляются органическим путем, а другие — механическим), оба способа близки друг другу тем, что вещи и в том и в другом случае появляются сами собой, автоматически, без сознательного разумного вмешательства извне, естественно. Наконец, этим двум видам возникновения противопоставит третий вид — посредством искусства; его отличительная особенность состоит в том, что он, опираясь в той или иной степени на «природу» и «случай», добавляет к ним также сознательную разумную деятельность человека. Искусственно появляется то, что не рождается и не возникает случайно, но на основе того, что может рождаться и появляться случайно. Искусственно производятся, к примеру, орудия труда, некоторые продукты питания, некоторые сорта растений и виды животных (в результате деятельности селекционеров), предметы быта, собственно произведения искусства — словом, все то, что целесообразно создано человеком. Никакого акцента на связи разума с искусством и на противопоставлении его на этом основании природе физики не делали. Разумность и природа для них вовсе не исключали друг друга; либо интуитивно, либо осознанно природа мыслилась ими разумной, а сам разум — природным. Природными, сами собой неосознанно реализующимися, считались не только законы самой природы, но также и законы общества. Государство рассматривалось в качестве продолжения семьи как природного образования, да и сам человек в сущности своей признавался природным. Законы морали тоже считались по сути законами природы, универсальными и всеобщими, по которым живут не только люди, но и весь космос. Искусство, подражающее природной разумности, отличалось сознательной формой осуществления.

Таков, с точки зрения софистов, статус социальных законов, правовых и нравственных норм⁹¹. По мысли Протагора и его последователей, например, справедливое или несправедливое, священное или нечестивое таковы не по природе, но становятся такими лишь тогда, когда представляются такими в общем мнении и на такой срок, на какой это мнение сохраняется⁹².

Связь данных норм с человеческим мышлением ставила их «вне закона», вне единого, универсального *закона природы* и соответственно умаляла значимость их для человека: эти нормы, мол, выдуманы человеком и существуют только в его голове, а вовсе не даны богами и не порождены естеством, т. е. не произошли сами собой. Подтверждение своей догадки об искусственном происхождении правовых норм софисты находили, как всегда, в необычайном разнообразии законодательств у разных народов. То, что кажется справедливым или достойным одному народу, может признаваться несправедливым и недостойным другими народами. И, глядя на это разнообразие воззрений, действительно, может сложиться впечатление, что их источник не единая для всех людей природа, а произвольная (случайная, искусственная) деятельность ума. Софист Гиппий, например, был убежден, что по природе все люди родственники, свойственники и сограждане, по закону же это далеко не так. Ведь подобное, с его точки зрения, родственно подобному по природе, закон же (т. е. человеческое установление) принуждает ко многому, что противно природе⁹³.

Природа (желания, инстинкты, ощущения), с одной стороны, и искусство (разумность) — с другой, находятся в борьбе, взаимно исключая друг друга⁹⁴.

Подчинение человека одной из этих противоположностей означает насилие над другой (это особенно ярко проявилось в апориях Зенона, в которых сознательно противопоставлены мысль и чувственность: соблюдение законов логического мышления вступает в противоречие с законами чувственного восприятия, и наоборот). Если человек живет согласно социальным (разумным) законам, то он наверняка в чем-то вступит в противоречие со своей природой, а если он захочет построить свою жизнь сообразно природе, то ему с необходимостью придется пренебречь в той или иной мере разумными установлениями. Конфликт между двумя сферами человеческого существования, если

⁹¹ «Особым мнением» следует считать позицию Антифонта. Усмотрение в социальных законах некоего искусства, вероятно, не мешало ему признавать объективно существующий космический ум.

⁹² См.: Платон. Тезет, 172 b–c.

⁹³ См.: Платон. Протагор, 337 d–e.

⁹⁴ Большею частью, полагал Калликл, природа и обычай (закон) противоречат друг другу (см.: Платон. Горгий, 482 e).

таковой возникает, должен быть разрешен, как полагали софисты, в пользу природы и в ущерб разуму (искусству). Ведь именно природа, с их точки зрения, является подлинным, всеобщим и обладающим достоверностью бытием; именно она лежит, как им казалось, в основе социального бытия человека, поскольку человек для многих из них был прежде всего животным, биологическим существом, а потому законам природы и надлежит отдавать предпочтение перед законами социальными. Жить по природе — значит жить свободно, ибо последняя, вероятно, и состоит в том, чтобы реализовывать природную predisposition; с этой точки зрения, закон следует считать неким насилием⁹⁵ над природой и над тем, кто хочет жить по природе.

Предпочтение природы могло доходить до отрицания традиционных установлений и законов. Обычно культурное общество настроенно встречает либо прямо осуждает проявление у человека животных черточек поведения или свойств натуры и старается показать более высокую ценность человеческих законов по сравнению с биологическими. Этой цели служат различные этические понятия — справедливость, стыд, честь, почет, достоинство и пр., которые кладутся в основу правового и нравственного законодательства и призваны возвышать человека над его природной составляющей. Софистам же казалось необходимым акцентировать между природными (биологическими) и социальными (в основе своей — духовными) ценностями изменить на прямо противоположные традиционно установленным. Например, упомянутое выше понятие справедливости, лежащее в основе нравственных и правовых норм и связываемое обычно с некоторой соразмерностью (равенством), они реализовали и отождествили с законом природы, покоящимся как раз на неравенстве и в сущности не имеющем отношения к справедливости. Обычное положение дел в природе, закон природы, когда более сильный побеждает слабого, им казался изначальной, первичной справедливостью, а отход от него расценивался как искажение таковой. Софист Калликл утверждал, что по природе все, что хуже, то и постыднее, безобразнее, например, терпеть несправедливость; но по установившемуся обычаю, по законам разума более безобразным оказывается как раз таки поступать несправедливо⁹⁶. Причем «искусственная» справедливость, по мнению софистов, имеет своим источником ту же самую природу — страх и корысть. Тот же Калликл был убежден, что социальные законы устанавливают слабосильные люди в своих интересах, поскольку они обладают численным перевесом над сильными. «Ради себя и собственной выгоды, — продолжает он, — устанавливают они законы, расточая и похвалы, и

⁹⁵Так считал, по крайней мере, Антифонт (см.: *Маковельский А.* Антифонт, В 44).

⁹⁶См.: *Платон.* Горгий, 483 а–b.

порицания. Стараясь запугать более сильного, тех, кто способен над ними возвыситься, страшась этого возвышения, они утверждают, что быть выше остальных постыдно и несправедливо, что в этом как раз и состоит несправедливость — в стремлении подняться выше прочих. . . Но сама природа провозглашает, что это справедливо — когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всем и повсюду и у животных, и у людей, — если взглянуть на города и народы в целом, — видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец — на скифов? Подобные люди действуют в соответствии с самой природой права и в согласии с законом самой природы»⁹⁷. И вполне логичным выводом из сказанного стало утверждение Калликла, что если исходить из природной, первичной справедливости, то, к примеру, имущество слабейшего и худшего должно принадлежать сильнейшему и лучшему⁹⁸.

Софист Фрасимах тоже был убежден, что справедливость всегда устанавливается в интересах сильнейшего и есть нечто пригодное для него. Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть, полагал он, на законы государства. Их устанавливает власть, имея в виду не общую, а только свою пользу: демократия создает демократические законы, тирания — тиранические и т. д. Установленные законы объявляются этой же властью справедливыми и подданных заставляют в это верить. Преступающего же эти законы карают как нарушителя законов и справедливости. Вот и получается, что во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти⁹⁹.

Не достойными уважения были признаны и традиционные религиозные представления, и снова в качестве аргумента против них использовалось существование обилия различных религий. Если бы, как казалось софистам, представления о богах были инициированы самими богами, а не человеческим умом, то они не были бы столь отличными друг от друга у разных народов. Множество вероучений указывает лишь на то, что они суть искусственное создание человеческого ума, точнее, множества умов, каждый из которых осознанно или неосознанно стремился к собственным целям и учитывал конкретные обстоятельства. Мотивы, какими руководствовались эти многочисленные человеческие умы, могли быть разными. Продик Кеосский, например, говорил, что солнце, луну, реки, источники и вообще все полезное для нашей жизни древние именовали богами за пользу, получаемую от них, как, например, египтяне — Нил. И поэтому хлеб был назван

⁹⁷ См.: Там же, 482 е–483 е.

⁹⁸ Там же, 484 с.

⁹⁹ См.: *Платон*. Государство, 338 с–339 в.

Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так все из того, что приносит пользу¹⁰⁰. А Критий ему возражал, полагая, что древние законодатели преследовали другие цели и сочинили бога в качестве некоторого надсмотрщика за хорошими поступками и за прегрешениями людей, чтобы никто тайно не обижал ближнего, остерегаясь наказания богов¹⁰¹.

Впрочем, сомнения в подлинности законов, религиозных и нравственных представлений вовсе не означали объявления им войны со стороны софистов. Они строили свое отношение к искусственным установлениям в зависимости от конкретных обстоятельств. Если сила и власть на твоей стороне и тебе выгодно изменить эти установления, измени их; ведь прежние законы — это же не законы природы, которых нельзя изменить, они такие же условные, как и те, которые утверждают сейчас тобой, и разница только в том, что сила, их когда-то произведшая, иссякла. Ну а если воевать со старыми законами сил нет, то этого делать и не стоит, гораздо полезнее будет подчиняться им, и это будет справедливо (ведь они на данный момент оказались сильнее тебя). Антифонт считал справедливым и разумным для гражданина не нарушать законы своего государства. При этом совсем не обязательно было их беспрекословно выполнять всегда и везде. Гораздо полезнее, если человек станет соблюдать законы в присутствии свидетелей, высоко чтя их, а оставаясь без свидетелей, станет следовать законам природы. Двойной стандарт в отношении предписаний государства он объяснял тем, что они искусственны, суть результат соглашения и не возникли сами собой, тогда как законы природы возникли сами собой и необходимы¹⁰².

К искусственным образованиям принадлежала, с точки зрения софистов, и речь, что само собой должно быть понятно, поскольку речь есть форма выражения (даже форма существования) мысли. На искусственный характер происхождения речи указывало прежде всего, как и в остальных случаях, *множественность* неодинаковых языков у разных народов. Врожденное у всех должно быть одинаковым, а любое разнообразие свидетельствует лишь об условности возникновения. Слова же именно таковы. Они не врождены людям, но являются результатом договора и соглашения между ними о том, как называть ту или иную вещь¹⁰³. Одна и та же вещь по-разному называется у разных народов и даже в одном народе ее могут обозначать неодинаково. В языке

¹⁰⁰ См.: *Секст Эмпирик*. Против физиков. 18–19 // Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1976.

¹⁰¹ См.: Там же, 18–19.

¹⁰² См.: *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich; Berlin, 1964. S. 87, В 44, А 1.

¹⁰³ См.: *Платон*. Кратил, 384 d–e.

довольно часто бывает, что одни и те же по звучанию слова могут обозначать разные предметы и, наоборот, по-разному звучащие слова обозначают один предмет. Вся эта совокупность «несовершенств» языка интерпретировалась софистами как яркое свидетельство его искусственного происхождения.

Искусственный характер речи и ума вовсе не умалял их важнейшего значения для достижения практических целей. Благодаря своему властному характеру слово и речь привлекли к себе внимание софистов, стремившихся использовать это свойство слов для достижения своих властных амбиций. В связи с этим они и стали изучать риторические приемы владения словом и построения речи. Пример элейцев, и в частности, Зенона вдохновлял. Ведь это они впервые стали убеждать людей в необходимости принятия определенных выводов, опираясь только на авторитет логики. Кажущаяся объективность рассуждения, имеющая вид самой сути дела, собственно, и властвует над сознанием; к ней-то они и стремились. Если же быть более точным, то домогались они прежде всего видимости объективности, а не самой объективности. Ведь им нужна была не столько истина, сколько победа в словесном поединке; они, скорее, словоборцы, чем философы, и для них рассуждение представляет собой в большей мере соревнование и игру в знание, чем реальное познание¹⁰⁴.

Для победы над противниками софисты продумывали специальные приемы рассуждения — так называемые софизмы; с их помощью они запутывали сознание оппонентов и вынуждали последних к нелогичным заключениям. Как правило, софизмы — это ложные выводы, полученные или из ложных посылок и только похожих на заслуживающие доверия положений, или полученные с нарушением формы умозаключения, а потому в сущности и не являющиеся выводами. Если не удавалось обескуражить собеседника логическими способами, они не гнушались применять и методы психологического давления на него, высмеивая, унижая его, делая вид, будто он предельно глуп и не разбирается в элементарных вещах. В зависимости от обстоятельств софисты могли выбирать разную тактику «ведения боя». Когда им было нужно, они могли апеллировать к чистой логике и подвергать отрицанию ценность здравого смысла и чувственной очевидности и тотчас же, если это сулило им выгоду, могли изменить акценты на прямо

¹⁰⁴Платон в «Евтидеме» так характеризовал софистику: «Такова игра познания... а игрою я именую это потому, что, если кто узнает множество подобных вещей или даже все их, он ничуть не лучше будет знать самый предмет — какова его суть, — а сумеет лишь забавляться с людьми, подставляя им ножку, используя различие имен, и заставляя их падать — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь» (*Платон. Диалоги. М., 1986. С. 120–121*).

противоположные. Таким образом, и в речи они следовали принципу относительности. При этом едва ли не самым главным средством для построения софизмов, сбивания с толку и запутывания своего оппонента было активнейшее использование софистами уже упомянутой выше многозначности слов. Это свойство слов они применяли для того, чтобы неожиданно для противника изменять направление рассуждения, лишая определенности и точности его представление о предмете дискуссии. Незаметная и неожиданная подмена значений слов неизбежно приводила к противоречиям, которые еще по элейской традиции рассматривались как свидетельство неправильности рассуждений. Впрочем, от многозначности софисты могли перевернуться и к сугубой их однозначности. Антисфен, например, полагал, что о чем-то одном и высказано может быть только что-то одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (λόγος) — «человек есть человек», «лошадь есть лошадь»; сказать же, что лошадь есть животное, а человек хорош, значит приписать человеку и лошади какое-то иное содержание, отличное и от лошади, и от человека, т. е. солгать. Однозначность же слов и строгое тождество друг другу субъекта и предиката суждения рассматривались им в качестве гарантов невозможности противоречий и лжи¹⁰⁵.

ЗНАЧЕНИЕ СОФИСТИКИ

Софистика — явление довольно сложное и неоднозначное. Ее местоположение в культуре обусловило наличие в ней едва ли не взаимоисключающих черт. С одной стороны, она, играя роль разрушителя входящих в состояние кризиса старых устоев, была обречена стать неприятной, дерзкой, вызывающей и циничной. С другой же стороны, ее существование отвечало потребности времени, и сама логика развития народной жизни посредством идей и действий софистов прокладывала себе путь к будущим состояниям, которые должны были возникнуть. Поэтому, несмотря на некоторую циничность, софисты несли элементы нового, впоследствии востребованного мировоззрения.

Во-первых, софисты теоретически разрушили незыблемость родовой жизни и привлекли внимание к судьбе отдельного человека. Прежде он рассматривался как незначительный и несамостоятельный деятель родовой жизни. И в обществе, и в философии на первом месте стояли интересы целого — государства и космоса. Посредством софистов вызревающая человеческая индивидуальность пришла к собственному самосознанию и встала на свою защиту. Софисты теоретически и отчасти практически «атомизировали» человеческую жизнь, будучи

¹⁰⁵ См.: *Аристотель*. Метафизика, 1024 б 31–1025 а 2.

более последовательными, чем физики-атомисты, и распространили принцип атомизма на человеческое сознание и поведение. Этот принцип оказался востребованным последующей философией, развит ею и доведен до логической завершенности в скептицизме.

Во-вторых, впервые в истории философии софисты остро поставили проблему достоверности знаний. Это обстоятельство представляется достаточно важным, поскольку полагает предел наивному отношению к содержанию знаний и способам его добывания, свойственным натурфилософскому подходу (в особенности его доэлейскому этапу). Знание должно доказать свое право так называться, оно должно не просто быть у человека, оно должно его убедить в правоте собственного содержания. Вероятнее всего, начиная именно с софистов можно говорить о рефлексивном характере философии.

Третьим важным достижением софистики было обнаружение того, что изучаемая реальность оказывается составленной из двух взаимоисключающих сфер — природного и искусственного. Эта дилемма весьма знаменательна, хотя и осознавалась софистами несколько искаженно. До софистов человеческая разумность и все, что с нею связано, понимались как форма природного бытия, как продолжение природы. Ничего специфического, принципиально неприродного в человеке не усматривалось. Человек был животным, одушевленным природным существом, обладающим, как это бывает с каждым видом животных, каким-то специфическим свойством, у человека — это способность к речи, которая тоже ничего неприродного в себе не заключала. Так было до софистов. Софисты же усмотрели в речи именно неприродные черты, поняли ее и связанное с ней мышление как искусство. Ума и речи в природе нет (их наличия в природе не смогли доказать и физики), они существуют только в человеческом мышлении и продуктах его деятельности — в законах общества, в праве, морали, религии, языке и т. п. По сути, софисты впервые в греческой истории поняли, что в человеке есть не только природное, но и неприродное¹⁰⁶, которое имеет независимый от природного начала источник. Фактически в противоположности природного и искусственного софисты впервые противопоставили природное и духовное. Конечно, ими усмотрен только сам факт существования неприродного (духовного) в человеке, и это уже большая их заслуга. Интерпретация же человеческой духовности произведена, на наш взгляд, с искажениями, поскольку духовное при сопоставлении с природным кажется софистам чем-то малозначимым, не подлинным, ложным, ущербным. Природное же так и осталось высшей целью и источником нравственных и прочих ориентиров. Найдя в себе духовное, они наградили его презрением и с пренебрежением

¹⁰⁶ Современное сознание назвало бы это духовным.

от него отступили. Духовное в лице софистов просто заметило себя, но, усмотрев свою фактическую ничтожность, отшатнулось от себя самого.

И тем не менее, несмотря на неверную с нашей точки зрения трактовку, примечательным было уже само разделение прежде единой сферы природного и выделение из нее деятельности как чего-то противоположного природе. Связанная со словом деятельность мышления выделилась из нерасчлененного единства с природным, обособилась и приобрела самостоятельность по отношению к оному под именем «искусство».

Наконец, в-четвертых, софисты небывалое после элейцев внимание привлекли к слову и речи. При этом важнейшей их отличительной чертой стало то, что они исследовали слово не столько само по себе, сколько в связи с практической деятельностью человека¹⁰⁷.

Изучая практическую деятельность, софисты впервые продемонстрировали властные способности слова и ума (чего не мог найти Анаксагор), они показали его творцом и повелителем, правда, всего лишь искусственных вещей и человеческих поступков. Сами того не ведая, они этим готовили почву для онтологизации в будущем ума и речи.

Внимание к слову, пусть даже косвенное и скандальное, существенно изменило направление течения философской мысли. Используя речь как орудие достижения своих целей, философы волей-неволей должны были уделить теперь большое внимание специфически человеческим, т. е. словесно-разумным, формам деятельности человека. А отсюда, от слова, открывалась прямая дорога к учению об идеях. По сути софисты предопределили направление развития философской мысли прямо к платонизму.

¹⁰⁷ Сказать, что софисты переориентировали философию с изучения природы на исследование человека, значит выразится правильно, но не точно; ядром этого интереса к человеку были ум и слово, поэтому более точно можно было бы сказать так, что софисты «развернули» философию от природы не просто к человеку, а именно к слову и построенной на нем деятельности.