

М. Н. Вольф



М. Н. Вольф

СОФИСТИКА. ГОРГИЙ ЛЕОНТИЙСКИЙ

СОФИСТИКА. ГОРГИЙ ЛЕОНТИЙСКИЙ:
трактат "О не-сущем, или О природе"
в современных интерпретациях

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Кафедра гносеологии и истории философии

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

М. Н. ВОЛЬФ

**СОФИСТИКА.
ГОРГИЙ ЛЕОНТИЙСКИЙ:
ТРАКТАТ «О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ»
В СОВРЕМЕННЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ**

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

Новосибирск
2014

УДК 1(091)(075.8)
ББК Ю3(0)321-217я73-1
В720

Рецензент
д-р филос. наук, проф. О. А. Донских

Издание подготовлено в рамках реализации *Программы развития государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Новосибирский государственный университет»* на 2009–2018 годы.

Вольф, М. Н.

В 720 Софистика. Горгий Леонтийский: трактат «О не-сущем, или О природе» в современных интерпретациях : учеб. пособие / М. Н. Вольф ; Новосиб. гос. ун-т. – Новосибирск : РИЦ НГУ, 2014. – 249 с.

ISBN 978-5-4437-0231-5

Учебное пособие призвано познакомить читателей с одной из уникальных областей историко-философского знания античности – эпохой софистики и наиболее ярким и сложным ее представителем Горгием Леонтийским. В пособии подробно представлены: обзор явления софистики в целом и основная проблематика учения Горгия, рассмотренная в контексте современных ему философских проблем, а также актуальные интерпретации его учения. В приложении впервые в русскоязычной литературе под одной обложкой собраны сохранившиеся фрагменты сочинений Горгия и их переводы, в том числе ранее не переведенный на русский язык пересказ трактата Горгия «О не-сущем, или о природе» из анонимного (псевдоаристотелевского) сочинения «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии» – одного из двух сохранившихся развернутых свидетельств о трактате.

Предназначено для студентов, обучающихся по направлению «История философия» и гуманитарного профиля вообще, аспирантов и соискателей социальных и гуманитарных специальностей при изучении курса «История и философия науки», преподавателей, а также для широкого круга читателей, интересующихся философией, риторикой, историей и теорией аргументации.

УДК 1(091)(075.8)
ББК Ю3(0)321-217я73-1

ISBN 978-5-4437-0231-5

© Новосибирский государственный университет, 2014
© М. Н. Вольф, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	6
Глава I. Софистическое движение	8
§ 1. Софистика в современных исследованиях	8
1.1. Издания на русском языке и переводы фрагментов	8
1.2. Интерпретации	12
1.3. Отдельные представители софистики: Протагор.....	17
1.4. Отдельные представители софистики: Горгий.....	20
1.5. Дискуссии вокруг софистики.....	26
§ 2. Софистическая образовательная модель: принципы организации обучения у софистов	30
2.1. Значение термина «софист»	30
2.2. Как и чему учили софисты	33
2.3. Диалектика, антилогия и эристика как ключевые технические термины софистики.....	45
§ 3. Интерес к <i>логосу</i> как специфическая черта софистической философии	57
3.1. Логос	57
3.2. Теория противоположных логосов: сильные и слабые речи	58
3.3. <i>Orthos logos</i> и <i>orthotēs onomatōn</i>	60
3.4. Истина и истинные речи	63
3.5. Общие выводы в отношении концепции логоса у софистов	64
Глава II. Горгий Леонтийский: биография и стиль	67
§ 1. Биография Горгия.....	67
§ 2. Риторическое искусство Горгия и особенности его стиля	69
§ 3. От стиля Горгия к содержанию его философии: современные дискуссии	73
Глава III. Элеатовская проблематика, связанная с семантикой глагола «быть» и ее значение для философии Горгия	78
§ 1. Можно ли читать Горгия вне определенного контекста?.....	78
§ 2. Первые подходы к пониманию стандартной интерпретации Парменида.....	79
§ 3. Современные и античные основания для возникновения стандартной интерпретации	83
§ 4. Экзистенциальное и смешанное значение «быть».....	88
4.1. Экзистенциальная трактовка.....	88
4.2. «Сплавленная» или «смешанная» интерпретация как вариант экзистенциальной трактовки.....	90
§ 5. Предикационное значение «быть».....	91
§ 6. Проблема негативных суждений у Парменида	97

Глава IV. Трактат «О не-сущем, или О природе»: Горгий в контексте философской проблематики	102
§ 1. Секст Эмпирик (<i>Adv. Math.</i>) и Аноним (псевдо-Аристотель) (<i>MXG</i>) как основные источники, содержащие изложение трактата Горгия	102
§ 2. Свидетельства современников Горгия о трактате.....	105
§ 3. Элейская проблематика в трактате Горгия и его критика элеатовских аргументов	109
3.1. Каким образом Горгий включается в решение элейского вопроса	109
3.2. «Софист» Платона как свидетельство о критике Горгием элеатовских аргументов.....	113
§ 4. Современные интерпретации учения Горгия	118
4.1. Основания для различных интерпретаций трактата	118
4.2. Экзистенциальная семантика «быть» в трактате	121
4.3. Предикационная (копулятивная) семантика «быть» в трактате	126
Глава V. Анализ аргументов Горгия в трактате «О не-сущем, или О природе»	129
§ 1. Образцы содержательной аргументации у Горгия.....	129
1.1. Аргумент от вероятности	129
1.2. Аргумент от противоречия.....	134
1.3. Аргумент от теоретизации с примерами (с привлечением аналогии).....	136
1.4. Апагогический аргумент и аргумент матрешки.....	138
§ 2. Структура трактата «О не-сущем, или О природе» по <i>MXG</i>	141
2.1. Технические детали. Различение структурных и содержательных аргументов	141
2.2. <i>MXG</i> 979a11–980a8. Первый структурный (онтологический) аргумент, I–VI шаги аргумента.....	143
2.3. <i>MXG</i> 980a8–980a18. Второй структурный (эпистемический) аргумент, VII–VIII шаги аргумента.....	148
2.4. <i>MXG</i> 980a19–980b21. Третий структурный (эпистемический) аргумент, IX–X шаги аргумента	149
§ 3. Комментарий на первый структурный аргумент: существует ли ничто и может ли сущее не-существовать?	150
3.1. Общие подходы к комментарию на первый структурный аргумент	150
3.2. Расхождения аргумента по двум версиям.....	151
3.3. «Специальное доказательство» Горгия.....	152
3.4. Критика у Анонима «специального доказательства» Горгия, базирующегося на «копулятивной предпосылке»	158

§ 4. Комментарий на второй структурный аргумент: мышление, чувства, их объекты и проблема познания	160
4.1. Различия в изложении второго аргумента трактата в версиях <i>Adv. Math.</i> и <i>MXG</i>	160
4.2. Второй аргумент Горгия как интертекстуальный аргумент	165
§ 5. Комментарий на третий структурный аргумент: Горгий о функции языка. Семантика vs. синтаксис.....	168
5.1. Аргумент от категорий	169
5.2. Проблема тождества в восприятии в <i>MXG</i> : восприятие двумя субъектами	176
5.3. Проблема тождества в восприятии в <i>MXG</i> : восприятие одним субъектом.....	180
Заключение.....	185
Приложения. Сочинения Горгия.....	188
Раздел I. Горгий. Фрагменты и свидетельства	188
Свидетельства (А)	189
Фрагменты (В).....	199
Подражание (С)	213
Раздел II. Речь «Похвала Елене».....	214
Раздел III. Речь «Защита Паламеда».....	218
Раздел IV. Трактат «О не-сущем, или О природе» (<i>Sextus Empiricus. Adv. Math.</i> VII. 65–87)	226
Раздел V. Трактат «О не-сущем, или О природе» (<i>De Melisso, Xenophane,</i> <i>Gorgii V–VI [Aristot.], MXG 979a11–980b21</i>).....	232
Список сокращений.....	239
Библиография	241

ПРЕДИСЛОВИЕ

Софистика в современной истории философии – важное и актуальное направление по нескольким причинам. Анализ античной софистики позволяет лучше понять современное софистическое движение (участниками которого называют себя Лакан, Бадью, Деррида и другие видные представители континентальной постмодернистской философии), помимо этого, она фактически является стартовой точкой актуальных сегодня проблем, характерных для аналитической философии: вопросов соотношения семантики и синтаксиса в языке, роли и способов аргументации и т. п. Иными словами, софистика и учение Горгия – это те разделы в философии античности, которые сегодня служат точкой схождения интересов континентальной и аналитической философии. По этой причине их анализ оказывается важен не только для самих историков философии, но и для направления спекулятивного реализма, ищущего пути синтеза двух упомянутых выше направлений. С 70-х гг. XX в. можно было наблюдать активное возрождение софистических идей как «неософистики» и «неософистической риторики», которые стремились приложить античные доктрины этого направления к современным областям гуманитарного знания, что также повлекло за собой и возрождение научного интереса к софистике в целом как направлению в философии или определенному движению в интеллектуальной мысли античной Греции, и в том числе к отдельным представителям этого движения. Причем наибольшей точкой приложения этого интереса служили такие области, как педагогика, право, политика и риторика в интерпретации древних софистов. Разумеется, не была обойдена вниманием и философия софистов.

К сожалению, эти процессы возрождения знания о софистике практически прошли стороной от отечественной истории философии, и публикации на тему софистики в российской науке были крайне редки. В 2000 г. была издана книга французской исследовательницы софистики, сторонницы постмодернистского направления в философии, Б. Кассен «Эффект софистики», которая хоть как-то проливает свет на достижения в этой области континентальной философии. При этом исследования софистики сторонниками аналитической истории философии так и остались неизвестны отечественным читателям. Кроме того, трудная доступность центральных библиотечных фондов и языковой барьер делают многие современные исследования этого направления недоступными для студентов, особенно в региональных университетах. Предлагаемое учебное пособие преследует цель заполнить эту очевидную лауну в отечественной истории философии и познакомить студентов-философов с актуальными и современными исследованиями, которые проводились в этой области преимущественно в аналитической традиции за более чем полувековой период.

На страницах пособия мы коснемся следующих трудных вопросов: кто были софисты, чем занимались, какие философские вопросы решали.

Последняя тема особенно актуальна в свете общей приверженности в ее трактовках платонизму, а мы попытаемся взглянуть на этот вопрос изнутри как самой софистики, так и с позиций новых эпистемологических интерпретаций (эпистемического фундаментализма, герменевтики и т. п.). В нашу задачу также входит рассмотреть софистику в контексте именно философской проблематики (не затрагивая специально вопросов педагогики, политики или права, но зато обращая внимания на ее риторическую составляющую) на примере учения Горгия Леонтийского. Его доктрина будет представлена в контексте всего софистического движения в целом, и более подробно мы остановимся на реконструкции аргументов, которые он использовал для оформления собственных философских положений.

Особенностью этого пособия является также то, что в нем собраны все сохранившиеся на сегодняшний день фрагменты текстов и пересказов сочинений Горгия, приведены обе сохранившиеся версии изложения философского трактата «О не сущем, или О природе» как на русском, так и на древнегреческом языке. Один из пересказов трактата Горгия «О не сущем, или О природе», включенный в произведение анонимного автора «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии», которое традиционно цитируется в «Аристотелевском корпусе», на русский язык переведен впервые. Оба пересказа трактата сопровождаются оригинальным греческим текстом, что позволяет использовать это пособие для подготовки к семинарским занятиям. Многие вопросы на понимание и для размышления, приведенные в конце каждой главы, также требуют для ответа на них обращения к текстам Горгия, и их наличие в пособии облегчает самостоятельную работу студента.

Учебное пособие предназначено для бакалавров и магистрантов философского факультета, обучающихся на кафедре «Гносеология и история философии», может быть рекомендован для работы в рамках курсов «История античной и средневековой философии» (раздел «Софистика»), «Логика и теория аргументации» (особенно раздел «История логики»), а также в рамках спецкурса «Проблемный подход к древнегреческой философии» для углубленного изучения элейской школы античной философии и софистического движения.

ГЛАВА I

СОФИСТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

§ 1. Софистика в современных исследованиях

1.1. Издания на русском языке и переводы фрагментов

Наши представления о софистах до сих пор остаются зажатými в тисках предрассудков со времен процветания Платона и его ученика Аристотеля, в меньшей мере, чем учитель, владевший умами целых поколений. Эти философы в отношении софистов преподали нам один урок, – но он, как кажется, оказался не слишком хорош, – научив нас, наследников античной мудрости, пренебрежению и предубеждению к софистике.

Такое отношение нашло подкрепление в других фактах, также корнями уходящими в античность. Традиционно софистов принято относить к досократикам, а те, по поголовному мнению позднеантичных свидетелей, еще не знали и не понимали того, что – как верно подметил Ф. Клив – буквально спустя несколько десятилетий будет очевидно и предельно ясно практически каждому¹. Софистам, как и другим досократикам, чаще всего отводилась скромная роль предшественников, только прокладывающих путь к настоящей философии, и редко кто позволял им оставаться философами в своем праве.

Как ни удивительно, но именно отечественная история философии лучше всех заучила преподавший Академией и Ликеем урок: наши историки философии демонстрируют пиковое пренебрежение исследованием софистики, и как минимум одна из возможных причин этого очевидна. В каком-то смысле с точки зрения доминирующей, марксистской науки софистика не представлялась проблемным и интересным периодом развития истории философии. В то время, когда в задачи этого раздела входит по преимуществу построение правильной линии развития подлинной философии, место и роль софистики становятся очевидны: она – выразительница настроений тогдашнего общества, перикловых Афин, предшественница идеалистического направления, демонстрирующая всестороннюю приверженность таким не слишком перспективным направлениям, как субъективизм, релятивизм, крайний сенсуализм, а ее заслуга в основном заключается в создании негативной (отрицательной) и субъективной диалектики. Иными словами, понятно, что софистика «таит в себе зародыш дальнейшего развития», и далее можно переходить к следующему, более значимому, историческому этапу².

¹ Cleve F. M. The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts. Vol. 1. The Hague: Martunus Nijhoff, 1965. P. XVIII.

² Очень показательно представлено значение софистики через призму развития диалектики в небольшой, но емкой главе «Развитие субъективной диалектики (Протагор и Горгий)» в: Д. В. Джохадзе, Н. И. Джохадзе. История диалектики. Эпоха античности. М.: КомКнига, 2005. С. 57–65.

В любом случае в обзорных трудах или учебниках по философии античности советского периода, разумеется, присутствовал раздел, посвященный софистике, но общая канва изложения материала в них мало отличалась от приведенной выше.

Что же касается специальных работ, прежде всего монографий, посвященных софистике как собственно философии «в своем праве», то их число в отечественной науке настолько ничтожно, что может сойти за погрешность. Ни одна из работ не была специально направлена на исследование собственно философского содержания в софистическом движении, а именно: проблематики, способов обоснования и решения поставленных проблем, их связи с предшествующими направлениями. Софистика рассматривалась в них скорее как элемент социальной, политической и культурной, но не философской жизни Греции.

Конец XIX – I пол. XX в. выглядят вполне продуктивными на фоне последующего периода. В царской России изданы две книги А. Н. Гилярова³. В 1886 г. был переведен с французского труд Т. Brentano «Древние и современные софисты», правда, большая его часть посвящена именно «современной софистике» – системе логики С. Милля и социологическим идеям Г. Спенсера⁴. В 1929 г. выходит книга Б. С. Чернышева «Софисты», где софистика рассматривается как некий культурный климат своей эпохи, а софисты – как своего рода греческая интеллигенция, задававшая тон в образовании и культуре⁵. Хотя эта книга во многом остается значимой и интересной, софистика в ней рассматривается через призму модной в начале XX-го в., но уже не столь актуальной сегодня проблематики: материализм, сенсуализм, отсылки к Гегелю и проч.

В начале 40-х годов происходит знаменательное событие: О. А. Маковельский, предпринявший в Казани в 1914–1915, 1919 гг. издание собрания фрагментов досократиков на русском языке⁶, в целом основанное на издании Г. Дильса и В. Кранца⁷, вернулся к начатой до революции работе. Двумя

³ *Гиляров А. Н.* Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. М., 1888. (Второе издание книги увидело свет спустя три года, в 1891 г., в серии «Ученые записки Императорского Московского университета. Отдел историко-филологический»); *Гиляров А. Н.* Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. К., 1891. Причем эта вторая книга не столько о софистах, сколько о Платоне.

⁴ *Brentano Т. Ф.* Древние и современные софисты / Пер. с франц. Я. Новицкого. Санкт-Петербург: В синодальной типографии, 1886.

⁵ *Чернышев Б. С.* Софисты. М.: «Ранион», 1929.

⁶ Дсократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований. Ч. I (Доэлеатовский период), Ч. 2. (Элеатовский период), Ч. 3. (Пифагорейцы, Анаксагор и др.) / Историко-критический обзор и перевод фрагментов, доксграфического и биографического материала Александра Маковельского. Казань: Издание книжного магазина М. А. Голубева, 1914–1915, 1919.

⁷ *Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch* H. Diels; elfte auflage herausgegeben W. Kranz. Любое издание. Первое издание увидело свет в 1903 г. Герман Дильс (1848–1922) – немецкий филолог-классик, автор трудов «Греческие доксграфы» (*Doxographi graeci* (1879))

отдельными выпусками были опубликованы фрагменты софистов⁸. К сожалению, этот перевод нельзя назвать образцовым, да и само издание и его критический аппарат существенно уступают «Досократикам», кроме того, этот единственный на сегодняшний день русский перевод фрагментов софистических текстов является библиографической редкостью и даже в таком несовершенном виде русскому читателю практически недоступен.

К слову сказать, в отличие от других досократиков, фрагменты софистов на западе издаются и пересматриваются не столь часто. Наиболее известным и авторитетным до сих пор остается итальянское издание фрагментов М. Унтерштейнера⁹, в основе которого лежит издание Дильса – Кранца. Оно включает в себя главы 79–81, которые Унтерштейнер снабдил дополнительными свидетельствами из Платона, Симпликия и Секста Эмпирика. Текст также снабжен примечаниями и выводами, которые не всегда легко понимаются вне контекста незадолго до этого вышедшей его же книги «Софисты»¹⁰. Несколько изданий фрагментов софистов выходило на английском языке. «Старшие софисты»¹¹ – перевод, также выполненный с издания Дильса – Кранца (главы 79–90) и включающий новую редакцию некоторых разделов. В частности, издатели сочли полезным считать софиста Антифона и оратора Антифона Рамнунтского одним лицом и объединили фрагменты, представив публике «воссоединенного» Антифона, а также признали Евтидема реальной исторической фигурой и отвели ему отдельный раздел в Приложении. Издание «Греческие софисты» Дж. Диллона и Т. Гергел (введение, примечания, перевод) опирается на представление о софистах как заложивших фундамент для следующих поколений мыслителей, Платона и Аристотеля, каждый раздел посвящен конкретному софисту и содержит, помимо текста, комментарий, хронологию и библиографию¹². Немецкое издание фрагментов «Софисты»¹³, напротив, ориентировано на то, чтобы разрушить негативные платоновские стереотипы в понимании софистики и предоставить аннотированную выборку первичных и вторичных текстов, демонстрирующих важность вклада

и «Фрагменты досократиков» (*Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903)). Издатель первого и наиболее полного собрания фрагментов досократических философов. Вальтер Кранц (1884–1960) – немецкий филолог-классик, ученик Г. Дильса. Работал над переизданиями «Фрагментов досократиков» с 1934 г., начиная с 5-го издания.

⁸ *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1, 2. Баку: НКП Азербайджанской ССР, 1940, 1941.

⁹ *Untersteiner M.* Sofisti. Testimonianze e Frammenti. Fasc. I. (Biblioteca di Studi Superiori, Sezione Filologia Greca, Vol. IV). Florence: La Nuova Italia, 1949.

¹⁰ *Untersteiner M.* I Sofisti. Torino: Ed. Einaudi, 1949. (Bibliotheca di cultura filosofica). (Брошурное издание: I sofisti. 2 vols. 2 edicion. Milan, Lampugnani Nigri, 1967). Также имеется ее перевод на английский язык: *The Sophists* / Trans. K. Freeman. Oxford: Basil Blackwell, 1954.

¹¹ *The Older Sophists* / Ed. by R. K. Sprague. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2001.

¹² *The Greek Sophists* / Translation, Introduction and Notes J. Dillon and T. Gergel. London: Penguin Books, 2003. (Penguin Classics).

¹³ *Die Sophisten. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch* / T. Schirren, T. Zinsmaier. Stuttgart: Reclam, 2003.

софистики в развитие греческой риторики, диалектики, философии, религии и науки. Среди французских изданий следует отметить «Софисты» под редакцией Ж.-Ф. Прадо¹⁴.

Спустя более чем сто лет после выхода книги Т. Brentano до нас докатилась «вторая волна» софистического «французского просвещения»: в каком-то смысле «окном в Европу» для отечественных софистических штудий оказался перевод с французского книги известной постмодернистской исследовательницы софистики Б. Кассен «Эффект софистики»¹⁵. Казалось бы, наконец-то, в отечественной истории философии после невероятно долгого периода полного молчания о софистах появляется нечто принципиально новое, но книга, как ни парадоксально, не произвела никакого эффекта. Очевидно, это произошло не в силу привычки молчать о софистах, а скорее в силу утраты отечественной историей философии контекста, причем не только современного обсуждения софистики, но и вообще принципов ведения историко-философских дискуссий, сложившихся за последние более чем полстолетия в западной науке. Существующее на сегодняшний день важное различие между рациональной и исторической реконструкцией, задачи которых хорошо обозначил Р. Рорти¹⁶, задает тон в современных гуманитарных исследованиях. Рациональная реконструкция, в рамках которой написан «Эффект софистики», нацелена, в отличие от исторической, не просто на понимание того, что сказал тот или иной философ на своем собственном языке и исходя из реалий и проблематики своего времени, а на то, что он сказал бы, исходя из наших реалий и современной нам проблематики. На Западе (ср. с книгой Brentano) многие течения в современной философии – от эпистемической риторики до феминизма и мультикультурализма – сопоставляют себя (или сопоставляются) с софистикой. Не является здесь исключением и философия постмодернистского и континентального толка. И собственно, софисты Барбары Кассен не только не чужаются репрезентировать себя с позиций современных дискуссий и интерпретаций, но и пытаются говорить на языке современных нам реалий, а лучше сказать, на языке континентальной философии, вступая в дискурс с Х. Арндт и М. Хайдеггером, а также со своими прямыми наследниками и нашими современниками «Жаком Софистом» Лаканом и создателем новой риторики Х. Перельманом. Неизвестно, насколько живее отозвалась бы публика на более привычную, историческую рекон-

¹⁴ Les Sophistes. Écrits complets / 2 vol. Jean-François Pradeau éd. Paris: Flammarion-GF, 2009.

¹⁵ Кассен Б. Эффект софистики / Пер. с французского А. Россиуса. М., СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга; Культурная инициатива, 2000. (оригинальное издание: Cassin B. L'effet sophistique, Paris, Gallimard, 1995). Среди других крупных работ Б. Кассен значимыми для понимания ее интерпретации софистики являются: Cassin B. Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire. Presses universitaires de Lilies / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980; Cassin B. Parménide. Sur la Nature ou Sur l'État. Paris: Éd. du seuil, 1998.

¹⁶ Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Джохадзе И. Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001.

струкцию софистики, – тем более что сама Б. Кассен очень активно и вполне внятно обсуждает некоторые актуальные и в том числе аналитические интерпретации софистических идей, – поскольку и ее нельзя назвать привычной в полном смысле этого слова для нашего интеллектуального сообщества. С детальной реконструкцией философской компоненты в софистическом движении от проблематики до аргументов, тем более в свете интерпретаций, предложенных за последние полвека, мы до сих пор практически не знакомы. В любом случае, если книга Б. Кассен хоть как-то проливает свет на достижения в области изучения софистики преимущественно в континентальной философии в рамках рациональной реконструкции, то наработки сторонников аналитической интерпретации так и остались неизвестны отечественным читателям. Отчасти задачу компенсировать этот пробел призван настоящий учебник.

1.2. Интерпретации

Ясно, что софистика как историко-философское явление, если дистанцироваться от негативных оценок ее античных критиков и ввиду того значительного и разнообразного вклада, который внесли софисты в развитие философии, риторики, образования, политической мысли, не может не привлекать к себе внимание. Если не брать в расчет парадоксальную ситуацию в российской истории философии, то за последние немногим более чем полстолетия в мире изданы десятки книг (не говоря уже о статьях), посвященных софистике и риторике, появилось значительное число новых интерпретаций, на страницах журналов ведутся оживленные дискуссии на пике таких модных современных социальных явлений, как неориторика и неософистика. Именно в этот период выходит существенное число работ, стремящихся восстановить досократиков вообще и софистов в частности в их правах на философию, не полагая их концепции чем-то архаичным, примитивным и заслуживающим пренебрежения. Давайте остановимся на некоторых изданиях и интерпретациях, посвященных пониманию значения софистики и ее проблематики в целом, а также на трудах, касающихся двух наиболее значительных фигур среди старших софистов – Протагора и Горгия.

Софистов в принятой периодизации античной философии относят к досократикам. Споры о том, насколько вообще корректен введенный Г. Дильсом термин и в какой мере он применим к тем или иным направлениям в античной философии, идут давно. Чаще всего этот термин стал использоваться как синоним для ранней греческой философии, включая Анаксагора, и он едва ли распространяем на атомистов и тем более софистов, представители старшего поколения которых буквально немногим старше Сократа и зачастую являлись его непосредственными со-дискурсантами. Ясно также, что термин «досократики» как раз хорошо отражает представление о софистах как предше-

ственников великих и настоящих философов, что как мы говорили, мгновенно снижает значимость их собственных философских учений.

В этой связи крайне интересным представляется двухтомный труд Ф. Клива «Гиганты дософистической греческой философии»¹⁷. Эта работа, написанная учеником фон Арнима¹⁸, не получила широкого резонанса, а Дж. Керферд в своем обзоре этой книги «Странные гиганты»¹⁹ присвоил всему этому труду, оценив его не слишком высоко, эпитет «странный». Работа Клива действительно не содержит в себе принципиально новых интерпретаций, а его обзор философов-«дософистов» укладывается в рамки традиционных научных дискуссий конца XIX – I пол. XX в. Но тем не менее она примечательна как минимум по двум пунктам. Первый пункт казусный: Клив резко критикует филологов – исследователей античной философии (Дильса, Виламовица, Корнфорда, Гатри и проч.), уже в предисловии заявляя эту позицию. Он полагает, что сложившаяся практика античных философских исследований методами филологии не дает необходимых результатов, поскольку филологи не понимают, в чем заключается суть философской проблематики, и потому не могут сказать о ней ничего адекватного, они, по его словам, знают все ответы, но при этом даже не представляют, каковы были вопросы²⁰. Его цель – переключить исследования ранних философов в сугубо философское русло, с учетом их философской проблематики – заслуживает всяческих похвал вне зависимости от результата.

А вот другой пункт уже более интересен, хотя нет уверенности, что он был очевиден самому автору «Гигантов». Это – следующая из названия претензия на построение принципиально иной структуры развития того, что филологи называли досократической философией. Клив решительно настроен вернуть ранним философам их право на собственное, значительное, философское содержание учений. Они должны быть представлены в контексте не сократической или платоновской мысли, а, судя по названию книги, софистической. По сути, Клив включается в дискуссию о границах и необходимости применения термина «досократики», другое дело, что и этот момент,

¹⁷ Cleve F. M. *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts* / 2 vols. The Hague: Martunus Nijhoff, 1965.

¹⁸ Ганс фон Арним (1859–1931) – немецкий филолог-классик, наиболее известный как составитель и издатель фрагментов ранних стоиков «*Stoicorum Veterum Fragmenta*» в 4-х тт. (1903–1905).

¹⁹ Kerferd G. B. *Strange Giants*. Review on «The Giants of Pre-Sophistic Philosophy; An Attempt to Reconstruct Their Thoughts» by Felix M. Cleve // *The Classical Review*. New Series. 1967. Vol. 17. No. 2. P. 182–184.

²⁰ Cleve F. M. *The Giants...* P. XVI. Вообще спор о том, какое из направлений гуманитарной науки должно профессионально заниматься историей философии – филологи (традиционно, как это было в XIX в.), историки или философы – не затихает до сих пор. О содержании этого спора см.: Вольф М. Н., Бутаков П. А., Берестов И. В. Аналитическая история античной философии // *Sententiae*. Наукові праці. Співки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). 2013. XXVIII. № 1. С. 96–108.

и претензия на пересмотр периодизации, явно из него вытекающая, практически не просматриваются и не реализуются в самом содержании книги. Складывается ощущение, что «дософисты» появились в заголовке книги совершенно случайно: желая избавить ранних греческих философов от ярлыка «предшественников» и до-сократиков, Клив использует первый пришедший на ум вариант, даже не оценив его перспективности. Автор в достаточно типичной для досократических исследований первой половины XX в. манере последовательно и подробно излагает точки зрения ранних греческих философов в независимости от того, можно ли их соотнести с проблематикой софистов, имеют ли они значение также и в контексте решаемых софистами философских проблем или нет.

Тем не менее и сама недооцененная автором книги претензия, и термин «дософисты» кажутся весьма продуктивными в плане оценки значимости и содержания философских идей и дискуссий обсуждаемых периодов – раннегреческого и софистического, – поскольку вынесение за скобки сугубо платоновской проблематики могло бы помочь увидеть независимое содержание как в самих проблемах и решениях, так и в принципах их обоснования внутри обсуждаемых разделов истории философии. Например, таковым мог бы быть перенос акцента в античных философских дискуссиях с эссенциалистской проблемы первоначала, актуальной прежде всего в контексте платоновско-аристотелевской тематики, на проблему мышления и языка, т. е. *логоса* как некоторой базовой структуры в понимании и объяснении мира.

Другое дело, что реализовать такой проект не было бы тривиальной задачей, поскольку софистика – это ни школа, ни направление, и за самим термином, в отличие от других разделов в истории философии, не стоит никакой единой «школьной» доктрины или догмы (о чем подробно пойдет речь ниже). В этой связи крайне трудно ответить на вопрос, что же такое софистика как явление в целом, и, как правило, исследователи обращаются либо к обзору конкретных философских учений того или иного софиста, либо к демонстрации этого направления как какой-либо конкретной дисциплины: философии (но лучше сказать, социальной философии), прежде всего обращая внимание на ее социально-политическое значение, риторики, педагогики и проч. Работ, написанных в подобном ключе, много, но среди них можно выделить следующие. В частности, в работе Дж. де Ромилли²¹ затрагивается вопрос о том, как софисты изменили культурный или, выражаясь точнее, ментальный фон Афин, вступив в своего рода диалог с городом; книга представляет интерес скорее с позиции истории идей, чем истории философии. В работе К. Хоффмана²², где каждому персонажу софистической деятельности уделена

²¹ *De Romilly J.* The Great Sophists in Periclean Athens / Translated by J. Lloyd. Oxford: Clarendon Press, 1992. (оригинальное издание: *De Romilly J.* Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès. 1988).

²² *Hoffmann K. F.* Das Recht im Denken der Sophistik. Stuttgart and Leipzig: B. G. Teubner, 1997. (Beiträge zur Altertumskunde, 104).

специальная глава, фокус направлен на обсуждение моральных, социальных и политических аспектов мысли софистов, подчеркивается их практическая ориентация.

Некоторые работы посвящены отдельным представителям софистики. Например, перу одного из ведущих исследователей софистики М. Гагарина²³ принадлежит труд об Антифоне Афинском. Автор поднимает вопросы о том, сколько же Антифонов было: один, два или даже три; обсуждает софистическое движение как фон для деятельности своего персонажа; касается вопроса понимания истины и подробно обсуждает сочинения и речи Антифона. Однако фокус с собственно философского содержания в книге значительно смещен в другие области.

В 1979 г. состоялся «4-й международный colloquium по античной философии» (Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy), его результаты были опубликованы в отдельном сборнике²⁴, который примечателен тем, что свою позицию в отношении явления софистики и отдельных ее представителей выразили ведущие исследователи досократической философии, в целом редко обращающие взор в сторону софистики: Ч. Кан, Д. Фарли, Я. Мансфельд, В. Вердениус и др.

Попытки же дать обзор явления в целом и его природы предпринимаются крайне редко. Среди работ, стремящихся представить цельную картину этого направления, особенно следует отметить третий том знаменитой «Истории греческой философии в 6-ти томах» У. Гатри, целиком посвященный софистам (также переиздававшийся отдельной книгой)²⁵, а также уже ставший хрестоматийным труд Дж. Керферда «Софистическое движение»²⁶.

В своей книге Гатри более чем подробно и исчерпывающе описывает явление софистики, специально останавливаясь на обсуждении таких тем, как термин «софистика» и что за ним стоит, включая профессиональный статус софистов, методы, которые они использовали в преподавании, их интересы. Отдельно обсуждается проблема *nomos – physis* (действия *по закону*, т. е. человеческому установлению, и *по природе*) в области морали и политики; идеи политического и социального равенства и рабства и как они представлены софистами; соотношение риторики и философии, рационалистических теорий и религии в рамках софистических дискуссий; антропологическая проблематика. Особенностью книги оказывается рассмотрение явления софистики в контексте греческой культуры своего времени, поскольку Гатри

²³ *Gagarin M.* Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists. Austin: University of Texas Press, 2002.

²⁴ *The Sophists and their Legacy* / Ed. by G. B. Kerferd. Wiesbaden: Franz Steiner, 1981. (Hermes Einzelschriften, 44).

²⁵ *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Volume III. Part I. The World of the Sophists. Cambridge University Press, 1969. 356 p.; *Guthrie W.K.C.* The Sophists. Cambridge University Press, 1971.

²⁶ *Kerferd G. B.* The Sophistic Movement. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

полагает, что понять это направление без включения его в широкий круг современных софистам авторов и культурного климата невозможно²⁷. Важно помнить, что речь идет об оценке софистики именно как социального и культурного явления, а не о философии софистики, поэтому сугубо философской проблематике онтологического и гносеологического характера в книге отводится минимальное место.

Такой подход возможен и даже скорее неизбежен, поскольку еще со времен Платона и Аристотеля софистам отказывали в праве называться философами, и с тех же самых пор дискуссия о легитимности понимания софистики как философии не затихает. Представителем исследовательского крыла, которое требует признать их полноправными философами, является Дж. Керферд, его первые работы о софистах стали появляться еще в 50-х гг., а книга «Софистическое движение» фактически явилась подведением итогов его многолетней и продуктивной работы в этой области. Для прояснения содержания того, что такое софистика как явление, Керферд вводит термин «софистическое движение», полагая его удобным, и он, действительно, таковым является, поскольку, с одной стороны, подчеркивает единство процесса во всем греческом мире, а с другой стороны – мобильность непосредственных участников движения как выражающую суть этого процесса. Керферд замечает, что этот термин может быть встречен с некоторой долей критики, поскольку предполагает, что, будучи *движением*, оно должно быть кем-то организовано, но это не совсем так: софистика – это не социальная организация или программа, а образец или тип мышления в период с 460 до 380 г. до н. э., являющийся продуктом деятельности в первую очередь отдельных софистов, а не какой-либо партии, организации школы и т. п.²⁸

В этой небольшой по объему книге, включающей 14 глав, большая часть которых тематически пересекается с книгой Гатри, поражает степень плотности представленного, со всей тщательностью отобранного и проанализированного материала. Но если труд Гатри претендует на энциклопедический уровень обзора софистики преимущественно в гуманистическом и культурном аспектах, то задача Керферда видится на ее фоне более скромной, но и существенно более значимой для философии: он рассматривает софистов исключительно *как философов*. При этом, как пишет Керферд, даже если случаи рассмотрения софистами вопросов эпистемологии, логики и метафизики кажутся наивными, важно то, что они принципиально включались в такие дискуссии²⁹. Делает ли это софистов [подлинными] философами, ведь мы помним, что Платон отказывает им в этом? Для Керферда вопрос очевиден. Софисты прямо касались обсуждения тематики принципов преподавания, грамматики, теории языка, моральной и политической доктрин, проблемы

²⁷ Guthrie W. K. C. The Sophists. Cambridge University Press, 1971. P. 1.

²⁸ Kerferd G. B. The sophists // From the Beginning to Plato. Routledge History of Philosophy. Vol. I. Routledge, 1997. P. 226.

²⁹ Kerferd G. B. The Sophistic Movement. P. 174.

природы бога и происхождения человека, литературной критики, физики и математики, иными словами, всех тех разделов, которые имеют в античности (да и сегодня) прямое отношение к философии³⁰. Но зачастую этого для интерпретаторов оказывается недостаточно, поскольку они исходят из того (и здесь Керферд берет явный обвинительный тон против платонизма), что трактовки реальности и истинности отдельными софистами принципиально расходятся с теми, которые внушены нам Платоном. И это тем более удивительно, т. к. сегодня «большинство ученых не являются платониками и в целом даже не пытаются искать реальность в том направлении, в котором, как верил Платон, она должна быть найдена»³¹. Мысль о важности именно философского вклада софистов Керферд бережно и упорно пронесит через весь свой текст (ср. р. 93 о серьезном вкладе Протагора в решение серьезных философских проблем или р. 99, где Керферд пишет, что независимо от внешних обстоятельств, философский интерес и важность Горгия едва ли нужно подчеркивать). Именно поэтому, если интерес читателя нацелен на понимание «серьезных» философских проблем, решаемых софистами, ему будет полезнее обратиться не к «энциклопедии» Гатри, а к «Софистическому движению» Керферда.

1.3. Отдельные представители софистики: Протагор

Часто софистику рассматривают с точки зрения направления, которое дало толчок для возникновения риторики, и посвященные риторическому блоку труды зачастую оказываются даже более философскими по своему содержанию³². Это можно сказать и о книге «Протагор и *Логос*» Э. Скъяппы³³. Этот автор широко известен как исследователь софистики и древнегреческой риторики. Несмотря на то, что в названии его книги фокус направлен на Протагора, а также заявлено исследование риторики, работу никак нельзя рассматривать как посвященную деятельности отдельно взятого представителя софистики, риторика же в книге предстает через призму философии. Конеч-

³⁰ Kerferd G. B. *The Sophistic Movement*. P. 174.

³¹ Ibid. P. 174–175.

³² Например, Tindale Ch. W. *Reason's Dark Champions. Constructive Strategies of Sophistic Argument* (Studies in Rhetoric / Communication). Columbia, SC: The University of South Carolina Press, 2010, где обсуждается теория и практика софистической аргументации, развитие аргументативных методов софистов, общие типы используемых софистами аргументов. Если под философией (в том числе софистической) мы понимаем не только (и не столько) дух, а обобщенные положения и убеждающее содержание, эта книга может оказаться крайне полезной. Также стоит отметить и «Словарь греческих риторических терминов», содержащий пласт греческой терминологии, одинаково значимой как для философии, так и для риторики, и в отношении которой провести черту между этими двумя дисциплинами практически невозможно (Dean Anderson Jr. R. *Glossary of Greek Rhetorical Terms connected to Methods of Argumentation, Figures and Topes from Anaximenes to Quintilian*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 2000).

³³ Schiappa E. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric* (Studies in Rhetoric / Communication). Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1991.

ной целью Скъяппы было продемонстрировать, что Протагор, по сути, не является ритором, поскольку его деятельность пришлась на период, предшествовавший созданию риторики как дисциплины, и скорее интерес Протагора к *логосу* мог заложить основания для тех представлений, которые впоследствии позволили оформиться риторике. На первый взгляд кажется, что Скъяппа слишком осторожен и занимается «ловлей блох», избегая любых возможных анахронизмов, но такой подход полностью обусловлен его дискуссией с неософистическим направлением и стремлением жестко различать задачи и результаты исторической и рациональной реконструкций, оставаясь на позициях строгой приверженности исторической аккуратности.

В любом случае Скъяппа подходит к анализу греческой философии и риторики, вымывая из нее любой пейоративный контекст, который могли видеть в ней Платон и Аристотель, а вслед за ними позднеантичные и раннехристианские авторы, а чтобы осуществить такой анализ и показать, как возникла риторика в качестве дисциплины, Скъяппе потребовалась вся первая глава, где он подробно задает культурные, исторические и терминологические истоки указанного понятия. Таким образом, эта глава охватывает существенно больший по объему материал, чем тот, что мог потребоваться для обсуждения только одной фигуры на доске истории философии, но это ни в коей мере не является недостатком книги. Подробному анализу, переводу и интерпретации основных фрагментов Протагора посвящена вся вторая глава, ценная для понимания философского содержания его учения. Важным моментом этой главы, как и последней, является постоянное сопоставление тех или иных протагоровских положений с досократическими (Гераклита и Парменида), существенное внимание уделяется анализу наиболее сложного в досократической философии и трудного для понимания понятия *логоса*, поскольку, по мнению Скъяппы, *логос* или речь (язык) является для Протагора главным и непосредственным объектом его философского интереса.

Логос-фрагменты Протагора анализируются в книге в контексте эпистемической проблематики и обсуждения различных концепций объяснения в досократической философии (мифической, композиционной, атрибутивной)³⁴. Философы, по мнению Скъяппы (в этом он согласен с Ю. Моравчиком), будь то досократики, Протагор, Платон или Аристотель, стремятся отыскать наиболее удовлетворительное объяснение тем или иным теориям или концепциям. Скъяппа уточняет точку зрения Моравчика и считает, что как «переходная фигура между композиционной и атрибутивной логикой

³⁴ Это различие введено в: *Moravcsik J. M. Heraclitean Concepts and Explanations // Language and Thought in Early Greek Philosophy*. Ed. Kevin Robb. La Salle, IL: Hegeler Institute, 1983. P. 134–152. Имеются в виду: 1) объяснение в терминах начала (наиболее характерное для предфилософского периода); 2) объяснение в терминах вещества или компонентов (из чего сделана или из чего состоит та или иная вещь; наиболее характерно для периода ранней греческой философии); 3) объяснение в терминах сущностей и их атрибутов (выявление качеств или свойств вещей; характерно для Платона и Аристотеля) (Ibid. P. 134–137).

объяснения» может рассматриваться не только Гераклит, но и Протагор (р. 127, ср. р. 194). В любом случае Протагор оказывается у Скъяппы революционной фигурой, учение которого о *логосе* переворачивает традиционное, заложенное Гераклитом и Парменидом, объективное понимание речи или языка (pp. 119, 125, 160 ff). «Как и другие досократики, Протагор пытался обнаружить и применить абстрактное и аналитическое мышление, характерное для философского рассуждения» (р. 160), но если *логос* Гераклита и Парменида никак не зависел от внешних воздействий или чувственных данных, а напротив, принципы и содержание мышления определяли понимание внешнего мира, то речь или язык у Протагора предельно субъективен и определяется человеческим восприятием и взаимодействиями людей. Очевидно, что такой поворот событий на проблемном поле античной философии делает вполне логичным появление Горгия, который живо включается в дискуссию в трактате «О не-сущем» со своим обсуждением проблем восприятия и возможности/невозможности языковыми средствами выразить, передать другому или даже самому себе содержание мысли человека или внешние ему события.

Если предыдущая книга рассматривала Протагора в контексте по большей части предшествующей философской традиции, две других, о которых стоит сказать несколько слов, более традиционны в том плане, что Протагор здесь представлен как предшественник Платона и только отчасти как историческая фигура, поскольку в большинстве случаев рассматривается как драматический герой платоновских диалогов.

Работа М.-К. Ли³⁵ стремится отыскать черты скептицизма задолго до его появления и именно у Протагора. В софистике часто усматривают зачатки скептицизма³⁶, но преимущество этой книги в том, что она использует эту задачу в первую очередь в качестве инструмента для реконструкции эпистемических взглядов Протагора. Он здесь выступает в некотором роде антагонистом Демокрита, в связи с чем также уделяется существенное внимание эпистемическим взглядам самого основателя атомистики. Другая характерная черта книги – поставить учение Протагора в зависимость от Платона и Аристотеля, что влечет оценку эпистемологии Протагора из контекста их эпистемических учений, в первую очередь их понимания знания, и в конечном итоге не Протагор, а именно эти персонажи оказываются протагонистами данной книги. С одной стороны, релятивизм софистов – это общее место во многих работах, посвященных софистике, с другой – он может быть подвергнут (и подвергается) критике в рамках современных софистических дискуссий (см. раздел 1.5). Релятивистская позиция может быть приписана софистам исключительно в контексте трактовки их учения Платоном, и особенно

³⁵ Lee Mi-Kyoung. Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus. Oxford: Clarendon Press, 2005.

³⁶ Ср. Mansfeld J. DE MELISSO XENOPHANE GORGIA: Pyrrhonizing Aristotelianism // Rheinisches Museum für Philologie. 1988. Neue Folge, 131. Bd., H. 3/4. P. 239–276.

Аристотелем, ввиду его претензии по поводу нарушения закона противоречия, и важно то, что автор книги отдает себе в этом отчет.

Наконец, книга «Протагор Абдерский: Человек, его мера» обратила на себя внимание хотя бы тем, что это недавняя (2013 г.) и на сегодняшний день последняя книга, посвященная философу, а также солидностью издательства и серии, в которой она вышла³⁷. Труд представляет собой сборник статей по результатам прошедшей в Лейденском университете в 2007 г. конференции с одноименным названием. Большая часть статей посвящена образу Протагора у Платона (в диалогах «Протагор» и «Теэтет»), также затрагиваются вопросы античного релятивизма и некоторые детали собственного философского учения Протагора – вопросы языка и меры.

1.4. Отдельные представители софистики: Горгий

Для всех старших софистов, не исключая Протагора и Горгия, справедлив двоякий подход к их исследованию: как самостоятельных исторических фигур на основании сохранившихся фрагментов их сочинений и как персонажей платоновских диалогов, которые вместе с тем выступают и свидетельствами жизни и учения одноименных софистов. Без сомнения преобладающим в исследованиях софистики являлся и до сих пор остается второй подход, и, разумеется, не только Горгий неоднократно становился объектом интереса со стороны платоноведов, но и в целом интерпретация Платоном софистики и часто – риторики. При этом вклад Горгия в развитие собственно философской проблематики традиционно отвергался, поскольку в платоновских диалогах он не касается философских вопросов, и его главное философское произведение – трактат «О не-сущем, или О природе» (περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως) – традиционно рассматривалось скорее как пародия на философский стиль и в качестве серьезного труда не воспринималось. А между тем это произведение имеет колоссальное значение именно для философии, поскольку в нем сохранились не только принципы и ходы философской аргументации в том виде, как она существовала до Платона и Аристотеля, но и подытоживаются и в законченном виде проблематизируются главные онтологические и эпистемические вопросы раннегреческой философии. Именно в отношении философских положений Горгия, высказанных в этом трактате, удобно, на мой взгляд, говорить о предшествующих философах со связанной проблематикой как о «дософистах».

Более того, сохранились две версии пересказа трактата. Один из них сделан представителем скептической школы Секстом Эмпириком в трактате «Против математиков» (*Adv. Math.* VII. 65–87, DK 82 B 3), другой принадлежит анонимному автору трактата «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии»,

³⁷ *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure* / Ed. by Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, Peter Stork. Leiden, Boston: Brill, 2013. 332 p. (Philosophia antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy. Vol. 134).

который некоторое время приписывался Аристотелю и в котором Горгию посвящены последние, пятая и шестая, главы, где рассматриваются его позиция и ее критика автором соответственно (*De Melisso Xenophane Gorgia V–VI* (далее *MXG*)). Сразу нужно отметить, что среди исследователей философии Горгия на западе именно это последнее изложение в настоящее время пользуется наибольшей популярностью, и именно эти две главы трактата, V–VI, на русский язык до сих пор не переводились.

Изданию трактата *De Melisso Xenophane Gorgia* посвящена значительная по объему книга Б. Кассен, где на более чем 600 страницах она предлагает свое видение этого текста³⁸. Книга состоит из двух разделов. Первый посвящен исходным принципам и методологическим установкам, из которых исходит сама автор перевода: возможности оценить *MXG* как доксографический текст; основному содержанию софистических философских дискуссий; филологическим трудностям, сопутствующим сопоставлению и прочтению сохранившихся вариантов греческих рукописей; сложностям философской интерпретации элейской традиции вообще, выраженной у Кассен в формуле «Если Парменид, то Горгий», которая демонстрирует указанную тотальную логическую последовательность философов – и элеатов вообще, и двух указанных в частности, вне зависимости от какой-либо интерпретации. Как резюмирует такое видение элейской философии Дж. Барнс³⁹, «монизм ведет к нигилизму, который отрицает монизм: монизм является самопроверяющим»⁴⁰. Второй раздел посвящен собственно изданию, переводу и комментарию трактата. Кассен буквально предложение за предложением, слово за словом разбирает, комментирует содержание и предлагает свое понимание трактата. В приложении, в частности, дается библиография, собственно греческий текст трактата и его перевод *en regard*. Нет сомнений, что Б. Кассен проделала значительную работу, поскольку изданий такого масштаба, посвященных *MXG*, научное сообщество еще не знало, но это не дало повод Дж. Барнсу также высоко оценить результат этой работы. Он прибегает к весьма едким метафорам в своей оценке: «ее книга – типичная лошадь из конюшни Боллака. Исследователи, не имеющие отношения к Лиллю (Лилльский университет, Франция. – *M.B.*), редко оглядываются на Боллаковых лошадов, хотя о них часто можно услышать, что они “хорошо тренированы”

³⁸ Cassin B. Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire. Presses universitaires de Lilies / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980.

³⁹ Джонатан Барнс (род. 1942) – известный современный британский исследователь античной философии, автор авторитетных работ по досократикам, скептицизму, аристотелизму; переводчик и издатель Аристотеля. Среди его работ – двухтомный труд «The Complete Works of Aristotle» (в 2-х тт., 1984; второе издание – 1995); «Presocratic Philosophers (The Arguments of the Philosophers)» (в 2-х тт., 1979; однотомное переиздание – 1982); «The Modes of Scepticism» (1985); «Aristotle» (1982) и мн. др.

⁴⁰ Barnes J. Review on: De Melisso Xenophane Gorgia. Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia by Parmenides; Barbara Cassin // The Classical Review. New Series. 1983. Vol. 33. No. 1. P. 66–67.

“основательно подготовлены”, “приятно выглядят”. Может быть. Но они не могут бегать... А что толку в лошади, которая никогда не покинет стартовой черты?» (р. 67). Не исключено, что оценка Барнса связана с расхождениями в континентальном и аналитическом подходах или с уже упоминавшимся различием между исторической и рациональной реконструкциями, но он убежден, что Лилльская школа и ее представители в своих интерпретациях исходят из заведомо ложных принципов и сами создают тексты, которые никогда не писались на греческом языке (р. 67). Разумеется, это только одна точка зрения, и издание Б. Кассен все еще ждет своих читателей, особенно российских.

Сложившаяся вокруг Горгия к первой половине XX в. ситуация начала кардинально меняться за последние полвека в связи с (инспирированным аналитическими штудиями, посвященными семантике глагола «быть») интересом к «быть» в греческом языке вообще и в работах античных философов в частности, явно или неявно обращавшихся к этой проблематике, а именно Парменида, Горгия, Платона и Аристотеля.

Первой ласточкой таких исследований стала одна из первых работ Дж. Керферда, посвященных софистике⁴¹. В этой довольно большой по объему статье, обращаясь к проблематике «не-сущего» у Горгия, Керферд подчеркивает, что трактат этого софиста не пользовался популярностью у исследователей в силу двух причин: высокой техничности трактата и отталкивающего для многих исследователей содержания, а также его признания пародией на философов и риторическим упражнением, что не позволяло рассматривать трактат всерьез (р. 3). Если же отнестись к этому тексту действительно серьезно, то возникают экстраординарные трудности в понимании как его языка, так и его содержания, что также не дает возможности дать однозначную и единственную интерпретацию. Сама статья посвящена преимущественно анализу первого, онтологического раздела трактата по тексту *MXG* (979a11–980a8) с некоторыми экскурсами в текст *Adv. Math.*

Содержательно суть этой статьи хорошо отразил Э. Скъяппа в своей работе, посвященной новым интерпретациям Горгия⁴², где он предпринял единственную на сегодняшний день попытку систематизации толкования горгиевского трактата. Как и в случае с парменидовской поэмой, интерпретацию трактата Горгия также можно представить с позиций, зависящих от негативного использования «быть» – экзистенциального, копулятивного, веридикального, смешанного и проч. И точно так же, как нет решения загадки семантики «быть» для Парменида, нет ее пока и для Горгия. Именно поэтому, прежде чем перейти к анализу собственно интерпретаций, Скъяппа составляет довольно подробное изложение того, что можно назвать стандартной

⁴¹ *Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not // Phronesis. 1955. Vol. 1. No. 1. P. 3–25.*

⁴² *Schiappa E. Interpreting Gorgias's 'Being' in "On Not-Being or On Nature" // Philosophy & Rhetoric. 1997. Vol. 30. No. 1. P. 13–30.*

интерпретацией поэмы Парменида и различных трактовок семантики «быть» в поэме (р. 18–22). Поскольку все три горгиевских аргумента прямо соотносятся с точкой зрения Парменида и его последователей (р. 33), то, как и в случае с Парменидом, все современные интерпретации Горгия исходят из семантики «быть» и в «О не-сущем» их можно разделить на две большие группы, имеющие дело с экзистенциальным и предикационным значением «быть» (р. 23).

Скьяппа предлагает к рассмотрению три экзистенциальных и одну предикационную интерпретацию. Самая старейшая и наиболее упрощенная среди экзистенциальных интерпретаций понимает Горгия как радикального нигилиста⁴³ (р. 23–24), утверждавшего, что «ничто не существует» (т. е. «ничего нет»). Эта интерпретация зачастую не предполагает каких-либо дополнительных шагов по реконструкции аргументов, привлечения исторического контекста и т. п., а напротив, исходит из буквального прочтения аннотации первого структурного аргумента. В силу очевидного противоречия с непосредственными чувственными восприятиями, подкрепленными уровнем здравого смысла, интерпретаторы делают предположение, что этот тезис не мог быть выдвинут «всерьез», и все доказательство следует признать «шуткой» или «пародией».

Более современные авторы, если и тяготеют к интерпретации радикального нигилизма, стараются делать поправку, что, конечно же, Горгий не стремился доказать, что вообще «ничего нет» (а иначе как объективно существующий и мыслящий Горгий, в этот самый момент доказывающий нечто, может доказать, что ни он сам, ни это нечто не существует?). Его задача заключалась в убеждении слушателей в том, что «ничто не существует *абсолютно*» или что «вещи-в-себе не существуют осмысленно» (р. 24). При всей значимости такого подхода они явно модернизируют позицию Горгия, делая существенный крен в кантовскую философию. Скьяппа предлагает отставить в сторону эту интерпретацию как непригодную (р. 24), и в этом с ним трудно не согласиться.

Следующие две экзистенциальные интерпретации учитывают контекст написания трактата и ставят его содержание в зависимость от элейского вопроса. Отправным пунктом для них является прочтение основного тезиса Парменида как пути чистого существования, который лежит за пределами понимания большинства, как говорит Элеец, смертных, предпочитающих мир становления и чувственного восприятия. В таком случае Горгий понимается как критик Парменида, а его трактат – отнюдь не нигилистические отрицание всякой реальности, открытой здравому смыслу, а опровержение парменидовского описания «чистого существования».

⁴³ Термин введен Блассом: *Blass F. Die attische Beredsamkeit. 2-d ed. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1887. (Sciappa E. Interpreting Gorgias's 'Being'... P. 23–24).* Отчасти эту интерпретацию, как мы видели, разделяет Б. Кассен (*Cassin B. Si Parmenide...*).

Парменид осуществляет такой поиск, при котором «что бы мы не искали (исследовали), оно существует и не может не существовать». Соответственно, задача Парменида может быть проблематизирована двояко:

* как *x*: «*что* бы мы ни искали», т. е. проблематизируется объект поиска;

** и как *E*: *x* (чем бы он ни был) существует и не может не существовать.

На этом и построены две следующие экзистенциальные интерпретации: интерпретация «чистого существования» направлена на решение вопроса об *E*, а интерпретация «объекта поиска» – на *x* (р. 24–25).

К предикационным прочтениям Горгия можно отнести вышеупомянутую статью Керферда⁴⁴. Он полагает, что Горгий сосредоточен не на обсуждении «существования» или «бытия и небытия», а на том, в какой мере глагол «быть» может быть применен к феноменальному без противоречивых результатов. Парменид, согласно некоторым интерпретациям (например, Г. Калоджеро⁴⁵), отрицал возможность использования негативных способов выражения, поскольку они приводят к противоречию. Согласно Керферду, Горгий нацелен на демонстрацию того, что и позитивный путь также ведет к противоречию. Прodelывая рассуждение по сходным с элеатами правилам, Горгий демонстрирует, что вполне возможно прийти к противоположным результатам. Его вывод, по мнению Керферда, следующий: нет такого способа, при котором глагол «быть» вообще может быть употреблен с субъектом без противоречия и, что немаловажно, этот же результат Керферд озвучивает и в своей итоговой работе, оставаясь на предикационных позициях⁴⁶. Такой вывод, полагает исследователь, может быть подкреплен примерами, иллюстрирующими, что последователи Горгия вообще отказались от использования глагола «быть» либо строго ограничивали его использование⁴⁷.

Такая попытка систематизации возможных интерпретаций полезна и необходима хотя бы потому, что позволяет поместить Горгия в актуальный контекст историко-философских исследований, рассмотреть его учение в связи с решением элейского вопроса и вполне может задать перспективные направления развития исследований Леонтинца, отбросив тупиковые и принципиально устаревшие.

Стоит обратить внимание на выпуск журнала «*Philosophy & Rhetoric*» (1997. Vol. 30, No. 1), в котором опубликована статья Э. Скьяппы, ввиду его значимости для исследований, посвященных трактату Горгия. Журнал предоставил площадку для публикации материалов обсуждения на круглом столе «Переводя Горгия: новые версии “О не-сущем”» («*Translating Gorgias: New Versions of ‘On Not-Being’*»), прошедшего в ноябре 1995 в рамках «81-й годовой встречи ассоциации речевой коммуникации» («81st Annual Meeting of the

⁴⁴ Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which is Not // *Phronesis*. I. 1955. P. 3–25

⁴⁵ Calogero G. Studi sull'eleatismo / Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Università di Roma. Roma: Tipografia del senato del dott. G. Bardi, 1932. 264 p.

⁴⁶ Kerferd G. B. *Sophistic Movement*. P. 96.

⁴⁷ Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which is Not... P. 25.

Speech Communication Association») в Сан-Антонио (Техас, США). Круглый стол был направлен на обсуждение подходов к переводу некоторых трудных мест в горгиевском трактате, и в нем, помимо Э. Скъяппы, приняли участие такие известные исследователи софистики, как М. Гагарин, Дж. Пулакос и др.⁴⁸ Помимо указанных материалов, в раздел «Круглый стол о Горгии» был включен новый перевод трактата из *Adv. Math.* I. 65–87 Секста Эмпирика, выполненный Б. МакКомиски⁴⁹, который хотя и не принимал непосредственного участия в обсуждении, но очень удачно вписался в его тематику (несмотря на то, что большая часть участников круглого стола вела речь о пересказе трактата в *MXG*).

Как уже было сказано, трактат Горгия не пользовался у исследователей значительной популярностью. В настоящее время ситуация не слишком изменилась и работ, посвященных анализу структуры и содержания трактата, характеру представленной в нем аргументации, по-прежнему мало. Кроме уже упомянутой статьи Керферда⁵⁰, в которой представлен фактически разбор содержания «онтологической» части трактата и его первого аргумента, можно отметить еще две статьи, посвященные двум оставшимся, «эпистемическим» разделам трактата, и второму и третьему аргументу соответственно. В статье Э. Скъяппы с соавтором⁵¹ разбирается второй аргумент Горгия, касающийся чувств, мышления и постигаемых ими объектов. Он представлен здесь как интертекстуальный аргумент, также дана его формальная структура. Такой аргумент может быть осмысленным только в контексте других рассуждений, в данном случае – элеатовских. Третий аргумент, связанный с ролью языка в познании и его функциями, разбирается в большой и обстоятельной статье известного исследователя досократической философии и Парменида А. Мурелатоса⁵².

По-прежнему повышенное внимание уделяется исследованию риторических аспектов творчества Горгия, и более значительные по объему работы монографического плана, написанные авторитетными в области софистики авторами⁵³, посвящены в большей мере именно этой тематике. Но к ним,

⁴⁸ *Gaines R. N.* Knowledge and Discourse in Gorgias's On the Non-Existent or *On Nature* (p. 1–12); *Davis J. B.* Translating Gorgias in [Aristotle] 980a10 (p. 31–37); *Gagarin M.* On the Not-Being of Gorgias's *On Not-Being (ONB)* (p. 38–40); *Poulakos J.* The Letter and the Spirit of the Text: Two Translations of Gorgias's *On Non-being or On Nature (MXG)* (p. 41–44).

⁴⁹ *McComiskey B.* Gorgias, On Non-Existence: Sextus Empiricus, Against the Logicians I. 65–87, Translated from the Greek Text in Hermann Diels's *Die Fragmente der Vorsokratiker* // *Philosophy & Rhetoric*. 1997. Vol. 30. No. 1. P. 45–49.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Schiappa E., Hoffman S.* Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, "Adv Math" 7.77–80 // *Philosophy & Rhetoric*. 1994. Vol. 27. No. 2. P. 156–161.

⁵² *Mourelatos A. P. D.* Gorgias on the Function of Language // *Philosophical Topics*. Vol. XV. No. 2. 1987. P. 135–170.

⁵³ *McComiskey B.* Gorgias and the New Sophistic Rhetoric. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002; *Consigny S.* Gorgias: Sophist and Artist. Studies in Rhetoric / Communication, Thomas W. Benson, series ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.

на мой взгляд, любопытнее будет обратиться в контексте дискуссий, развернувшихся вокруг современных исследований софистики.

1.5. Дискуссии вокруг софистики

То, что софистическое движение оказывается не столь простым для понимания явлением, подтверждается количеством и качеством весьма оживленных дискуссий различных направлений, которые развернулись вокруг софистики и методов ее реконструкции. Мы обозначим два направления в этой полемике, поскольку они могут оказаться весьма плодотворными для понимания современных путей развития истории античной философии в целом и софистики прежде всего.

Инициатором первой дискуссии стал Э. Скъяппа, когда в одной из своих статей⁵⁴ затронул вопрос о соотношении собственно софистики и ее современного направления – неософистической риторики⁵⁵. В полной мере она развернулась на страницах уже упоминавшегося журнала «*Philosophy & Rhetoric*» (1990) между Э. Скъяппой и Дж. Пулакосом. Содержание полемики, если не вдаваться в технические детали риторических исследований, далеко не ново, касается не только (не столько) софистических исследований и хорошо знакомо отечественному читателю. Э. Скъяппа⁵⁶ отмечает возросший интерес к софистике в последние несколько десятилетий, и опираясь на проведенную Р. Рорти дистинкцию между исторической и рациональной реконструкцией, высказывает опасение, что современные исследователи софистики не всегда отдают себе отчет в том, что же именно они делают, т. е. фактически не различают, какой именно подход используют, и это может повлечь за собой существенный отход от исторической правды, «как оно было» в своих исследованиях (р. 192–195)⁵⁷. Взгляд с позиций рациональной

⁵⁴ *Schiappa E. Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage? // Rhetoric Review. 1991. Vol. 10. No. 1. P. 5–18.*

⁵⁵ Появление крайне популярной сегодня неософистической риторики связывают с выходом в свет ряда работ Х. Перельмана, напр. *Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.* После 80-х гг. это направление получает сильный крен в социальную теорию, взаимодействуя с социальным конструктивизмом и эпистемической риторикой.

⁵⁶ *Schiappa E. Neo-Sophistic Rhetorical Criticism or the Historical Reconstruction of Sophistic Doctrines? // Philosophy & Rhetoric. 1990. Vol. 23. No. 3. P. 192–217.*

⁵⁷ Ричард Рорти (1931–2007) – американский философ, критик эпистемического фундаментализма. Напомним, что имеет в виду Р. Рорти под исторической и рациональной реконструкциями. Определяя историческую реконструкцию, он цитирует К. Скиннера: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или сделал», и тогда суть истории философии заключается в обнаружении «различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений». Рациональная реконструкция игнорирует «максиму Скиннера», рассматривая философа в «наших терминах», и он при этом неизбежно «должен будет основываться на такой посылке, которую он никогда даже не формулировал, имея дело с темой, которую он никогда не рассматривал. Посылка эта появляется как результат

реконструкции на софистические теории не привносит в их интерпретации никакого корректного содержания. Скъяппа на примере исследований учения Протагора показывает, что на протяжении XX в. в нем видели позитивиста, прагматиста, феноменолога, эмпирициста, утилитариста, субъективного и объективного релятивиста и, комментируя эту ситуацию, он приводит цитату: «если мы будем исследовать историю в соответствии с нашими вкусами, мы не увидим повсюду ничего, кроме себя самих» (р. 196). Исходя из этих оснований, Скъяппа призывает занять позиции исторической реконструкции и следовать предельно аккуратно за содержанием текстов, а не за тем, что мы вчитываем в них, исходя из наших предпочтений. При этом исследователь оговаривает, что он в целом не против рациональной реконструкции, но ему важно, чтобы эти подходы не смешивались. В целом же вся критическая мощь данной статьи обрушивается на Дж. Пулакосу, который, выступая с позиций неософистического риторического критицизма, отходит от исторической реконструкции в своем понимании античной риторики и позволяет себе множественные анахронизмы как в трактовке понятия «риторики», так и в переводе и интерпретации многих других античных терминов.

Ответ Дж. Пулакосу на критику высказан жестко, но не лишен оснований⁵⁸. Он полагает требуемую Скъяппой дихотомию подходов ложной. Суть его ответа в том, что историческая реконструкция должна отдавать приоритет фактам, а это, как он считает со ссылкой на Ницше, некий вид идолопоклонства (р. 219–220). Фактически Пулакос отказывается от внесения в античные исследования позитивистских эвиденциалистских требований, и у него есть для этого немалые основания, с чем согласится, вероятно, любой историк философии античности: чистыми фактами в данного рода исследованиях могут выступать только тексты, а их состояние зачастую таково, что с необходимостью требует привлечения иных свидетельств для их реконструкции и понимания, и даже в таком случае установить «как оно было» со всей точностью возможностей у нас уже нет. Но с другой стороны, и именно об этом ответная статья Скъяппы, стремление к достижению того, «как было на самом деле» и пессимистическая убежденность в том, что этого все равно не достичь, а значит лучше оперировать тем, что дано, т. е. современными нам мировоззренческими предпосылками, дадут в исследованиях принципиально разные результаты.

подсказки со стороны дружески расположенного рационального реконструктора» (*Porti P.* Историография философии: четыре жанра // *Джохадзе И. Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001. С. 179–182).

⁵⁸ *Poulakos J.* Interpreting Sophistical Rhetoric: A Response to Schiappa // *Philosophy & Rhetoric.* 1990. Vol. 23. No. 3. P. 218–228, и в свою очередь ответ на эту статью Э. Скъяппы: *Schiappa E.* History and Neo-Sophistic Criticism: A Reply to Poulakos // *Philosophy & Rhetoric.* 1990. Vol. 23. No. 4. P. 307–315.

Кстати говоря, Б. МакКомиски в уже упомянутой нами книге о Горгии⁵⁹ также включается в эту дискуссию, но не принимает сторону ни сторонников исторической реконструкции софистики, ни тех, кто стремится ее осовременить, включая классических постмодернистов, а занимает взвешенную позицию здравого смысла между теми и другими. Оглавление книги в полной мере отражает эту «двойственную» позицию автора. В целом книга посвящена не философии Горгия, а его риторике. Первая часть уделяет внимание исторической реконструкции, в ней МакКомиски подробно обсуждает Горгия как персонажа платоновского диалога «Горгий» и как создателя риторики. Вторая глава с говорящим названием «Неософистическое присвоение» последовательно и довольно подробно рассматривает трансформации, которые претерпевает софистика в неософистической риторической теории, в постмодернизме и мультикультурализме (каждому из направлений уделен свой параграф). В качестве приложения к книге имеется весьма полезная и полная библиография о софистической философии и риторике. Что касается интерпретации трактата «О не-сущем», ему МакКомиски уделяет не слишком много внимания, но противопоставляет его явную не-эссенциалистскую онтологию эссенциализму досократиков, а это в какой-то мере выводит нас на содержание второй дискуссии, прямо связанной с автором другой книги, посвященной Горгию, – С. Консиньи⁶⁰.

Что касается второго направления дискуссии, то здесь уместнее говорить скорее об иной трактовке все той же дилеммы двух подходов. Она принадлежит Консиньи, который обсуждает указанную дискуссию и замечает, что анализ эпистемических предпосылок, герменевтических стратегий и итоговых интерпретаций неософистических противников Скъяппы дает основания причислить их к антифундаменталистам. Но при этом претензия Скъяппы на более аккуратное и объективное историческое прочтение софистов также оказывается несостоятельной, поскольку «вместо этого он предлагает весьма пристрастную интерпретацию, которая пытается изобразить софистов как его собственных фундаменталистских предшественников»⁶¹. Эту же позицию занимают, по мнению Консиньи, и некоторые другие исследователи софистики, а именно E. Havelock, G. B. Kerferd, J. de Romilly, T. Cole (Ibid.). И та и другая сторона при таком прочтении оказывается приверженной рациональной реконструкции, а спор, по сути, сводится к тому, имеются ли какие-либо рациональные основания знания или нет. Фундаменталисты такие основания

⁵⁹ *McComiskey B. Gorgias and the New Sophistic Rhetoric. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002.*

⁶⁰ *Consigny S. Gorgias: Sophist and Artist. Studies in Rhetoric / Communication, Thomas W. Benson, series ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.*

⁶¹ *Consigny S. Edward Schiappa's Reading of the Sophists // Rhetoric Review. 1996. Vol. 14. No. 2. P. 253–269. P. 253. Вероятно, вопрос о фундаменталистском прочтении софистов в какой-то момент становится общим местом. За два года до указанной статьи вышла работа Walters F. D. Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought // Philosophy & Rhetoric. 1994. Vol. 27. No 2. P. 143–155.*

видят и полагают их независимыми ни от каких внешних обстоятельств (времени, человеческой природы и проч.), антифундаменталисты же, в силу неориторических установок, признающих, что область убедительного не является ни чисто рациональной, ни чисто иррациональной и что наше знание (или убеждение) в равной мере зависит как от эпидейктических, так и от аподиктических аргументов, отказываются от традиционных рациональных стандартов и понимают рациональность как «любую частную контингентную ситуацию, одобренную любым частным сообществом» (р. 254). Иными словами, у антифундаменталистов речь идет об «интерпретирующем сообществе» в противовес «объективной истине», а у фундаменталистов, в частности у Скъяппы, софисты трактуются как переходные фигуры от иррациональности к рациональности в греческой истории философии.

Что получается на первый взгляд при такой оценке? Так или иначе, мы стремились размежеваться с платоновской и аристотелевской трактовкой софистики, а по сути вернулись на исходные позиции. Антифундаменталисты, отказываясь от рациональных базовых оснований, подтверждают тем самым классический тезис о релятивизме софистов. Фундаменталисты, видя в софистах (Протагоре) переходные фигуры, наводящие мосты между мифологическим и философским сознанием, принимают тезис о них как о предшественниках более серьезных, настоящих (т. е. более рациональных) философов, что значительно снижает философскую ценность софистики.

Но так обстоит дело только на первый взгляд, потому что эвристическая ценность этой дискуссии, как мне кажется, гораздо шире простого указания на ангажированность позиции Скъяппы. Когда эпистемический фундаментализм признается исходной позицией интерпретаторов и субъектов их интерпретаций, необходимо ответить на вопрос, что же именно выступает в качестве исходных оснований. В частности, по мнению Ф. Уолтерса, софисты, как и их противники, признавали, что предельным основанием является Бытие, но Бытие может быть познано только через язык, т. е. в любом случае софистический дискурс подразумевает в качестве исходных предпосылок существование, реальность Бытия и рационального знания⁶². С этой концепцией можно спорить, она, на мой взгляд, сильно зависит от платоновского эссенциализма, и если стоять на позициях фундаменталистской трактовки дискуссии Консиньи, ни одна из сторон спора не согласилась бы с ней. По сути, спор фундаменталистов и антифундаменталистов, каким он видится глазами Консиньи, строится вокруг признания или непризнания рационального знания в качестве базового принципа. Но при этом, как ни удивительно, обе противоборствующие стороны так или иначе обсуждают рациональную или не-рациональную, субъективную или объективную природу *логоса*, и в таком случае можно говорить, что для обеих позиций базовым принципом софистической философии следует признать ни Бытие, ни рациональную

⁶² Walters F. D. *Gorgias as Philosopher of Being...* P. 144.

природу знания, а именно *логос*. И с этой точки зрения уже обе стороны оказываются занимающими фундаменталистские позиции, и они как минимум должны согласиться между собой в том, что исходным принципом оказывается сама присущая речи структура и наша способность воссоздавать и использовать (осознанно или нет) ее для выражения чего-либо, вне зависимости от того, выражается ли с помощью нее истина или что-то субъективное мнение (убеждения), эпидейктические или аподейктические средства используются, и наконец, вне зависимости от объекта высказывания – Бытие это или познание сущего. Именно с такой позиции, на мой взгляд, и раскрывается эвристический потенциал эпистемического фундаментализма в отношении независимых и оригинальных интерпретаций софистических учений, позволяющий избавиться от традиционных штампов.

В таком случае софисты уже не могут быть представлены как занимающие релятивистские позиции. Когда Протагор говорит, что по мнению *F* ветер холоден, а по мнению *G* ветер горяч, он не соглашается с каждым из них в их чувственных восприятиях. Напротив, он стремится показать, что это еще не делает ветер горячим или холодным, а саму истину – зависимой от этих восприятий и выраженной каждый раз на чем-то индивидуальном собственном языке. В любом случае общим для них остается понятие или пусть даже слово, «ветер», которое каждый использует в некотором универсальном смысле, понятном другому, и его обеспечивает *логос*. Горгий, поднимая дискурс о том, существует ли небытие, делает это не ради истины Бытия, а ради того, чтобы продемонстрировать, что *логос* не зависит от чувственного восприятия и не является одной из чувственных способностей, он также не зависит от ментальных способностей (ведь постижение осуществляется не посредством языка) и в той же мере от объектов существования, поскольку говорящий произносит слова, но не вещи. Горгий фиксирует проблему: в какой-то из моментов речевой деятельности осуществляется переход от синтаксиса к семантике и *vice versa*, и у нас нет ответа, что именно и как происходит в этот момент. Но при этом и очевидна роль *логоса* как объективного, независимого от нас посредника (коль скоро у нас нет надежного объяснения происходящему) между объектами, их восприятием и постижением. Если мы фиксируем проблемное поле софистики подобным образом, оно оказывается в полной мере отвлеченным и независимым от платоновско-аристотелевского эссенциализма.

§ 2. Софистическая образовательная модель: принципы организации обучения у софистов

2.1. Значение термина «софист»

Названия древнегреческих философских школ и их представителей, как правило, возникали вместе или сразу после возникновения самой школы,

чаще всего использовались неологизмы, которые оформлялись на основании имени основателя школы (пифагорейская, эпикурейская), города или конкретного места, где собирались ее представители (элейская, мегарская, стоическая школы, Академия, Ликей), или на основании какой-либо существенной отличительной ее черты (перипатетики, скептики / зететики). О том, что софистика не является школой, говорит уже ее название. Термин «софист» (σοφιστής) не изобретался специально для обозначения конкретного явления в интеллектуальной жизни Греции V – IV вв. до н. э., но напротив, слово, бывшее в ходу с самых ранних времен истории Греции и происходящее от греческих слов σοφός, «опытный, искусный, мудрый» и σοφία, «мастерство, искусство, мудрость», стало применяться также и для обозначения этого нового явления, сохранив прямые коннотации с обоими исходными понятиями. Прежде всего, и σοφός, и σοφία подразумевали главным образом навык в каком-либо специфическом ремесле: возница, рулевой, авгур, скульптор – каждый из них мудрец в своем роде занятий. Можно обнаружить и важное уточнение смыслов этих слов у Еврипида (Eur. Bacch. 395): когда человек противопоставляет себя богам или выступает против них, его *sophia* не есть *sophon*, – он умный, но не мудрый. Постепенно и глагол σοφίζομαι, «приобретать знания», «практиковать мудрость», помимо обычного своего значения, также получает параллельное развитие таких значений, как «обманывать» и «хитрить», «мудрствовать» (или по-русски лучше сказать «мудрствовать лукаво»), эти значения также войдут в объем понятия «софист».

Дж. Керферд, в попытке классифицировать ранние использования слова σοφιστής («знаток», «сведущий человек», «софист») в зависимости от практики тех лиц, к которым оно применялось, приводит с соответствующими ссылками на источники следующий список: (а) поэты, включая Гомера и Гесиода; (б) музыканты и рапсоды; (в) предсказатели и провидцы; (г) семеро мудрецов и сходные с ними мужи из более ранних традиций; (д) досократические философы; (е) изобретатели или первооткрыватели, нередко использующие мистические силы⁶³.

Часто говорят о том, что в истории философии термин «софист» претерпевает определенную эволюцию, но последовательность, которая иллюстрирует этот процесс – «от (1) навыка в конкретном мастерстве, особенно ремесле, через (2) рассудительность или мудрость в общих вопросах, особенно практическую и политическую мудрость, к (3) научной, теоретической или философской мудрости» – по словам Керферда, искусственная и неисторичная, восходит к попыткам Аристотеля схематизировать свое видение истории мысли⁶⁴.

Итак, обычное использование греками V в. до н. э. термина σοφιστής сводилось к обозначению многих «мудрых мужей» древности, и он охватывал

⁶³ Kerferd G. B. The first Greek sophists // The Classical Review. 1950. Vol. 64. No. 1. P. 8–10.

⁶⁴ Kerferd G. B. Sophistic Movement... P. 24.

очень широкий класс людей. Это могли быть представители частных профессий, отличительной чертой которых было странствование из города в город и которые, вероятно, могли в обмен за определенную плату не только демонстрировать свое искусство, но и давать разъяснения или даже читать лекции о своем предмете, хотя в целом такая практика не была характерна для цеховой культуры. Помимо ремесленников и мастеровых (строителей, архитекторов, скульпторов и проч.) это могли быть поэты, такие как Гомер, Гесиод или Ксенофан, музыканты, рапсоды, люди, сведущие в искусствах, предсказаниях, гаданиях, представители традиции Семи мудрецов, ранние философы⁶⁵. Этот термин мог быть даже применен к таким фигурам, как Прометей, с которыми, возможно, связано ключевое для софистики значение слова σοφιστής – делающий людей мудрыми или опытными. Именно в контексте этого оттенка значения и расходятся понятия σοφιστής и σοφός, причем первое начинает обозначать не просто человека, обладающего какой-либо мудростью, но человека, способного эту мудрость преподавать, т. е. «учителя мудрости», на что, кстати, указывает и частое применение этого термина к поэтам, чья роль в полисе главным образом сводилась именно к наставлению граждан в разного рода моральных и вообще житейских практиках, а не их развлечению.

Афиняне, как впрочем и жители многих других полисов, с подозрением относились к интеллектуалам и вообще ученым мужам и характеризовали σοφισταί (мудрецов) посредством прилагательного δεινός (страшный, ужасный, грозный), образованного от δεινότης (мощь, власть, страшная сила), позаимствовав этот эпитет у таких явлений, как оружие, водовороты, львы, молнии и проч.⁶⁶ В народном словоупотреблении значения σοφός и δεινός смешиваются: египтяне устрашающи в искусстве военной хитрости, Прометей – в искусстве избегать трудностей, хороший возница – в умении управлять колесницей, софист же устрашающ в своем искусстве овладевать умами людей и передавать свое знание, он «ужасно умный».

Иными словами, σοφιστής – это отглагольное существительное, обозначающее деятеля, и деятельность софистов состояла в том, чтобы сделать других настолько же искусными и опытными в практиковании мудрости.

Как же лучше охарактеризовать такое явление как софистика? Дж. Керферд полагает, что его удобно назвать «софистическим движением», и этот термин действительно удобен по разным причинам.

Прежде всего, он подчеркивает единство процесса во всем греческом мире. Затем термин указывает на мобильность участников как на суть этого процесса. Как показывает Дж. Керферд, софисты были исключительно мобильны. Отдельные представители, будучи по своему происхождению из разных полисов греческого мира, путешествовали по всей ойкумене, обучали

⁶⁵ Kerferd G. B. *Sophistic Movement*. P. 24.

⁶⁶ Guthrie W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Volume III. Part I. The World of the Sophists. Cambridge University Press, 1969. P. 32.

и читали лекции всюду, куда бы они ни приезжали. Так, Горгий учил своих учеников в Аргосе, в другое время – в Фессалии, также приезжал в Афины. Антифон, сам родом из Афин, по свидетельствам создал в Коринфе что-то вроде консультационного бюро для граждан, где предлагал своего рода психологическую помощь тем, кто в ней нуждался. Практически каждый второй софист, о котором у нас сохранились хоть какие-то сведения, большую часть своего времени провел в разъездах.

Тем не менее термин «софистическое движение», как замечает Керферд, может быть встречен с некоторой долей критики, поскольку предполагает, что, будучи *движением*, оно должно быть кем-то организовано, но это не совсем так: это не социальная организация, а образец или тип мышления в период с 460 до 380 г. до н. э., являющийся продуктом деятельности в первую очередь отдельных софистов, а не какой-либо партии, организации, школы и т. п.⁶⁷ История сохранила имена 26 участников этого движения, и в идеале история философии должна включать рассмотрение каждого из них в отдельности, наряду с обсуждением того, как каждый отреагировал или ответил на мысль своих предшественников и современников. Но в отсутствие хорошо сохранившихся работ отдельных софистов мы просто не имеем достаточно сведений для реконструкции этих положений, а на основании нескольких высказываний каждого из них сделать это практически невозможно. Но в тех случаях, когда у нас действительно есть развернутые свидетельства о взглядах некоторых софистов, становится ясно, что эти мнения разделяются и другими представителями этого движения в данный период. Соответственно, важной историко-философской задачей в отношении софистов является установление того, каковы были на ранней стадии этого движения отличительные доктрины, методы обучения и аргументы, ставшие специфическими чертами движения в целом.

Итак, ясно, что в греческом мире V-го в. до н. э. имелся спрос на предоставление определенных услуг, связанных с повышением образования, полученного в традиционных полисных гимназиях, и этот спрос удовлетворялся как минимум отчасти с развитием софистического движения. Ниже мы рассмотрим, чему же учили софисты.

2.2. Как и чему учили софисты

Все, кто говорит о преподавательской деятельности софистов, обращают внимание на две характерные черты, присущие любому представителю этого движения: 1) претензия на профессионализм, т. е. подготовленность к соответствующему ремеслу или роду деятельности таким образом, что имеющиеся навыки могут быть в полной мере переданы другому, и 2) навыки эти

⁶⁷ Kerferd G. B. The sophists // From the Beginning to Plato. Routledge History of Philosophy. Vol. I. Routledge, 1997. P. 226.

настолько исключительны, а профессионализм настолько высок, что это оправдывает взимание платы за обучение.

Профессионализм софистов.

Мы уже видели, что само использование слова σοφιστής подразумевает мудреца, досконально владеющего каким-либо умением или ремеслом и возможностью передать его другому. Профессионализм софистов заключался в первую очередь в педагогической практике воспитания гражданина и государственного деятеля. Ситуация сразу оказывается парадоксальной: нередко софисты покидали родной полис и проводили жизнь в разъездах, тем самым теряли гражданские права и знали о том, что такое быть гражданином точно не в прикладном аспекте. То же самое касается и управления полисом. Из софистов, непосредственно занимавшихся государственной деятельностью, можно назвать разве что Крития, члена афинской Тирании тридцати, но общее мнение среди греков о его успехах как на поприще софистики, так и государственного управления крайне негативно, и положительно отзываясь о Критии только его внучатый племянник Платон. Косвенно к государственному управлению можно причислить и Горгия на основании его участия в Леонтийском посольстве, но сведения эти крайне скудны.

Фактически софисты – наследники более ранней традиции образования или обучения, практиковавшейся поэтами, задача которых – учить нравственности, гражданским обязанностям, личной добродетели в зависимости от социальной роли и общественного положения. Этой традиции софисты стремились следовать даже в мелочах: поэты и рапсоды нередко облачались на выступлениях в специальные одеяния, выделявшие их из толпы, иногда – царственного пурпурного цвета. Также поступали и Гиппий с Горгием, облачаясь в такие одежды, чтобы выделиться из толпы или продемонстрировать свои искусства (DK 82 A9; *Hipp. Min.* 368 c).

Первым профессиональным софистом можно назвать Протагора, но Платон говорит и о «многих других», кто занимался той же деятельностью до него и наряду с ним (*Meno* 91 e–92a). Сам же Протагор (если верить Платону) характеризует свои занятия следующим образом (*Prot.* 316d ff.):

« – Ты правильно делаешь, Сократ, что соблюдаешь осторожность, говоря со мной об этом, – сказал Протагор. – Чужеземцу, который, приезжая в большие города, убеждает там лучших из юношей, чтобы они, забросив всех – и родных и чужих, и старших и младших, – проводили время с ним, чтобы благодаря этому стать лучше, нужно быть осторожным в таком деле, потому что из-за этого возникает немало зависти, неприязни и всяких наветов.

Хотя я и утверждаю, что софистическое искусство очень древнее, однако мужи, владевшие им в стародавние времена, опасаясь враждебности, которую оно вызывало, всячески скрывали его: одним служила прикрытием поэзия, как Гомеру, Гесиоду и Симониду, другим – таинства и прорицания, как ученикам Орфея и Мусея, а некоторым, я знаю, даже гимнастика, как, например, Икку тарентинцу и одному из первых

софистов нашего времени, селимбрийцу Геродику, уроженцу Мегар; музыку же сделал прикрытием ваш Агафокл, великий софист, и Пифоклид Кеосский, и многие другие. Все они, как я говорю, опасаясь зависти, прикрывались этими искусствами.

(317) Я же со всеми ними в этом не схож, ибо думаю, что они вовсе не достигли желаемой цели и не укрылись от тех, кто имеет в городах власть, а только от них и применяются эти прикрытия. Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает, и что те затынут, тому и подпевает. А пускаться в бегство, не имея сил убежать, – это значит только изобличить самого себя: глупо даже пытаться, у людей это непременно вызовет еще большую неприязнь, так как они подумают, что такой человек помимо всего еще и коварен.

Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем заператься. Я принял еще и другие предосторожности, так что – в добрый час молвить! – хоть я и признаю себя софистом, ничего ужасного со мной не случилось. А занимаюсь я этим делом уже много лет, да и всех-то моих лет уже очень много: нет ни одного из вас, кому я по возрасту не годился бы в отцы»⁶⁸.

Итак, судя по всему, исходная задача софистов заключалась в воспитании добродетельного гражданина, но они владели этим знанием, в отличие от ремесленников, не в практическом, а в теоретическом аспекте. Обучая, они передавали не столько личное умение быть гражданином и руководить полисом, сколько знания и представления о том, как это должно быть.

Плата за обучение.

Упоминания о том, что софисты брали плату за обучение, нередки. Об этом пишут Платон, Ксенофон, Исократ, Аристотель, хотя Исократ в «Антидосисе» настаивает, что «все люди знают, что софист пожинает свою наилучшую и величайшую награду, когда его ученики становятся мудрыми и уважаемыми и высоко ценятся своими согражданами, поскольку такого сорта ученики побуждают других наслаждаться обучением у него, тогда как развращенные отталкивают даже тех, кто прежде стремился у него учиться» (XV. 219–220).

Многие свидетельства сходятся на том, что софистика приносила исключительный доход, но насколько они правдивы, сказать трудно. Платон в *Мено* 91d упоминает, что Протагор получил больше, чем Фидий вместе с другими десятью скульпторами. И снова Исократ говорит нечто противоположное (XV. 155–156): «никто из так называемых софистов не скопил большого количества денег, но некоторые из них жили в бедности, другие же очень умеренно». Даже Горгий, который не имел семьи и детей, не платил нигде налогов и посвятил всю свою жизнь зарабатыванию денег, оставил после своей смерти только 1000 статиров (Ibid.), т. е. около 20000 драхм (~ 200 мин). Для

⁶⁸ Здесь и далее по тексту диалоги Платона цитируются по изданию: *Платон. Собрание сочинений* в 4 т.: Т. I. М.: Мысль, 1990.

сравнения, средняя оплата труда ремесленника составляла одну драхму в день (3–4 мины⁶⁹ в год). С другой стороны, известно также, что Горгию на его доходы была поставлена статуя из чистого золота. Как бы то ни было, но Филострат в «Жизни софистов» пишет, что Горгий «взимал плату с каждого из учеников в размере 100 мин» (82 [76] A 2 DK).

Дж. Керферд предпринял попытку систематизировать свидетельства о доходах софистов и пришел к выводу, что плата за обучение была сильно дифференцирована. Известные софисты могли сразу брать высокую плату, но были и такие, которые назначали низкую цену, при этом старались привлечь как можно больше учеников. Также варьировался и срок обучения. Софисты могли читать как высокооплачиваемые публичные лекции, так и вести довольно продолжительный – от трех до пяти лет – курс обучения. В среднем цена за одну лекцию могла составлять от полмины (как у Продика) до трех–четырёх мин. Цена за курс обучения (или лекцию) действительно могла варьировать, но известный анекдот о корыстолюбии софистов и о том, что если софисту заплатить много, он преподаст знания хорошо, а если мало – то никуда не годно, скорее всего, не имеет под собой реальных оснований. Вероятно, он основан на рассказе Сократа о том, как он состоял в обучении у Продика за одну драхму, и в результате ничего не узнал. В свойственной ему едкой и ироничной манере Сократ замечает:

«Так вот, оказывается, и об именах немалая есть наука. Конечно, если бы я успел прослушать у Продика пятидесятидрахмовый урок, после чего, по его словам, можно и самому стать учителем, ничто не помешало бы тебе тотчас досконально узнать всю истину о правильности имен. Да вот такого-то урока я не слышал, а прослушал всего лишь драхмовый» (*Crat.* 38 b).

Керферд считает, что упоминания об оплате в 100 мин за обучение (например, у Протагора) слишком завышены: такую сумму могли принести разве что крупные группы студентов в течение продолжительного срока обучения⁷⁰.

Кого учили софисты.

Чтобы понять, какую роль играли софисты в системе образования в греческом обществе, нужно иметь в виду, каковы были вообще принципы обучения детей и молодежи, и мы поговорим о них на примере Афин времен демократии Перикла (собственно, тот самый период, когда софистика выходит на историческую сцену), взяв их в качестве образца образовательной программы. В первую очередь практически во всех греческих полисах этого периода в связи с процветанием демократии, когда высокие государственные посты

⁶⁹ Мина – мера веса в Древней Греции и на Ближнем Востоке. В классический период в Греции одна мина составляла около 425–436 гр. серебра. Драхма – древнегреческая денежная единица, но также могла служить и мерой веса, поскольку первоначально представляла собой слиток серебра весом в 1/60 мины. В период, о котором идет речь, 1 мина = 100 драхм.

⁷⁰ Kerferd G. Sophistic Movement. P. 27–28.

занимали люди, наилучшим образом соответствовавшие выполнению определенных функций, самая значимая из которых – умение говорить и выступать публично, возникает общественный запрос на подготовку людей с такого рода умениями. Соответственно вклад, который внесли софисты в образование, – это отнюдь не программа по изменению всей образовательной системы Древней Греции, какую мы можем встретить в «Государстве» Платона. Это своего рода дорогой продукт, «штучный товар» на рынке образования, и в нем могут быть заинтересованы только те лица, которые готовят себя к публичной государственной или политической карьере, и очевидно, что такое умение не требует массового обучения. Именно поэтому софистическая образовательная программа может быть рассмотрена в контексте своего рода двухуровневой системы, где обучение у софистов является селективной, элитарной системой образования, выполняющей роль своего рода второй ступени по отношению к базовому образованию, или в более привычных нам терминах, играет роль высшего образования по отношению к среднему, школьному.

В любом случае обучение у софиста подразумевало развитие навыков, полученных в гимназиях, и более глубокое изучение таких стандартных предметов, как письмо и чтение (γραμματική), искусство и культура (μουσική), счет или арифметика (λογιστική) и гимнастика (γυμναστική)⁷¹. Обучение в гимназии обычного завершалось к тому моменту, когда мальчик, παῖς (от 7 до 14 лет), переходил в следующую возрастную группу, становясь юношей, μετρίκιον (от 14 до 20 лет). Этот возраст уже подразумевал выбор будущей карьеры, и соответственно, если она граничила со сферой политики, законов или собственно софистики (некоторые хотели видеть себя в рядах профессиональных софистов, ср. Платон. *Prot.* 312a–b; *Crat.* 38 b), то обойтись в этих видах деятельности без обучения у софистов было невозможно: политик или юрист, стоящий перед врагами или согражданами и не владеющий искусством слова – это все равно, что воин без оружия на поле битвы.

Что касается тех, кому передавались навыки и кого учили софисты, то можно выделить два типа учеников. В первую очередь это молодые люди из состоятельных или аристократических семейств, которых следовало подготовить к карьере государственного деятеля. Заканчивая свое «школьное» обучение к 14–15 годам, юноши могли рассматривать обучение у софистов как свое дальнейшее образование, что делало их более конкурентоспособными в борьбе за государственные посты⁷². Другая группа обучающихся – это те, кто учился софистике как своему будущему роду деятельности, чтобы само впоследствии стать софистом. Одного из таких учеников Протагора,

⁷¹ Kerferd G. B. *Sophistic Movement*. P. 17.

⁷² Kerferd G. B. *The sophists // From the Beginning to Plato*. Routledge History of Philosophy. P. 226.

Антимера мендейца, Платон упоминает как «обучавшегося, чтобы стать софистом по ремеслу» (*Prot.* 315a).

Были и другие, – трудно их назвать учениками в полном смысле этого слова, скорее это поклонники, «фанаты», следовавшие за софистами, куда бы те ни направлялись; как пишет Платон о Протагоре, они были «из тех, кого Протагор увлекает за собою из каждого города, где бы он ни бывал, завораживая их своим голосом, подобно Орфею, а они идут на его голос, завороченные» (*Ibid.*).

Организация и методы обучения.

Поскольку профессионализм софистов заключался прежде всего в обучении, то следует рассмотреть, как оно было организовано. Дж. Керферд предлагает выделять три вполне стандартных для сегодняшней образовательной практики аспекта в рассмотрении принципов обучения у софистов: (1) вопросы его организации; (2) методы обучения; (3) учебный план⁷³.

Процесс обучения у софистов осуществлялся разными способами. Прежде всего, организовывались небольшие лекционные циклы или семинары с целью преподавания основных моментов софистического (или ораторского) ремесла и открытые публичные лекции или выступления с целью демонстрации этого искусства (*ἐπίδειξις, epideixis*). В частности, примером использования этих двух «образовательных технологий» софистов может служить упоминание у Платона деятельности, которую разворачивали Горгий и Продик по прибытии в Афины (*Hipp. Maj.* 282b–d):

«Горгий, леонтинский софист, прибыл сюда со своей родины в общественном порядке, как посол и как человек, наиболее способный из всех леонтинян к общественной деятельности; он и в Народном собрании оказался отличным оратором, и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, заработал и собрал с нашего города большие деньги. Если угодно, то и наш приятель, известный Продик, часто и раньше приезжал сюда по общественным делам, а в последний раз, недавно, приехав с Кеоса по такого же рода делам, очень отличился своей речью в Совете, да и частным образом, выступая с показательными речами и занимаясь с молодыми людьми, получил удивительно много денег».

Практика публичных показательных лекций, *epideixis*, также осуществлялась во время каких-либо крупных событий, таких как Панэллинские игры в Олимпии, Дельфах, Коринфе. Они носили характер агонов, состязаний, нередко с вручением призов, как это происходило на состязаниях атлетов, поэтов или музыкантов. Соревновательность, коль скоро вообще агональный элемент присущ греческой культуре, становится также и одной из отличительных черт софистики. Такие же выступления могли организовываться и в менее помпезном варианте по более прозаическим случаям, например,

⁷³ Kerferd G. B. *Sophistic Movement*. P. 28.

если софист приезжал в Афины, то проводились его выступления в театре, гимнасии или других публичных местах, частных школах. Таковым было выступление Продика в Ликее (еще до того, как это место облюбовал для своих уроков Аристотель), Гиппия в школе Филострата, Горгия в одном из гимнасиев⁷⁴. Такие выступления могли быть организованы в частных домах, если хозяева были достаточно терпеливы и любезны. *Epideixis* предполагал личное выступление софиста, иногда на заранее заданную тему, и последующие ответы на вопросы публики по его окончании (именно такую схему работы первым предложил Горгий).

Вероятно, софисты могли прочитывать заранее подготовленные лекции, назначенные на конкретное время, и использовать написанный текст. Для слушателей они служили образцами искусства красноречия и подражания. Таковыми можно считать «Похвалу Елене» или «Защиту Паламеда» Горгия – своего рода образцы риторических упражнений на мифологические темы, «превосходно составленную» троянскую речь Гиппия, посвященную вопросу о прекрасных занятиях, которым должен предаваться молодой человек. Кроме того, Горгий, Гиппий и Протагор практиковали жанры произнесения длинных и сложных речей и технику вопросов и ответов (близкую сократовскому *эленхусу*).

Еще одной формой публичных лекций, носивших более практический характер, была введенная Протагором практика «состязания в споре» или «словесной битвы» (*λόγων ἀγῶνας*) (*DL IX. 52; Prot. 335 a*), которая положила начало так называемым «эристическим спорам» или публичным дебатам соревнующихся ораторов, и не исключено, что речи, из которых составлены ранние диалоги Платона, отражают именно эту практику. Но, вероятно, такие состязания софистов проходили только время от времени и едва ли были обычной и значимой частью их деятельности. Хотя их польза очевидна для отработки тех навыков, которые софист преподавал.

Основная часть обучения у софистов проходила, конечно, не во время публичных выступлений или дебатов, это были занятия малыми группами и выступления в частных домах, как например, в доме Каллия, подходило для этого наилучшим образом: такие заседания подразумевали ограниченное число слушателей, на которые, помимо хозяев и немногих специально

⁷⁴ В Афинах было три гимнасии: Академия, Ликей и Киносарг, где собирались преимущественно молодые люди для занятий атлетикой и проведения интеллектуального досуга. Зачастую в гимнасии допускались только граждане полиса, но в Киносарге могли заниматься также люди, не имеющие афинских гражданских прав. При каждом из них была со временем организована философская школа – Платоном, Аристотелем и Антисфеном. Последняя более известна как киническая. Функционировали они не в том смысле, как мы понимаем «школу» сегодня – как образовательное учреждение, где коллектив педагогов дает уроки юным ученикам. Греческое слово *σχολή* означает, прежде всего, «досуг, свободное время, ученая беседа (как способ проведения досуга)» и хорошо отражает систему организации первых философских школ: собрание единомышленников, обсуждающих общие темы.

приглашенных гостей, собирались также ученики или слушатели, и с ними преподаватель обсуждал различные темы и отвечал на вопросы.

Показательны в отношении понимания методов обучения три сохранившихся «Тетралогии» Антифона, которые он, вероятнее всего, использовал в обучении. Это уже не столько демонстрация искусства, сколько практическое ознакомление с теми сложностями, которые могут встретиться обучаемому непосредственно в будущей работе, в первую очередь в судебной практике. Все сохранившиеся тетралогии имеют отношение к убийству, поэтому их называют «речи об убийстве» (λόγοι φονικῶν). В каждую входит четыре речи об одном предмете слушания: речь обвинителя, ответная речь защитника и вторая речь от каждой стороны. Они моделируют судебные дела об убийстве (φονικῶν δίκαι): 1) обвинения в убийстве без указания виновного; 2) обвинения в неумышленном убийстве; 3) обвинения в убийстве в целях защиты собственной жизни. В задачу слушателей, вероятно, входило изучение (или даже заучивание) этих речей и создание по их образцу собственных вариантов выстраивания защиты и обвинения.

Имеется любопытное свидетельство Цицерона о принципах преподавания у софистов, восходящее, вероятно, к аристотелевскому собранию руководств по риторике, «Τεχνὸν Συναγωγῆς»⁷⁵:

«12. (45) ...по словам Аристотеля, сицилийцы Корак и Тисий (а сицилийцы – народ изобретательный и опытный в спорах) впервые составили теорию и правила судебного красноречия именно тогда, когда из Сицилии были изгнаны тираны, и в судах после долгого перерыва возобновились частные процессы. А до этого никто обычно не пользовался ни методом, ни теорией и лишь старались излагать дело точно и по порядку. Рассуждения на самые знаменитые темы, которые теперь называются “общими местами”, впервые составил и написал Протагор; (47) то же самое сделал и Горгий, сочинив похвалу и порицание на одни и те же предметы, так как главным в ораторе он считал умение возвысить любую вещь похвалой и вновь низвергнуть порицанием. Несколько подобных произведений написал и Антифонт Рамнунтский – тот самый, который, по надежному свидетельству Фукидида, всех на свете превзошел, защищая себя в суде по уголовному делу. (48) Лисий тоже сперва заявлял, что преподает теорию красноречия; но когда он увидел, что Феодор Византийский в теории искусен, а в речах бесцветен, то отверг теорию и стал попросту сочинять речи для подзащитных. Исократ же, напротив, сначала отрицал существование теории и писал речи для подзащитных, чтобы те их произносили в суде; но так как его самого часто привлекали к суду будто бы за нарушение закона, запрещающего обманывать суд, то он перестал писать речи для других и целиком обратился к составлению теоретических руководств. 13. (49) Таким-то образом

⁷⁵ Об аристотелевских руководствах см.: *Chroust A.-H. Aristotle's earliest. «Course of lectures on rhetoric» // L'antiquité classique. 1964. Т. 33. Fasc. 1. P. 58–72.*

и появились ораторы в Греции, и таковы были там источники красноречия ...»⁷⁶.

Если имелись ученики и существовали методики преподавания, то логично будет предположить, что могли существовать и учебные пособия, по которым шло обучение, такие как «Тетралогии» Антифона и определенные дисциплины, которым обучались у софистов.

Часто считают, что софистов ничего не объединяло: ни стиль мышления, ни род занятий (хотя все они – профессиональные учителя), ни принципы нравственного поведения, ни скептицизм, но по мнению У. Гатри, это явное преувеличение⁷⁷. Однако даже если и попробовать стоять на этой позиции, то как минимум одна точка зрения окажется средоточием всего софистического движения: интерес к *логосу* и связанному с ним ораторскому искусству, что впоследствии приведет к возникновению отдельной дисциплины, риторики. Именно красноречие было необходимым элементом, ключом к успешной карьере в Афинах V в., и искусство владения словом практиковалось и преподавалось всеми софистами без исключения. Они активно применяли это искусство сами (и не только на показательных выступлениях, но и в судах, защищая и других, и нередко себя), обучали ему в частном порядке, а также писали и распространяли письменные руководства, *τέχναί*, посвященные искусству красноречия, *ἢ περὶ τοὺς λόγους τέχνη*, как называет его Платон или *τέχνη τῶν λόγων*, по Аристотелю, в которых были представлены как риторические аргументы, так и общие указания по языковым нормам и корректному употреблению языка в целом⁷⁸.

Помимо этого, каждый из «учителей мудрости» обладал своей собственной специализацией. В действительности интересы софистов и следовательно предметы, которым они учили, были многочисленны. Обычное школьное образование предполагало, как мы сказали, обучение гимнастике, музыке, счету, геометрии, письму, чтению и литературе (с акцентом на знание Гомера, Гесиода и всех тех поэтов, кто учил нравственной мудрости), и обучение у софистов не слишком отличалось от него. Другое дело, что практически те же предметы изучались глубже и тщательнее, а также каждый из учителей предлагал сосредоточение на какой-то конкретной области знания: красноречии, политике и проч. Будучи наследниками искусства поэзии, многие софисты включали в свой курс обучения искусству речи не только истолкование

⁷⁶ Цицерон. Брут или о знаменитых ораторах // Три трактата об ораторском искусстве / Под редакцией М. Л. Гаспарова. Москва: Издательство «Наука», 1972.

⁷⁷ Guthrie W. K. C. The Sophists. P. 44, со ссылкой на Gomperz.

⁷⁸ Руководства и «книги, написанные об искусстве речи» неоднократно упоминает Платон (*Phaedr.* 266 d, 271 c; *Soph.* 232d («все то, что по поводу всех искусств, а также и каждого из них в отдельности должен возражать сам мастер, обнародовано для каждого желающего этому научиться в письменном виде»)) и во многих других диалогах; Исократ (XIII. 19); имеются также более поздние свидетельства (Диоген Лаэртский и др.).

поэтических произведений, но и их критическое рассмотрение. Этот момент хорошо засвидетельствован для Протагора, Гиппия и Антисфена.

Вместе с тем, например, Гиппий гордился своей разносторонностью и *полиматией*, учил математике, музыке, астрономии (которую Протагор, в свою очередь, исключил из собственного образовательного курса в силу бесполезности с точки зрения практической жизни). Он также претендовал на знание многих ремесел и высоко ценил разработанную им свою собственную систему мнемонических упражнений. «Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, – похваляется он перед Сократом, – и я их тотчас же запоминаю» (*Hipp. Maj.* 285e). Вот как описывает Платон устами Сократа многочисленные умения Гиппия:

«Ты говорил, что, когда однажды прибыл в Олимпию, все твое тело было украшено изделиями твоих собственных рук, и прежде всего начал ты с перстня, сказав, что это вещь твоей работы, поскольку ты владеешь искусством резьбы по камню; и другая печатка оказалась твоим изделием, а также скребок и флакончик для масла – будто ты сработал их сам; потом ты сказал, что свои сандалии на ремнях ты собственноручно вырезал из кожи, а также скроил свой плащ и короткий хитон. Но что уж всем показалось весьма необычным и знаком высокой мудрости, так это твое заявление, будто ты сам сплел свой пояс для хитона, хотя такие пояса обычно носят богатые персы. Вдобавок ты заявил, что принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много нестихотворных, на разнообразный лад сочиненных речей. И по части тех искусств, о которых я только что говорил, ты явился превосходящим всех остальных своим знанием, да и самым искусным в науке о ритмах и гармониях, а также в правописании; и то же самое во многих других искусствах, насколько могу я припомнить... Да! Я совсем было позабыл о твоей преискусной памяти: ты ведь считаешь себя в этом самым блистательным из людей» (*Hipp. Min.* 268 c–e).

Многие софисты своего времени, очевидно, были ориентированы на развитие и преподавание риторики, политической сферы знания, понимание статуса политических законов и моральных принципов, природы добродетели, равенства и рабства, теории человеческого прогресса и возникновения цивилизации, касались вопросов атеизма и агностицизма, в этике обращались к анализу принципов гедонизма и утилитаризма, наконец, важное место в их работах отводилось теории языка. Но вместе с тем не меньшее внимание они уделяли современным им актуальным задачам в области математики (например, нахождение квадратуры круга Антифонтом). Вопреки распространенному мнению, они проявляли серьезный интерес и к физическим вопросам, таким как природа универсума, атомистические, астрономические и космологические теории (Протагор, Горгий), хотя и не добились каких-либо серьезных результатов в этой области.

Обучение добродетели (*ἀρετή*) – один из наиболее активно обсуждаемых вопросов, касающихся учебных дисциплин софистов. Главным и, вероятно,

самым провокативным заявлением новых учителей было то, что добродетели можно научить. Именно это заявление неоднократно рассматривали и Платон, и Аристотель. Первый многократно критикует софистическое определение добродетели в «Протагоре», в «Меноне», второй (*EN I 10, 1*) также задается вопросом, можно ли научиться добродетели или это результат привычки, упражнения или дар свыше.

Дело в том, что добродетель во времена софистов все еще понималась как такое специфическое качество человека, которое естественным образом делало его лидером в своем сообществе, но его особенность состояла в том, что оно понималось как некий дар природы или богов человеку, естественный знак благородного происхождения. И даже получить *арете* в дар от природы (богов) еще недостаточно, это качество необходимо культивировать, опираясь на определенный опыт, на пример своего отца и старших родственников, жить и воспитываться в определенной среде. Это естественная прерогатива людей определенного слоя общества, рожденных, чтобы управлять другими. Соответственно, вопрос: можно ли привить такое качество любому человеку со стороны, если он будет опираться на некоторые схематические инструкции, руководства к действию, полученные за некоторую плату? Этому вопросу практически целиком посвящен платоновский диалог «Менон», который открывается словами молодого амбициозного человека по имени Менон, прошедшего обучение у Горгия⁷⁹: «Что ты скажешь мне, Сократ: можно ли

⁷⁹ По счастливой случайности о Меноне пишет не только Платон в одноименном диалоге, но также и Ксенофонт в сочинении «Анабасис, или Отступление десяти тысяч», благодаря которому мы можем до некоторого времени проследить судьбу одного из учеников Горгия, Менона. (Текст произведения цит. по изданию: *Ксенофонт. Анабасис* / Пер. С. Ошерова // *Историки Греции* / Сост. и пред. Т. А. Миллер, примеч. М. Л. Гаспарова и Т. А. Миллер. (Серия «Библиотека античной литературы. Греция»). М.: Худож. лит., 1976. 432 стр. С. 227–390).

В каком-то смысле, история Менона показательна, поскольку наглядно отображает тот тип амбициозных и политически ориентированных молодых людей, которые стремились пройти обучение у софистов. Менон был родом из Фессалии (423–400 г. до н.э.), и у Платона мы встречаем его в тот момент, когда он приезжает в Афины по каким-то делам в сопровождении многочисленной свиты (некоторые исследователи считают, что его появление в городе каким-то образом связано с персидскими событиями «Анабасиса»: он либо отправляется со своим войском на службу к Киру Младшему, либо возвращается из Персии в 400 г.). Менон учился у Горгия, вероятно, еще в Фессалии, где тот часто бывал и где окончил свою жизнь. Взгляды учителя на добродетель оказали серьезное влияние на молодого человека, и в начале платоновского диалога Менон неоднократно ссылается на точку зрения Горгия. И Платон, и Ксенофонт сходятся в том, что Менон молод, хорош собой и высокого происхождения, но Ксенофонт помимо этого наделяет его множеством негативных характеристик – он амбициозен, бесчестен, лжив и готов пойти на все ради карьеры. Не исключено, что именно эти черты его характера приводят Менона в армию греческих наемников под предводительством спартамца Клеарха при дворе Кира Младшего, в которой тот, несмотря на молодость, получает пост стратега, 1000 гоплитов и 5000 пельтастов под свое командование. История о том, как с помощью своей армии Кир Младший пытался свергнуть своего брата Артаксеркса II и что из этого вышло, хорошо известна из литературы, и она не имеет прямого отношения к самому Менону. Но после гибели Кира, как кажется, именно он сыграл негативную роль в судьбе греческого войска, вступив в заговор с сатрапом Тиссаферном (Клеарх, как пишет Ксенофонт «...подозревал, что

клеветником является Менон, так как знал о свидании его с Тиссаферном..., а также о его неприязни к себе и кознях с целью получить в свои руки все войско и таким путем стать другом Тиссаферна» (*Anabasis*. II. V. 28–29). Именно Менон, как считает Ксенофонт, предал греков, в результате чего остальные стратеги вместе с Клеархом были казнены, и казни избежал только Менон, а армия из 10 тысяч наемников после гибели командования вынуждена была отступить под предводительством Ксенофонта, пробираясь с боями из Месопотамии к морю, чтобы оттуда добраться домой. Отголоски той же истории о Меноне мы читаем в «Персике» Ктесия (дошедшей отрывками из «Сравнительных жизнеописаний» Плутарха и «Библиотеки» патриарха Фотия), но крайне негативными характеристиками, которым посвящается довольно пространный пассаж (*Anabasis*. II. 21–29), Менон награжден только у Ксенофонта. Не исключено, что эти характеристики обусловлены личной неприязнью Ксенофонта к Менону; ни Ктесий, ни Платон не дают ни единого намека на подобный нрав молодого стратега. Обращает на себя внимание также и то, что Платон выбирает именно Менона в качестве персонажа своего одноименного диалога: к моменту написания «Менона» в 386–385 гг. эти события уже давно стали частью истории, но вряд ли забылись в Афинах (даже несмотря на то, что афинянин Ксенофонт обнаружил книгу под псевдонимом). И если предположить, что Платон руководствовался здесь не историческими соображениями (пусть даже диалог Сократа и Менона состоялся на самом деле), а драматическими, то сразу возникает вопрос, каковы все же были основания взять в качестве собеседника Сократу предателя и лжеца и показать его вполне разумным и думающим человеком.

Еще один ученик Горгия фигурировал в этой истории, а именно Проксен, также стратег греческой армии, по его приглашению Ксенофонт оказался втянутым в описываемые события, и он также охарактеризован в «Анабасисе» не слишком лестно, но все же лучше, чем его соратник Менон: «Проксен-беотиец с детских лет мечтал стать человеком, способным на великие дела, и ради этого он за плату учился у Горгия из Леонтины. Проведя с ним некоторое количество времени и уже считая себя способным начальствовать, а также водить дружбу с лучшими людьми и не уступать им в умении платить добром за добро, он присоединился к предприятю Кира. Он надеялся таким образом прославиться, получить большое влияние и разбогатеть. Но было совершенно ясно, что, горячо стремясь к этому, он не станет добиваться своей цели недостойными средствами» (*Anabasis*. II. VI. 16–18), так и хочется добавить, «в отличие от Менона». Дальнейшая судьба Менона доподлинно неизвестна. Ктесий сообщает только, что его пощадили, и как врач, служивший при дворе Артаксеркса, он мог располагать достоверными сведениями. Ксенофонт же сообщает, что «он был казнен по приказанию царя после смерти других стратегов и не так как Клеарх и его товарищи, путем отсечения головы, что считается самым скорым видом смерти; говорят, он окончил свою жизнь как злодей, в течение года подвергаясь мучениям» (*Anabasis*. II. VI. 29), но вряд ли у Ксенофонта, ушедшего с армией греков, была возможность выяснить, что же стало с Меноном после всех произошедших событий. Во всяком случае, эта история (а может быть, и жизнь Менона) закончилась, когда Менону было 23 года.

В заключение приведем одну речь Менона перед своим войском, которая может служить образцом красноречия и хитрости, усвоенными, вероятно, от Горгия: «Воины, если вы послушаетесь меня, то, не подвергаясь опасности и без труда, добьетесь у Кира предпочтения перед другими солдатами. Итак, что я советую вам сделать? Сейчас, Киру нужно, чтобы эллины последовали за ним против царя. И вот, я предлагаю вам перейти Евфрат прежде, чем выяснится, какой ответ дадут остальные эллины. Ведь, если они постановят следовать за Киrom, то нас, как первых, осуществивших переправу, сочтут причиной этого постановления, и Кир почувствует к нам благодарность как к наиболее ревностным воинам, несомненно выкажет ее на деле и сумеет это сделать лучше всякого другого. А если другие отряды отвергнут предложение Кира, то мы все вместе уйдем обратно, но нас, как единственных послушных и самых верных ему солдат, Кир будет назначать фрурархами и лохагами, и в остальном, о чем бы вы его ни просили, вы всегда, я в этом уверен, получите от него все, как от друга» (*Anabasis*. I. IV. 14–15).

научиться добродетели? Или ей нельзя научиться и можно лишь достичь ее путем упражнения? А может быть, ее не дает ни обучение, ни упражнение и достается она человеку от природы либо еще как-нибудь?» (*Мено* 70a). Именно в этом диалоге мы сталкиваемся с резкой критикой со стороны Сократа определения добродетели Горгием (пусть и в пересказе Менона) и его методов обучения ей.

В целом позицию большинства софистов на изучаемые и преподаваемые дисциплины можно суммировать, приведя высказывание Протагора (80 В 11 DK): «Образование не дает ростков в душе, если оно не проникает до значительной глубины». Как кажется, эта мысль переключается с теми идеями, которые высказывали еще Гераклит (16 Mch) и Демокрит (68 В 65 DK) о том, что многознание (*πολυμαθία*) не научает уму, и если обучение в чем-то и нуждается, то не в многознании, а в понимании этих многих вещей. Софисты распространяют эту идею на принципы образования. Человек, берущий на себя ответственность учить других, непременно должен обладать определенной широтой взглядов, навыками во многих областях, но обучение не предполагает копирования всего набора данных из одной головы в другую, оно нацелено на объяснение лежащих в основании изучаемых вещей принципов, их общей структуры, и ответного понимания этих принципов обучаемым.

2.3. Диалектика, антилогия и эристика как ключевые технические термины софистики

Понятие «искусство речей» (*τέχνη τῶν λόγων*), или риторическое искусство, включало слово *λόγος* в самом широком значении – от простого говорения или произнесения речи до аргументации, рассуждения, мышления. Соответственно, суть этого искусства раскрывается в зависимости от того значения, которое подразумевается. Но в любом случае оно подразумевает одну общую для всех контекстов цель – убеждение, которое может реализовываться самыми различными способами, в зависимости от того объекта, на который направлено: кто-то будет преследовать задачу обосновать истину, для кого-то истина не столь важна, а важны, наоборот, собственно средства убеждения, при этом неважно кого и в чем следует убедить. Часто, еще со времен Сократа, указывается на одно существенное различие в конечных целях софистов и тех, кто им каким-то образом противостоит: первые не искали истины, но развивали искусство убеждения; вторые, и к ним относится сам Сократ, доискиваются до истины и уже в ней стремятся убедить других.

В «Федоне» Сократ в полной мере демонстрирует свое «искусство слова» и называет произносимые им речи доказательством, необходимым для убеждения себя и слушателей в конкретном вопросе. Но прежде чем перейти к самому доказательству, он разбирает некоторые методологические затруднения,

связанные с принципом доказательства как средства убеждения (*Phaedo*, 90c–91c):

«Иногда мы поверим доказательству и признаем его истинным (хотя сами искусством рассуждать не владеем), а малое время спустя решим, что оно ложно, – когда по заслугам, а когда и незаслуженно, и так не раз и не два. Особенно, как ты знаешь, это бывает с теми, кто любит отыскивать доводы и за и против чего бы то ни было: в конце концов они начинают думать, будто стали мудрее всех на свете и одни только постигли, что нет ничего здорового и надежного ни среди вещей, ни среди суждений, но что все решительно испытывает приливы и отливы, точно воды Еврипа, и ни на миг не остается на месте... А когда так, Федон, было бы печально, если бы, узнав истинное, надежное и доступное для понимания доказательство, а затем встретившись с доказательствами такого рода, что иной раз они представляются истинными, а иной раз ложными, мы стали бы винить не себя самих и не свою неискренность, но от досады охотно свалили бы собственную вину на доказательства и впредь, до конца дней упорно ненавидели бы и поносили рассуждения (*μισολογία*), лишив себя истинного знания бытия... Прежде всего охраним себя от этой опасности и не будем допускать мысли, будто в рассуждениях вообще нет ничего здорового, скорее будем считать, что это мы сами еще недостаточно здоровы и надо мужественно искать полного здравомыслия: тебе и остальным – ради всей вашей дальнейшей жизни, мне же – ради одной только смерти. Сейчас обстоятельства складываются так, что я рискую показаться вам не философом, а завзятым спорщиком, а это уже свойство полных невежд. Они, если возникает разногласие, не заботятся о том, как обстоит дело в действительности; как бы внушить присутствующим свое мнение – вот что у них на уме. В нынешних обстоятельствах, мне кажется, я отличаюсь от них лишь тем, что не присутствующих стремлюсь убедить в правоте моих слов – разве что между прочим, – но самого себя, чтобы убедиться до конца... Если то, что я утверждаю, окажется истиной, хорошо, что я держусь такого убеждения».

Важно, что Сократ не сторонник *μισολογίας* – ненависти к речам, – поскольку она есть результат непонимания главного принципа построения доказательства и его конечных целей. Любая речь должна быть построена по законам жанра (а все эти «законы», как мы помним, подробно изложены в руководствах и доступны любому желающему), другое дело, следует помнить, ради чего затевается каждое конкретное доказательство, каждая конкретная речь.

Речи Сократа, как часто отмечается, построены по принципу λόγων ἀγῶνας и подразумевают активное участие собеседника. Для характеристики такого сорта сократовских речей очень подходит слово «диалектика» (διαλεκτική) в самом общем его смысле, которое означает по-гречески «дискуссия», вовлекающая двух или более лиц и подразумевающая вопросы и ответы собеседников. Однако сам Платон явно хотел бы, чтобы этот термин в его

диалогах понимался в несколько ином значении (например, как искусство устанавливать сочетающиеся и несочетающиеся *эйдосы*).

В утраченном диалоге «Софисты» Аристотель называет основателем диалектики Зенона Элейского (29 A 10 DK), хотя это утверждение вызывает многочисленные дискуссии, особенно в связи с тем, что считать диалектикой у Платона или у Аристотеля, тем более что сам термин имел широкий спектр значений. В одном из специализированных значений его употребление Аристотель приписывает Зенону Элейскому, т. е. уже в V в. до н. э. (*Soph. Elen.* 10. 170 b19; 29 A 14 DK). Если термин «диалектика» употреблять в значении устного или записанного диалога, то тогда проблематично связать его с тем, что мы знаем о Зеноне. Имеется единственное свидетельство Диогена Лаэртского (Ш. 48 = 29 A 14 DK) о том, что Зенон писал диалоги, и оно слабо согласуется с его дошедшими фрагментами. Скорее здесь следует говорить не о том, что Зенон писал диалоги, а что он был героем диалогов, написанных другими. Можно взглянуть на ситуацию и под другим углом. Глагол *διαλέγομαι*, от которого происходит слово *διαλεκτική*, означал «обсуждать посредством метода вопросов и ответов», и Аристотель в трактате «О софистических опровержениях» (10 170 b19 = 29 A 14 DK) использовал этот метод (правда, современные исследователи с этим положением не соглашаются и считают его искусственным). В любом случае все эти рассуждения если не указывают на истинное положение дел, то задают верное направление: Аристотель, используя слово «диалектика» независимо от того, кому он его атрибутирует – Зенону, Сократу, Платону или себе, – всегда соотносит этот метод с методом аргументов⁸⁰. Соответственно, чтобы понять, почему именно Зенону Аристотель приписывает создание диалектики, нужно обнаружить те аспекты философского метода, которые присущи и всем в черед упомянутых выше философов.

Показателен в этом отношении пассаж в «Федре» (*Phaed.* 261b–e), где Платон соотносит имена некоторых своих современников с мифологическими и легендарными фигурами, сравнивая Нестора с Горгием, Одиссея – с Фрасимахом и Феодором (который в пассаже ниже получает еще один эпитет – «настоящий Дедал речей»), а Зенона называя элейским Паламедом.

На этот пассаж обратил в свое время внимание Г. Властос⁸¹, который показал, что Зенон включен в своего рода перечень трех типов софистов, при этом подлинным софистом – в негативном значении этого слова, – исходя из предложенной типологии, для Платона оказывается Фрасимах, которого он характеризует как Одиссея, который, в свою очередь «как известно, служит для Платона прообразом лживости и хитрости»⁸². Мудрый, опытный и рассудительный Нестор символизирует, по выражению Властоса, «словесное

⁸⁰ Kerferd G. Sophistic Movement. P. 60.

⁸¹ Vlastos G. Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea // Vlastos G. Studies in Greek Philosophy. Vol. 1. The Presocratics / Ed. by D. W. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1993.

⁸² Vlastos G. Plato's Testimony... P. 290.

великолепии» Горгия. Паламед же для грека персонифицировал не лживость или нечестность, приписываемую софистам, а скорее «изобретательный гений»⁸³. Обращение к фигуре Паламеда и традиции первооткрывателей (πρώτος εὐρητής) в его лице у Платона призвано расставить важные акценты: Зенон не столько включен в ряды софистов, сколько он был своего рода «первооткрывателем» некоторого характерного стиля философствования, который и был воспринят софистами. Г. Властос замечает, что «ничто во всем этом пассаже в *Федре* не делает правдоподобным замечание, что Зенон изображен здесь как “просто софист”, а не как серьезный и честный диалектик»⁸⁴.

Характеризуя элейского Паламеда, Сократ произносит хорошо известные слова: «его слушателям одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и множественным, покоящимся и несущимся», и далее «элейская методология» уточняется как «переход к противоположности», а ее приверженец «должен досконально знать подобие и неподобие всего существующего», обладать умением уводить от существования к его противоположности и знать, «что такое та или иная вещь из существующих» (*Phaed.* 262a–b)⁸⁵. Использование того же приема Сократ приписывает и Горгию (*Phaed.* 267 b): «силою своего слова они (Тисий и Горгий. – *M.B.*) заставляют малое казаться большим, а большое – малым, новое представляют древним, а древнее – новым...». Но в целом ясно (если оценивать ситуацию исходя из исторического контекста), что для рассуждений, в своей основе восходящим к элейским, т. е. к Зенону, важна не столько методология сведения к противоположности, сколько единство проблематики существования вещей и единственный исходный тезис «если вещи множественны, то...».

Здесь важно отметить следующее: используя пары противоположностей, Зенон практикует искусство установления противоположных предикатов для одинаковых субъектов, так что одна и та же вещь оказывается подобной и неподобной. Такое искусство, свойственное элейскому Паламеду, Платон в «Федре» и называет ἀντιλογική, антилогией, иными словами, искусством спорить, которое заключается в том, чтобы заставить одного и того же человека увидеть одну и ту же вещь как обладающую каким-то одним предикатом или в то же время – противоположными или противоречащими предикатами.

Так можно ли считать Зенона родоначальником софистов? Согласно, например, мнению Ф. Корнофрда, это так, и для обоснования своей точки зрения он привлекает следующее рассуждение⁸⁶:

⁸³ *Vlastos G. Plato's Testimony...* P. 290.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Тексты Платона и Горгия цитируются по изданиям: *Платон. Собрание сочинений* в 4 т. М.: Мысль, 1990–1994; *Секст Эмпирик. Против ученых* // *Сочинения* в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. Там, где это было необходимо, я вносила соответствующие поправки в переводы русских текстов.

⁸⁶ *Cornford F. M. Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. LTD, 1939. P. 67–68.

- 1) софисты не являются честными мыслителями;
- 2) Платон приписывает Зенону использование антилогии;
- 3) антилогия – риторический прием, искусство обманывать собеседника, игнорирующее истину и подменяющее ее частными верами;
- 4) очевидно, что Зенон может быть расценен как софист.

Если с пунктами (1) и (2) еще можно легко согласиться: в первом случае это традиционное общепринятое положение (хотя в полной мере оно приложимо к младшему поколению софистов), во втором – это положение, подкрепленное свидетельствами, то в отношении пункта (3) – направлена антилогия на истину или нет – возникает ряд вопросов. Решение этих вопросов, – а именно, в чем состоит подлинная природа антилогии, устанавливает антилогия истину или нет, и как понимать истину, – позволяет понять и саму природу софистического движения⁸⁷.

Для понимания сути диалектического метода теперь рассмотрим еще один технический термин софистов – *антилогия* (*ἀντιλογία*), что буквально означает «возражение», «спор», «противоречие». Такой метод рассуждения посредством противоположных или противоречивых аргументов лучше всего известен на примере его использования Протагором, который полагал, что для наилучшего понимания или объяснения вещей должны быть найдены два противоположных аргумента или предложения, причем это касается любой вещи или явления, всего вообще, и разрабатывал метод аргументации, основанный на этом предполагаемом факте. «Для каждой вещи имеются два *логоса*, противоположных один другому», – пишет он (6а DK). К сожалению, собственные «Антилогии» Протагора до наших дней не сохранились, но известно что он понимал под этим новым, введенным им, образцом софистического дискурса. В своей простейшей форме два предложения противоположны, когда один негативен по отношению к другому, как, например, в заявлениях, что ветер горячий и ветер не горячий, и есть возможность показать, в каком отношении или по отношению к чему будут выполняться эти оба заявления. Протагоровский метод аргументации, основанный на этом учении, как раз и упоминается Платоном (*Rep.* 454a) как «искусство антилогии».

Многие последовали примеру Протагора: сочинения софистов или работы, написанные в этот период, содержат примеры различных противоположных речей. Это знаменитые «Тетралогии» Антифона, «Двойные речи» («*Δισσοί λόγοι*»), которые содержат серию тезисов, оформленных как альтернативные положения («Благое и дурное есть одно и то же»), знаменитая в античности (и вернувшая себе популярность в эпоху Возрождения) притча «Геркул на распутье», также построенная по принципу антилогий.

Следует обратить внимание на один принципиальный момент, присутствующий в любом традиционном обсуждении софистики: софисты якобы

⁸⁷ Kerferd G. Sophistic Movement. P. 62.

принципиально уходят от установления истины, используя для этого свои специфические методы (в первую очередь *антилогию* и *эристику*), тогда как Сократ, настаивая на поиске одной, универсальной и общей истины, использует для этого свой «фирменный» сократовский *эленхус*. Ниже мы постараемся выяснить в каком отношении, вернее сказать, насколько принципиально отличаются антилогия и эристика от *эленхуса*.

Известно, что цель Протагора в использовании антилогий состояла в том, чтобы научить своих учеников, как сделать одно положение более сильным, чем его противоположный аргумент, если любой из них включает в себя доводы в пользу как положительного, так и отрицательного из двух противоположных положений. Платоновские возражения против этого метода, который он приписывает не только Протагору, но также и другим софистам, состоят в том, что попытка установить одно утверждение о феноменальном мире как истинное в оппозиции к своей противоположности является ошибочным; истина не может быть найдена в явлениях, а только в мире идей. Что еще хуже, утверждает он, так это то, что любой, кто пытается установить один такой аргумент в оппозиции к другому, на самом деле, вовсе не занят поиском истины, поскольку ее не найти таким образом. Отсюда следует, что любой, кто поступает так, не нацелен на поиск истины, а просто пытается обеспечить себе победу в споре (т. е. для целей *эристики*) посредством подбора нужной аргументации.

Что касается поиска истины, то он (во всяком случае, согласно сократическим диалогам) может осуществляться посредством некоторого специфического метода, получившего название сократовского *эленхуса* (от греч. ἔλεγχος – «опровержение», «довод», «доказательство», «обличение»). Само слово *эленхус* появляется в техническом историко-философском словаре с 50-х годов прошлого века под влиянием работ Г. Властоса и Р. Робинсона⁸⁸. Властос сводил «проблему *эленхуса*» к тому, что Сократ и его собеседники отвергали изначально выдвинутую гипотезу, отвечавшую на «запатентованный» сократовский вопрос типа «Что есть *x*?», и принимали ее отрицание только на том основании, что эта гипотеза, хотя и не была в полном смысле слова опровергнута, оказывалась несовместимой с другими прежде выдвинутыми положениями собеседника Сократа⁸⁹. Сам Властос, как и большинство его последователей, говоря об *эленхусе* как методе, сосредоточивался в первую очередь на особенностях аргументации Сократа (использовал ли он один

⁸⁸ В первую очередь речь идет о программной статье Г. Властоса: *Vlastos G. The Socratic Elenchus // Oxford Studies in Ancient Philosophy. No. 1. 1983. P. 27–58*. Хотя исторически дань первенства следует отдать работе Р. Робинсона: *Robinson R. Plato's Earlier Dialectic. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1941*. Подробнее об истории термина см. *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond. Ed. by G. A. Scott. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2002. P. 3–4*.

⁸⁹ *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond / Ed. by G. A. Scott. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2002. P. 3*.

аргумент в диалоге с собеседником или несколько): очевидны ли его предпосылки, действительно ли Сократ думал, что опровергает гипотезу собеседника и т. п.⁹⁰ Нам же важно помнить, что *эленхус* не является опровержением в чистом виде, а понимается как довод или доказательство. Характерной его чертой является именно *поиск* некоторого верного положения через серию вопросов со своей стороны и ответов со стороны собеседника, причем вопросы Сократ задает так, чтобы собеседник увидел свою ошибку самостоятельно без внешнего к тому принуждения и сформулировал новую гипотезу, стараясь ответить более точно на поставленный вопрос. Последовательный перебор таких шагов постепенно ведет собеседников к выработке некоторого продуманного и непротиворечивого концепта, который более или менее соответствует изначально поставленной цели. Зачастую такой набор шагов может закончиться апорией и, тем самым, задать направление для нового поиска.

В таком способе рассуждений важное место занимает принцип опровержения, который заключается в противопоставлении двух противоречивых заявлений по одному и тому же вопросу, но если суть антилогии как раз и состоит в том, чтобы просто выявить эти противоречивые точки зрения, то *эленхус* идет дальше. Его задача уже заключается в том, чтобы прийти к принятию только одного из двух предложенных утверждений как истинному или просто более подходящему к данному объекту. Диалектика же присутствует в любом таком обсуждении, будь то антилогия или *эленхус*, в качестве базового структурного элемента: каждый из методов работает только на основе техники вопросов и ответов или в кратких заявлениях любой из сторон в дискуссии, и даже в том случае, если эта техника используется одним человеком, – он сам задает себе вопрос и сам же на него отвечает.

Этой самой практики сократического *эленхуса* на основании диалектики как раз и придерживался Сократ в ранних диалогах Платона: приводил противника к осознанию путаницы в сказанных им же словах или к противоречию в собственных аргументах, пытаясь убедить его дать согласие на два противоречащих друг другу мнения по данному вопросу, либо потому, что начальная точка зрения влекла за собой противоречие, либо, что независимо в процессе беседы обнаруживалось некоторое второе положение, находящееся в противоречии с первым.

Очевидно, что термины антилогия и *эленхус*, имея определенные пересечения с диалектикой, также имеют и существенные расхождения. Но софистам приписывается еще один метод – *эристика*, и это слово также достаточно часто использует и Платон, причем в платоноведении термины *эристика* и антилогия часто понимаются как взаимозаменяемые. Дж. Керферд справедливо полагает, что это ошибочно⁹¹. Платон действительно использует оба эти

⁹⁰ *Does Socrates Have a Method?* P. 5–6.

⁹¹ *Kerferd G. Sophistic Movement.* P. 62.

термина в отношении одной и той же процедуры и в отношении одних и тех же людей, но никогда не использует их в одном и том же значении.

Искусством эристики Платон называет стремление обеспечить победу в споре собственной аргументации (напр. *Soph.* 231e, и во многих других диалогах). При этом, как настаивает Дж. Керферд, значение слова эристика для Платона всегда отлично от значения слова антилогии, хотя он готов свободно применять эти два понятия, как мы отметили, к одним и тем же людям и тем же процедурам. Суть антилогии заключается в противопоставлении одного высказывания другому, ему противоречащему, что является важным и необходимым элементом сократовского эленхуса, и именно на выявление и устранение очевидных противоречий направлен весь процесс. Эристика, с другой стороны, это то, что происходит, когда люди заинтересованы в обеспечении очевидной победы в споре, не обращая внимания на то, что в их аргументах могут быть заключены как скрытые, так и явные противоречия, неправдоподобные или откровенно ложные положения. Термин восходит к слову ἔρις, «вражда», «раздор», «распря», и в том смысле, в каком его использует Платон, означает «стремление к победе в споре» и то искусство, которое эту победу обеспечивает. Очевидно, что вопрос об истине в таком случае второстепенен и она не является необходимой составляющей в этом искусстве. Кроме того, *эристика не является и техникой* спора, и как замечает Дж. Керферд, скорее это – набор различных техник для достижения конкретной цели. Любые ложные ходы, словесные двусмысленности, длинные и неадекватные ситуации монологи – все это приемы, заставляющие оппонента отвлекаться от основной линии спора и тем самым служащие инструментами эристики. И вот именно этот прием Платон осуждает и не одобряет.

Что касается антилогии, она отличается от эристики в первую очередь тем, что представляет собой противопоставление одной речи другой или в ней имеется указание на присутствие такого рода противопоставлений в аргументе, причем они могут быть как контрарными, так и контрдикторными. Соответственно, в отличие от эристики, *антилогия – это специальная техника, используемая в споре*, и ее суть в следующем: во время дискуссии произносится речь, с которой оппонент должен согласиться, причем к ней добавляется такая речь или положение, контрарные или контрдикторные сказанному и таким образом, что оппонент вынужден либо отвергнуть оба высказывания, либо то, с которым он изначально согласился. И это именно тот метод, который хорошо известен нам по апориям Зенона, и как раз такой метод достижения истинного знания, получивший название *эленхуса*, практикует Сократ.

В отличие от эристики, антилогия – это метод, характерный и для Платона, он позволяет ему избежать противоречий, присущих феноменальному опыту, и обеспечивает восхождение к миру Идей, которые единственные для Платона только и были свободны от внутренних противоречий.

Суть платоновских обвинений против софистов как раз и состоит в том, что они разработали метод антилогии (сам по себе бесполезный

и действенный) именно для целей эристики. Негативный аспект в его использовании заключался в том (и в этом могла бы состоять не проговоренная Платоном, скрытая составляющая этой же критики), что софисты не увидели его эвристического потенциала и не смогли использовать его, чтобы подняться посредством диалектики к пониманию идей, а вернее к четкому выявлению истинных и неистинных сочетаний эйдосов, их взаимной причастности или непричастности (причем речь идет не только о сочетаниях великих родов сущего, в т. н. «эйдетическом алфавите», но и о любых рангах эйдосов вообще)⁹².

Но цели Платона и софистов имеют существенные расхождения, и это нужно учитывать. Противопоставление одного аргумента другому (даже вне зависимости от его истинности или ложности) имеет четкое практическое применение, а именно, оно используется в процессе публичных дебатов, будь то политические, юридические или философские споры. Именно этот момент обеспечивает эффективный базис для софистического обучения риторике, и предполагается, что это обучение было не только неотъемлемым элементом софистического движения, но и составляло суть их интеллектуальной деятельности. Софисты готовили людей к политической и судебной деятельности в условиях реально функционирующих полисов, сиюминутных отношений между людьми и государствами, а полис, для нужд которого потребовалось бы правильно сочетать эйдосы, еще только предстояло построить.

Именно поэтому, если мы сведем всю деятельность софистов только к установлению правил грамматики и эффективного использования речей вне конкретного практического их применения или их выявления из эмпирических ситуаций, обстоятельств, вынесем за скобки доктринальные или школьные споры между софистами и другими направлениями в греческой интеллектуальной жизни, в том числе и по поводу применяемых ими методов, и скажем, что софисты были учителями риторики и это все, что следует о них сказать, то тогда, можно поспорить, они не имели бы никаких претензий на то, чтобы занять свое место в истории греческой философии.

Для самого Платона важно четко отличать антилогию от диалектики. Прежде всего это различие заключается в том, что диалектика, в отличие от антилогии, является предпочтительным методом познания или достижения

⁹² Какой могла бы видеться ситуация Платону? Идея справедливости может не сочетаться, скажем, с идеей великолепия, но хорошо сочетается с идеей добродетели. Установить, каковым будет справедливое государство, можно только после того, как будут выявлены все возможные (или лучше сказать истинные) сочетания идеи справедливости с другими идеями. Если же в эти сочетания закрадется хоть одна идея, противоположная или неистинно сочетающаяся со справедливостью, результат всего предприятия окажется неудовлетворительным. Именно выявлением истинных и неистинных сочетаний эйдосов должны были заниматься философы в идеальном государстве Платона согласно его рассуждениям в «Государстве», и именно эта деятельность называлась им диалектикой. При этом хорошо видно, что в ее основе лежит введенный в оборот софистами метод антилогий.

истины на базе различий вещей по родам, а не просто искусным рассуждением на основании простого противоречия. Антилогия не обладает этой главной и специфической чертой диалектики, не нацелена на истину, и, как правило, сводится к обычному вербальному противоречию. В «Теэтете» Сократ, произнося речь от имени Протагора, останавливается на способах правильно вести рассуждение, в том числе и с использованием антилогии, подчеркивая преимущества таких рассуждений по сравнению с эристикой (*Theat.* 166d, 167a–168b):

«Просто мудрецом я называю того, кто кажущееся кому-то и существующее для кого-то зло так преобразует, чтобы оно казалось и было для того добром... (167a) То же касается и воспитания: из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств, а софист – с помощью рассуждений...»

Впрочем, никому еще не удалось заставить человека, имеющего ложное мнение, изменить его впоследствии на истинное, ибо нельзя иметь мнение о том, что не существует, или отличное от того, что испытываешь: последнее всегда истинно. Но я полагаю, что тот, кто из-за дурного состояния души имеет мнение, соответствующее этому состоянию, благодаря хорошему состоянию может изменить его и получить другое, и вот эту-то видимость некоторые по неопытности называют истинной, я же скажу, что одно лучше другого, но ничуть не истиннее...

Я сравниваю их (мудрецов. – *М.В.*) с врачами там, где дело касается тела, и с земледельцами – там, где растений. Ибо я полагаю, что и эти последние созданы для растений, когда какое-то с из них заболевает, вместо дурных ощущений хорошие, здоровые и вместе с тем истинные, а мудрые и хорошие ораторы делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось гражданам справедливым: ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть таково, пока он так считает. Однако мудрец вместо каждой дурной вещи заставляя достойную и быть и казаться городам справедливой. На том же самом основании и софист, способный так же воспитать своих учеников, мудр и заслуживает от них самой высокой платы. Итак, одни бывают мудрее других и в то же время ничье мнение не бывает ложным, и, хочешь ты того или нет, тебе придется допустить, что ты мера, ибо только так остается в силе мое рассуждение.

Если же ты хочешь оспорить это с самого начала, то оспаривай, но рассуждай последовательно. Если тебе нравится путь вопросов, спрашивай, ибо разумному человеку следует не избегать этого, а всячески это поощрять. Но соблюдай одно правило: пусть твои вопросы не будут обидными. Верх непоследовательности – заявляя о своем стремлении к добродетели, быть несправедливым в своих рассуждениях. А несправедливость получается тогда, когда забывают, что по-иному строится спор, по-иному рассуждение. В первом случае допустимо и подшучивать и сбивать с толку чем и как только можешь, во втором же следует рассуждать серьезно, поправлять своего собеседника, указывая ему

лишь на те промахи, которые он допустил по своей вине или по вине своих прежних учителей.

(168) Если ты будешь поступать таким образом, то в своих недоумениях и затруднениях твои собеседники будут винить не тебя, а лишь себя самих и будут искать твоих бесед и твоей дружбы, разлюбив себя и убегая от самих себя в философию, чтобы стать другими людьми и покончить с тем, чем они были прежде. Если же ты, как и большинство, будешь поступать наоборот, то и получится все наоборот и у тебя, и у твоих собеседников: вместо философов, когда они станут старше, ты произведешь на свет ненавистников этого занятия».

Еще один момент роднит диалектику и антилогию: это опасение Платона в неправомерном использовании этих методов молодыми людьми, не достигшими 30-летнего возраста (*Rep.* 539b):

«— Разве не будет одной из постоянных мер предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассуждениям появлялся смолоду? Я думаю, от тебя не укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь противоречиями и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно щетки, тащат и рвут на части всех, кто им подвернется.

— Да, в этом они не знают удержу.

— После того как они сами опровергнут многих и многие опровергнут их, они вскорости склоняются к полному отрицанию прежних своих утверждений, а это опорочивает в глазах других людей и их самих заодно и весь предмет философии.

— Совершенно верно.

— Ну а кто постарше, тот не захочет принимать участия в подобном бесчинстве; скорее он будет подражать человеку, желающему в беседе достичь до истины, чем тому, кто противоречит ради забавы, в шутку. Он и сам будет сдержан, и занятие свое сделает почетным, а не презренным».

Опасения Платона при этом сосредоточены не на том, что кто-то неправильно использует антилогию как метод, а на том, к каким последствиям это ведет: без использования и понимания диалектики с ее нацеленностью на истину антилогия дает негативный результат.

В современных дискуссиях уже давно сложилась точка зрения, в силу которой принято противопоставлять риторику как специфическую софистическую практику философии, свободной от софистики. Риторика рассматривается как искусство убедительного и впечатляющего говорения или письма, или использование языка для убеждения, часто влекущие обман или преувеличение. С другой стороны, философия представляется не как любовь к мудрости или знанию, а как способ достижения абсолютной истины, особенно тем из философов, кто имеет дело (или претендует на достижение) с конечной реальностью или с наиболее общими причинами и принципами вещей. Но вероятно, что у нас не получится обнаружить такой резкой

оппозиции в самых ранних греческих примерах использования выражения «искусство риторики»; в эпоху становления и термина, и самого искусства оно понималось просто как обращение к лучшему и самому правильному использованию языка.

В частности, в «Горгии» Платона (449e ff.), когда Сократ спрашивает софиста Горгия, «что такое риторика», он получает ответ, что это искусство, которое делает людей хорошо говорящими, а также хорошо думающими о предметах, о которых она учит их говорить. Именно здесь открывается возможность, согласно точке зрения Горгия, использовать язык наиболее корректным образом, т. е. таким, который позволит наилучшим образом выражать характер и структуру реальности, или даже выявить подлинный способ существования всех вещей. Это никоим образом не согласуется с *использованием* риторики как средства убеждения, и Сократ далее в «Горгии» стремится получить от Горгия признание, что именно убеждение было одним из основных элементов риторики. Но для Леонтинца убеждение, по крайней мере, при его правильном использовании, основано на передаче истины. Однако для большинства софистов истина все-таки основана на феноменистском взгляде на реальность, а это как раз то, что отвергает Платон, и та область, которая никак не пересекается с его диалектическим методом.

Часто платоновские диалоги заканчиваются апорийной ситуацией: его участники не приходят ни к какой явной или однозначной позиции, а остаются со своими противоречащими друг другу взглядами, что можно расценить как один из примеров практического приложения метода антилогии. Это также может свидетельствовать о том, что Платон не отвергает *антилогию* как таковую, поскольку она является значимой частью (или принципом) как сократовского *эленхуса*, так и платоновской диалектики: важно подобрать в процессе беседы такие утверждения, которые приведут к самопротиворечивым результатам. Установить точное понимание диалектики Платоном трудно: в разных диалогах он обращает внимание на разные аспекты этого понятия. В «Меноне» и «Федоне» – это гипотетический метод, в «Государстве» – путь восхождения к идеям, в «Филебе» и «Государстве» – анализ (диэреза) (διαίρεσις) и синтез или сочетание (συναγωγή). Но для Платона всякий раз важно подчеркнуть конечную цель этих предприятий; и если диалектика – это всегда поиск истины, достижение и постижение идей и их истинных и неистинных сочетаний, то *антилогия*, напротив, может быть направлена на какую-нибудь незначительную, сиюминутную цель. Иными словами, антилогия – это техника ведения дискуссии, рассуждения, которая сама по себе не является ни плохой, ни хорошей. Она равным образом может быть использована и на службе эристики, и как составляющая эленктического метода или аргумента.

С другой стороны, как мы сказали, у нас фактически нет другого средства описания текучего и изменчивого феноменального мира, который в любой момент времени может быть описан при помощи противоположных

эпитетов. Один и тот же объект может быть представлен для одного и того же момента времени при помощи противоположных речей, и это зависит в первую очередь от того, в отношении чего производится описание или с чем идет сравнение того или иного объекта. Поэтому антилогия применима не только к противоположным аргументам, но она в первую очередь является средством описания мира, в отношении которого такого рода аргументы выстраиваются. Платон раз за разом повторяет, что софисты не преследуют истину и что метод антилогии, в отличие от диалектики, ее не достигает. Но вероятно, стоит согласиться с Керфердом, что скорее всего этот метод не достигает той истины, какой она виделась *Платону*, а он в принципе не подразумевал истину такой, какой ее видели *софисты*⁹³. Иными словами, антилогия как техника ведения спора является первым шагом на пути диалектики. Именно это срединное место – между диалектикой и эристикой – она и занимает.

§ 3. Интерес к *логосу* как специфическая черта софистической философии

3.1. Логос

Мы увидели, что софисты явились создателями нового стиля мышления в интеллектуальной культуре Древней Греции, который сопровождался развитием новых методов и форм интеллектуальной активности. Все они были ориентированы на устную коммуникацию, на дебаты, подразумевающие процедуру задавания вопросов и получения на них ответов, причем вся эта новая система выросла из агональной составляющей греческой культуры и удачно вписалась в нее. Такие элементы нетрудно обнаружить в греческой поэзии и прозе, начиная с Гомера. Другое дело, что у ранних авторов, как отмечает М. Гагарин⁹⁴, эта соревновательность проявляется в форме эксплицитного критицизма и резкого отказа от идей некоторых предшественников или современников. Ксенофан критикует Гомера и Гесиода; Гекатей отмежевывается от греков вообще за их пристрастие к глупым историям; Гераклит ругает Гесиода, Гомера, Ксенофана и Гекатея и вместе с тем жалуется, что все люди вообще не понимают *логос* (ни его, Гераклита, лично, ни речь вообще). Софисты настолько же критичны как в отношении современников, так и в отношении предшественников, особенно поэтов, они критикуют различные общественные институты, главным образом судебную систему. Но в отличие от досократиков софисты никогда не критикуют никого за непонимание или недостаток ума. Напротив, вопреки элитарной установке досократиков на интеллектуализм, софисты защищают возможность каждого участвовать в публичных дебатах и выражать свое мнение, и их критика

⁹³ Kerferd G. B. *Sophistic Movement*. P. 67.

⁹⁴ Gagarin M. *Antiphon the Athenian*. P. 19.

обращается скорее на традиционные авторитеты вообще, чем на конкретных или обычных людей. Свои идеи софисты представляли «для всех людей», делая свое искусство как можно более публичным, а *логос* – более доступным.

Как мы отмечали ранее, часто в качестве главного интереса софистов называют риторику, но это не совсем корректно. Риторика (*ῥητορικὴ*, «ораторское искусство») действительно играет существенный интерес в деятельности практически любого из софистов: для Продика корректное использование синонимов имеет скорее риторическое значение, именно для таковой практики первоочередной важностью обладает искусство запоминания Гиппия, Протагор не обходит стороной различные техники выражения мысли, очевиден интерес к риторике Горгия, Фрасимаха, Антифона, но все же он проявляется у софистов скорее не сам по себе, а в контексте более широкой заинтересованности в области *логоса*, понимаемого как «слово», «речь», «аргумент», «рассуждение».

Действительно, многие софисты занимались изысканиями в тех областях, которые связаны с языком в самом широком смысле этого слова: это семантика и этимология, стилистика и методы аргументации, истина и ложь, отношение языка и реальности. Этот интерес, без сомнения, вызван тем, что сами софисты постоянно использовали *логос* в своих публичных выступлениях, именно корректному или подобающему ситуации употреблению *логоса* учили своих слушателей, и именно *логос* как речь или язык следует назвать среди главных объектов интереса софистов.

Некоторых из аспектов интереса к этой теме мы коснемся более подробно.

3.2. Теория противоположных логосов: сильные и слабые речи

Эта теория подразумевает обсуждение одного и того же предмета с разных сторон (отчасти мы касались этого вопроса, когда обсуждали технику антилогии). Такая практика, вероятно, восходит к судебной процедуре, принятой в Греции, при которой истец и ответчик должны были устно представить содержание своего дела судье или судьям в публичной форме. Если для других правовых систем древности наиболее характерно проведение испытаний (ордалий), например, посредством огня или воды, то в Древней Греции как раз эта форма установления виновности или невиновности была крайне редка. Наиболее общепринятым способом осуществления правосудия было разрешение конфликта через предоставление сторонами в суд речей, *логосов*, и по большому счету в процессе принимали участие не столько лица, сколько их *логосы*, а поскольку эти *логосы* представляли позиции конфликтующих сторон, то они по умолчанию оказывались противоположными⁹⁵. Такая практика использовалась повсеместно в Греции, и к середине V в. до н. э. техника

⁹⁵ Gagarin M. Antiphon the Athenian. P. 23–24.

написания парных выступлений (речений) стала использоваться в качестве интеллектуального инструмента.

Разумеется, представлений разных позиций или точек зрения как оппозиционных в агональной культуре греков в избытке можно найти в искусстве и дософистического периода, и примеров достаточно и в эпосе, и в комедиях, и в трагедиях, и в исторических сочинениях, но до Протагора дебаты, рафинированные, содержательно сведенные буквально до двух противоположных речей, встречаются исключительно в юридической практике. Сама практика написания или произнесения таких речей, где требуется поддержать позицию, например, противоположную здравому смыслу, и которая на первый взгляд может показаться абсурдной или попросту невозможной, может показаться странной. Но не для Протагора. Характеризуя такую теорию противоположных речей и связанное с ней умение предложить наилучший возможный аргумент, Протагор говорит: «сделать слабый *логос* сильным» (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῆϊ) (6b DK).

Такая практика быстро приобретает дурную славу, и вероятно, не случайно, поскольку используемые прилагательные «слабый» и «сильный», по сути, двусмысленны. «Слабый» может трактоваться как «наименее верный», «наименее справедливый» (в контексте судебного решения), так и просто «несправедливый» или «неправильный». Но у нас нет свидетельств об использовании софистами слова «слабый» исключительно в моральном или юридическом контексте, и нигде не сказано, что предпочтение нужно отдавать только «слабым», т. е. «несправедливым» аргументам (хотя именно так представляет ситуацию Аристофан в «Облаках», но нужно помнить, что это во многом пародия на происходящее). Чаще всего в греческом языке «слабый» и «сильный» означают просто «плохой» и «хороший», и в контексте высказывания Протагора это может означать только, что один аргумент лучше, другой – хуже. Вероятно, Протагор осознавал двусмысленность используемых прилагательных, но это в то же время давало ему возможность не только охарактеризовать речи или аргументы, но и в случае необходимости перевести все содержание в контекст истины и справедливости.

Другая двусмысленность, содержащаяся в этом протагоровом выражении, заключается в том, что не всегда очевидно, которая из произнесенных речей слабая: к ней мы можем отнести выступление, произнесенное проигравшей стороной и поддержанное меньшинством голосов. Можно ли говорить о речи, что она сильная в том случае, если заведомо слабые аргументы получают по какой-то причине поддержку большинства? На этой двусмысленности играет Горгий в «Паламеде» и «Елене», когда отстаивает позицию, заведомо неприемлемую для любого эллина: он защищает предателя и женщину, которая для каждого без исключения символизирует нарушение традиционных устоев общества⁹⁶. Какowymi мы будем считать эти речи: слабыми, коль

⁹⁶ Gagrin M. Antiphon the Athenian. P. 25.

скоро они не поддержаны большинством? Или сильными, коль скоро в результате видно, что точка зрения большинства оказалась ложной, и Елена – просто обманутая слабая женщина, а у Паламеда не было ни одного мотива предать греков под стенами Трои?

Кроме того, если мы согласимся с точкой зрения о «лучшем/худшем» слове или речи и если выполним требование сделать «лучшее» «худшим», то словам или речам не соответствует какого-либо фиксированного смысла или значения, и о справедливости и красоте мы будем судить ситуативно, в зависимости от того, кто и какую речь об этих вещах сделает слабой или сильной, хорошей или плохой. Это, как отмечают многие, ведет не только к онтологическому, но и к моральному релятивизму. Но если посмотреть на ситуацию в зависимости не от содержания речи, а от силы, мощности используемого аргумента, то все претензии о двусмысленности протагоровского выражения могут быть сняты: действительно, главная задача аргументации, убеждающей речи – использовать по возможности сильные аргументы, а это значит, что необходимо и знание о том, каким образом слабый аргумент превратить в более сильный. Речь при этом, очевидно, не идет об извращении моральных канонов, а только о силе убеждения, по сути – о технике аргументации.

3.3. *Orthos logos* и *orthotēs onomatōn*

Еще один важный и не менее многозначный термин, широко используемый софистами, – это ὀρθός, «прямой, правдивый, истинный, правильный». В наиболее простом значении оно использовалось как «правильный» в выражениях «правильная речь» (ὀρθός λόγος), «правильное произнесение речи» (ὀρθοέτεια), а также «правильность слов, или имен» (ὀρθότης ὀνομάτων).

Можно найти различные примеры использования слова ὀρθός у софистов.

Например, у Протагора встречаем такой вариант (*Prot.* 338e–339a): «Думаю я, Сократ, что для человека в совершенстве образованного очень важно знать толк (δεῖνός) в стихах: это значит понимать сказанное поэтами, судить, что правильно (ὀρθός) в их творениях, а что нет, и уметь разобрать это и дать объяснение (λόγος), если кто спросит». Далее в диалоге Протагор указывает на один из вариантов некорректности в стихах, когда используются два противоречивых этических утверждения об одном и том же предмете: неправильной в таком случае оказывается речь, содержащая явные противоречия.

Другой пример, который приводит М. Гагарин⁹⁷, указывает на более широкий смысл этого же слова. По сообщению Плутарха в «Сравнительных жизнеописаниях» (*Pericles* 36. 5): «Так, когда какой-то пентатл нечаянно брошенным дротом убил Эпитима из Фарсала, Перикл, по словам Ксанфиппа, потратил целый день, рассуждая с Протагором о том, кого, по существу, следует считать виновником этого несчастного случая, – дрот, или бросавшего, или распорядителей состязания (в соответствии с правильной речью (κατὰ τὸν

⁹⁷ *Gagarin M. Antiphon the Athenian. P. 27.*

ὀρθότατον λόγον); к сожалению, в русском переводе текста Плутарха именно этот пассаж переводчиком опущен. – *М.В.*; тж. 80 А 10 DK)». При таком употреблении слова речь идет не об отыскании противоречия в высказывании, а о том, какое из высказанных речений о вине более корректно, и в результате – наиболее верном приговоре на основании рассмотрения возможных ситуаций. В обсуждаемой Протагором и Периклом ситуации свершившийся факт непротиворечив, он бесспорен, а обсуждение касается *наиболее правильной* интерпретации субъекта вины или установления степени ответственности исходя из фактов. Иными словами, как подчеркивает М. Гагарин, ὀρθός в этом примере включает большее число технических навыков, таких как дикция, грамматика и синтаксис, поскольку «наилучшее рассуждение» оказывается наиболее совместимым с законом и моралью⁹⁸, и, очевидно, чтобы это установить, требуется существенно больше технических средств.

Важным моментом для истории философии оказывается тот факт, что ὀρθός λόγος, впервые начав фигурировать в контексте софистической мысли, не теряется в ней, а продолжает свое существование с определенными трансформациями в философии Аристотеля, а затем начинает играть важную роль в философии стоиков.

Что касается «правильного произнесения речи» (ὀρθοέλεια), к этой теме обращались многие софисты, среди которых Протагор, Продик, Гиппий. Платон посвятил этой теме свой диалог «Кратил». Что включает в себя вопрос о «корректности имен»? Это детальное обсуждение отдельных слов, специфическое значение и функция каждого, что влечет установление и обсуждение различных грамматических категорий и вслед за ними – видов речей. Например, Протагор первым различил роды имен на мужской, женский род и снаряжение (σκεύη, «утварь», или как принято сегодня обозначать неодушевленные объекты – средний род) (*Rhet.* III 5 1407 b 6). Как свидетельствует Диоген Лаэртский (IX. 53–54), Протагор первым разделил речь на виды, выделил четыре разряда: пожелание, вопрос, ответ и приказ и назвал их «основами (корнями) речи». Алкидамант также различает четыре типа: утверждение, отрицание, вопрос и обращение. Этот список по мере разработки этой темы увеличивался, и в итоге стали выделять уже семь типов: рассказ, вопрос, ответ, приказ, сообщение, пожелание и обращение. При этом сам Протагор не только описывал установившийся узус языка, но и корректировал его, полагая, что грамматический род должен прямо коррелировать с анатомическим родом (полом). В частности, слова μῆνις и πῆληξ – женского рода, хотя обозначают вещи и явления, ассоциированные скорее с мужским полом, чем с женским, и потому им следовало бы придать окончания, свойственные для слов мужского рода; как если бы в русском языке на тех же основаниях мы потребовали бы заменить слова – не соответствующего им – женского рода «злоба» и «каска» на более уместные «гнев» и «шлем», – мужского рода.

⁹⁸ *Gagarin M. Antiphon the Athenian. P. 27.*

Продик известен тем, что разрабатывал вопрос о синонимах, и эта тема занимала важное место в его лекции «О правильности имен». Суть его идеи в том, что несмотря на кажущееся сходство значений некоторых слов, всякое имя приложимо только к одной вещи и ни к какой другой, и всякий раз, говоря о чем-либо, следует употреблять его правильное имя. У Платона сохранился пассаж, характеризующий эти идеи Продика:

«...Протагор и Сократ, прошу вас уступить друг другу: можно спорить о таких вопросах, но не ссориться. Спорят ведь и друзья, которые хорошо относятся друг к другу, а ссорятся противники и враги. Так-то и вышла бы у нас великолепная беседа, и вы, собеседники, заслужили бы от нас, слушателей, величайшее одобрение, но не восхваление: одобрение возникает в душах слушателей искренне, без лицемерия, словесное же восхваление часто бывает лживым и противоречит подлинному мнению людей; с другой стороны, и мы, слушатели, получили бы, таким образом, величайшую радость, но не наслаждение: радоваться ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщающемуся к разуму с помощью мысли, наслаждаться же – тому, кто что-нибудь ест или испытывает другое телесное удовольствие» (*Prot.* 337b–c).

Требование использовать только одно, правильное имя, причем такое, что оно фактически является как бы именем собственным для именуемого, влечет за собой и условие использования только одной речи в отношении какого бы то ни было явления. С этим условием связаны тезисы Протагора о невозможности противоречить или говорить ложь и также о том, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом. Именно он первым высказал тезис о невозможности противоречия (ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν), и им потом всячески пользовались его ученики, и затем применил и Антисфен (*DL IX. 53; Euthyd.* 286c). Как пишет об этом Аристотель: «Поэтому Антисфен... полагал, что об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование (λόγος), откуда следовало, что не может быть никакого противоречия, да пожалуй, что и говорить неправду – тоже» (*Met.* 1024b30–35).

В связи с этим следует упомянуть еще об одной детали в понимании речи софистами, а вернее, об одном атрибуте речи, или аргумента – точности или точном смысле (ἀκρίβεια). В том числе речь идет и о точной дифференциации между терминами или концептами. Погоня за точностью порой рассматривалась как излишний педантизм или, используя выражение Гераклита, «ловлей блох». Аристофан в «Облаках» (740–742) высмеивает этот момент, призывая «тонко нарезать свои мысли и созерцать их детально, разделяя и точно исследуя», Платон высмеивает Продика за усмотрение чрезмерно тонких различий в синонимах. Но чаще точность ассоциируют не с устной речью, а с написанной. В частности, Алкидам, ученик Горгия, в своем произведении «О тех, кто писал письменные речи, или О софистах» говорит о том, что подлинная речь – эта та, которая может быть произнесена без специальной подготовки и в то

же время убедительна, но если кто-то пишет речь заранее для устного с ней выступления, то он как раз должен избегать точности, чтобы имитировать стиль спонтанных речей.

3.4. Истина и истинные речи

Наиболее «больным» вопросом в отношении софистики является проблема отношения софистов к истине, как и наиболее частым ответом на него оказывается возражение, что софисты истины избегали. Но здесь скорее следует говорить о сложности этого вопроса. Платон, известный оппонент софистов, высмеивает их точку зрения при любом удобном случае: что истина Протагора ни для кого не истинна («поскольку все ее оспаривают, Протагору “Истину”, она ни для кого не может быть истинной», *Thaet.* 171 c; «Тисий же и Горгий пусть спокойно спят: им привиделось, будто вместо истины надо больше почитать правдоподобие; силою своего слова они заставляют малое казаться большим, а большое – малым, новое представляют древним, а древнее – новым, но любому поводу у них наготове то сжатые, то беспредельно пространные речи», *Phaedr.* 267a) и т. д. Известно также, что Протагор и Антифон писали работы под названием «Истина», но из сохранившихся фрагментов невозможно установить их действительное содержание. С другой стороны, для любого софиста истина была и ценностью, и первичной целью, иное дело, что это была в первую очередь истина не факта, а полученная вследствие рассуждения, и установить ее как раз крайне трудно или даже невозможно⁹⁹.

Каковы же пути установления истины, согласно софистам? Первый уровень – это тот, где истина обнаруживается в фактах реального мира. Именно о таком варианте говорит, например, Фукидид и другие ораторы, употребляя выражение «истина вещей» (ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων). Но поскольку истина конструируется посредством *логоса*, то тот же самый набор фактов может быть выражен каким-то альтернативным *логосом*¹⁰⁰. Можно сказать, что за истину сражаются два различных *логоса*; каждый из них имеет дело с одним и тем же набором фактов, но каждый видит их изнутри собственной перспективы. Тогда истина – это не просто знание фактов, оно зависит от способа их выражения в *логосе*, и отношение между *логосом* и фактами (ἔργα и πράγματα, словами и вещами) оказывается проблематичным. Мы знаем о софистах, что они никогда не основывали истину на некоторой высшей реальности, наподобие платоновских идей, но это не значит, что отказываясь от единственного дозволенного в рамках платонизма понимания истины, они отказывались от нее как таковой или не имели никакого интереса к этому вопросу. В частности, речь может идти о практической стороне истинности, или, иначе, о ее практической применимости. В качестве одного из способов такого ее

⁹⁹ Gagarin M. Antiphon the Athenian. P. 28.

¹⁰⁰ Ibid.

понимания у софистов можно обсуждать вероятностную истину (о ней мы будем говорить ниже в рамках обсуждения аргумента от вероятности).

3.5. Общие выводы в отношении концепции логоса у софистов

Интерес к лингвистике, заложенный первым поколением софистов, не ослабевает в течение всего этого периода и продолжается вплоть до поздней античности. К обсуждению этих вопросов активно подключается Сократ и его критики, на основе этой проблематики развиваются сократические школы (в частности, активно работают над этими темами мегарики), вопросы языка становятся ключевыми для Платона и Академии, киников. В целом можно отметить 10 ключевых разноплановых позиций, которые были вырабатаны софистами и их ближайшими критиками и последователями¹⁰¹:

1) невозможно говорить ложь, ибо это то же самое, что сказать о том, чего нет (о не сущем), а то, чего нет, не может быть произнесено или выражено словами (Протагор, Антисфен). Тезис базируется на учении Парменида (В 2. 7–8 DK);

2) как следствие, никто не может противоречить другому (Протагор, Антисфен);

3) истина относительна для каждого, индивидуальна (Протагор, Горгий);

4) мы используем слова противоречиво и без связи их с реальностью. С другой стороны, это неверное положение, поскольку реальность все-таки существует (φύσις), хотя бы в качестве неких высших естественных видов (εἶδη), с которыми наши слова должны соотноситься унивокально (Сократ, Антифонт, Гиппократ *De arte*);

5) дать определение сущности вещей невозможно, поскольку можно только перечислять ее элементы и они сами, не будучи предметом дальнейшего анализа, могут быть описаны только по аналогии (Антисфен и, вероятно, Ликофорон);

6) для каждого объекта существует один и только один собственный логос, который говорит, чем являются по имени элементы, с которыми он соотносится. Если любой из этих элементов не может быть приложен к этому объекту, тогда не имеется логоса (Антисфен);

7) имена имеют естественное сродство со своими объектами, которые известны по прямому контакту ума с объектами в чувственно-воспринимаемом (αἴσθησις). Имя, которое не имеет такого сродства, не неправильное, но оно вообще не является именем (Антисфен, Ликофрон, Кратил у Платона);

8) имена – это произвольно выбранные ярлыки, не имеющие естественной связи с объектами, которым они соответствуют (Демокрит, Гермоген у Платона);

9) использование глагола «быть» в качестве связки между субъектом и предикатом незаконно, поскольку это делает одну вещь многим, хотя

¹⁰¹ Guthrie W. K. C. *The Sophists*. Cambridge University Press, 1971. P. 218–219.

и можно воспринимать и говорить о субъекте и его атрибутах как о некотором единстве (Ликофрон);

10) на тех же элейских основаниях, утверждающих, что вещь не может быть одновременно одной и многим, объявляется, что возможна только самопредикация (мегарцы).

Важно отметить, что многие из этих позиций будут предвосхищены, разделены или подвергнуты критике Горгием в своих работах, в чем мы сможем убедиться ниже.

ВОПРОСЫ НА ПОНИМАНИЕ

1. Объясните значение терминов *софос* и *софон*, покажите, какие оттенки значений этих слов вбирает в себя термин «софист».

2. Что понимается под термином «софистическое движение»?

3. Охарактеризуйте образовательную модель софистов, перечислите ее основные элементы.

4. Как было организовано преподавание у софистов? Охарактеризуйте учебный план и учебники.

5. Перечислите ключевые приемы софистической техники, охарактеризуйте каждый из них, подчеркните специфические моменты.

6. Перечислите концепции языка и имен вещей, которые бытовали в V – IV в. до н. э.

7. Обоснуйте значимость и изменение содержательной стороны концепции *логоса* от Гераклита до софистики.

9. Перечислите основные разделы, отражающие интерес софистов к проблематике *логоса*.

ВОПРОСЫ ДЛЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ

1. Б. С. Чернышев в книге «Софисты» (1929) рассматривает софистов как интеллигенцию своего времени, проводя аналогии с интеллигенцией конца XIX в. – начала XX в. Как по-вашему, актуально ли это сравнение сегодня? Обоснуйте свой ответ.

2. Соотнесите двухступенчатую образовательную систему Древней Греции эпохи возникновения софистики и современную систему среднего и высшего образования. Проведите аналогии, выявите различия.

3. Как по-вашему, какие из софистических техник наиболее всего использовались в философии, какие из них могут быть актуальны в философском дискурсе сегодня? Обоснуйте свою мысль.

4. В истории античной философии сложилась практика представлять развитие философских идей в контексте линии «до-сократики – Сократ». Попробуйте сместить интерпретационные векторы в изложении историко-философских идей и расставить соответствующие приоритеты

в философской проблематике основных учений, если линию развития представлять как «до-софисты – софистика».

5. Как вы считаете, в какой мере представления о *логосе* у Гераклита и у софистов сопоставимы, в какой – принципиально несводимы друг к другу?

ГЛАВА II

ГОРГИЙ ЛЕОНТИЙСКИЙ: БИОГРАФИЯ И СТИЛЬ

§ 1. Биография Горгия

Горгий Леонтийский – историческая фигура, представитель первого, старшего поколения софистики, чаще обсуждается как оратор и преподаватель риторики, поскольку именно в этом качестве выведен в одноименном диалоге Платона.

О его жизни сохранилось не так много информации, но известно следующее. Горгий, сын Хармантида, родился в около 483 г. до н. э., т. е. он немногим младше Протагора (род. 490 до н. э.), на 10 лет старше Продика, на 14 – Сократа, более чем на 20 – Гиппия и Демокрита, и на полвека – Платона. Был уроженцем города Леонтины на Сицилии, ионийского происхождения (о чем также можно судить по фрагментам его произведений), поскольку Леонтины основаны в 729 г. до н. э. жителями близлежащей богатой халкидской колонии Наксос.

Вероятно, именно Сицилия сыграла главную роль в карьере Горгия. Уникальные политические события на Сиракузах, связанные с окончанием тирании после смерти Гиерона I и изгнания из Сиракуз Фрасибула (467 г.), привели к возникновению искусства риторики, изобретенного Кораксом и Тисием. Именно Коракс становится во главе демократии на Сиракузах, утвердившейся в первую очередь благодаря его искусству. Видимо, последующая политическая нестабильность или какие-то другие события заставили Коракса отойти от дел и вместе со своим учеником Тисием посвятить себя развитию искусства слова и убеждения. Он первым письменно изложил правила риторики, и его труд, «Тэхне», до наших дней не сохранившийся, служил образцом для последующих поколений¹. Разумеется эти события не могли пройти мимо 16-летнего Горгия, и он, естественно, мог познакомиться с учителями риторики либо лично, либо с их разработками, во всяком случае с их именами связывает Горгия Платон (*Phaedr.* 267a), кроме того, как Коракс и Тисий, он также пишет руководство «Искусство риторики» и также считает себя не софистом, но ритором.

Кроме того, традиция приписывает Горгию ученичество у Эмпедокла. Хотя для античных составителей жизнеописаний древних философов для того, чтобы сделать Горгия учеником Эмпедокла, было бы достаточно того факта, что оба они сицилийцы, родом из Великой Греции, и принадлежали

¹ *Hinks D. A. G. Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric // Classical Quarterly. 1940. No. 34. P. 61–69.*

италийскому направлению философии, но все же имеются некоторые основания так считать, хотя Горгий и был немногим младше своего учителя.

Как сообщает Диоген Лаэртский (*DL VIII. 58, 59*), «Сатир в “Жизнеописаниях” утверждает, что, помимо всего прочего, он был врачом и великолепным оратором, поскольку его учеником был Горгий из Леонтин [82 A3] – выдающийся оратор, оставивший после себя руководство [по риторике]... По словам Сатира, Горгий говорит, что сам присутствовал при том, как Эмпедокл колдовал». Секст Эмпирик (*Adv. Math. VII. 6*) сообщает, что «По словам Аристотеля [в диалоге «Софист»], Эмпедокл впервые двинул вперед риторику». Квинтилиан (III, 1, 8 (из «Свода руководств» Аристотеля) пишет: «Говорят, что после [легендарных ораторов], упоминаемых у поэтов, впервые внес некоторые усовершенствования в риторику Эмпедокл. Древнейшими авторами риторических руководств были Коракс и Тисий Сицилийские, ближайшим преемником которых был уроженец того же острова Горгий из Леонтин, по преданию ученик Эмпедокла»². Платон (*Meno 76c*) связывает имя Горгия с «теорией пор» Эмпедокла (Теофраст. «Об огне». 73 p 20 (5 DK)).

Кроме того, Эмпедокл заслужено имел славу известного врача, и не исключено, что именно ему Горгий обязан интересом как к искусству убеждать, так и к медицине³. Для врача искусство убеждать было одной из составляющих его профессионализма: не слишком гуманные методы лечения (например, каленым железом) и горькие лекарства зачастую не внушали оптимизма и без того страдающему от болезни человеку. Недаром Гераклит менее, чем за век до Горгия, описывая эту ситуацию, сказал о врачах (46 Mch): «Врачи режут, жгут, всяко мучают тело и еще требуют платы, насколько ее не заслуживая, ибо причиняют то же “добро”, что и болезни». Соответственно, либо сам врач должен был обладать силой убеждения, либо брать с собой к больному того, кто сможет сделать это лучше – специалиста в искусстве слова. Брат Горгия, Геродик, был врачом (*Gorg. 448 b*), и Горгий в платоновском диалоге вспоминает, как посещал с братом больных:

«Мне неоднократно приходилось сопровождать брата или других врачей к какому-нибудь больному, который отказывался пить микстуру или не давал оперировать себя ножом или огнем; и там, где увещевания врача оставались тщетными, мне удавалось убедить больного единственно с помощью искусства риторики» (*Gorg. 456 b*).

Как и другие учителя мудрости, Горгий много путешествовал, выступал публично в разных городах, демонстрировал свое умение в величайших панэллинских культурных центрах, таких как Олимпия и Дельфы, и также брал плату за консультации или уроки. Кроме Фессалии, Горгий посещал Беотию и Аргос (где, кстати, был принят плохо, а его лекции отменены). Особая

² См. фрагменты 31 A1, A 19 DK.

³ Guthrie W. K. C. *The Sophists*. P. 269.

черта его выступлений заключалась в том, что он собирал различные вопросы из аудитории и экспромтом на них отвечал. Первое появление Горгия в Афинах состоялось существенно позже других софистов его поколения. Платон не упоминает его среди тех софистов, что собирались в доме у Калликла. Он приехал в Афины в 427 г. с посольством из Леонтин, 53-летним и в лучах славы. В 427 г. Леонтины находились в осаде Сиракуз и отправили послов в Афины «просить демократию прийти к ним на помощь и спасти их город от опасности» (*Diodorus Siculus*. XII.53 (82 A 4 DK)), – и судя по всему, Леонтины отчаянно нуждались в умении Горгия убеждать. Он был известен, пользовался уважением, и его назначили главой делегации. В частности, Павсаний, представитель второй софистики, упоминает (VI.17), что в посольстве состоял помимо Горгия также и Тисий, а Платон говорит, что Горгий принял в этом участие, поскольку был самым уважаемым государственным деятелем города (*Hipp. Maj.* 282b).

Горгию была воздвигнута золотая статуя в Дельфах, и хотя Павсаний считает, что статуя была все-таки позолоченной, Цицерон же настаивает – не позолоченная, а именно золотая, и никому из греков не был оказан столь великий почет (A 7 DK). Плиний же полагает, что эту статую Горгий поставил сам себе при жизни около 420 г. до н. э. на средства из собственных сбережений. В Олимпии еще во времена Павсания (2-я пол. II в. н. э.) можно было увидеть изображение Горгия, которое пожертвовал туда Эвмолп, внук сестры Горгия (A7–8 DK).

Горгий прожил вероятно дольше, чем кто-либо из известных нам греков, которые славились своим долгожительством, – около 108 лет, – благодаря сдержанной жизни, не утратив здравости рассудка и ясности чувств. Когда его спрашивали о причине столь долгой жизни, он отвечал, что «никогда ничего не делал ради удовольствия» и ему «не в чем упрекнуть старость» (A 11 DK).

§ 2. Риторическое искусство Горгия и особенности его стиля

Появление Горгия в Афинах произвело колоссальное впечатление на афинян, уже искушенных ораторским искусством. Восхищение у них вызвали стиль его речей, который был для них в новинку, и риторическое умение (*Diodorus Siculus*. XII. 53). По словам Платона, Горгий показал себя и в общественном, и в частном порядке – был признан отличным оратором в Народном собрании, а выступая частным образом и давая уроки молодежи (*epideixeis*), «заработал и собрал с нашего города большие деньги» (*Hipp. Maj.* 282b). По всем свидетельствам, он имел мгновенный успех в Афинах. Как и о других софистах, о Горгии его биографы сообщают, что он был связан с какими-то ситуациями, имеющими отношение к лингвистике или риторике. В частности, Горгий в афинском театре собрал народ, чтобы

продемонстрировать искусство импровизации в красноречии, и был в этом первым. Суть происходящего состояла в том, чтобы каким-то образом развить свободно предложенную тему, и это выступление вылилось, по словам Платона, в «изысканный праздник» (*Gorg.* 447c), «и от него же [Горгия] пошел у вас [фессалийцев] обычай, кто бы вас о чем ни спрашивал, отвечать уверенно и высокомерно, как и положено знатокам; ведь так же и сам Горгий позволял кому угодно из греков спрашивать о чем угодно и никого не оставлял без ответа» (*Meno* 70a–b). Сократ убежден, что именно после посещения Фессалии и Ларисы Горгием эти города, прежде славные богатством и верховой ездой, стали славиться своей мудростью. Но идея заключалась не столько в том, чтобы продемонстрировать «многознание» – знание обо всем в каком-то объеме (что потом демонстрировал Гиппий и очень этим гордился), сколько гибкость ума и способность быстро и остроумно реагировать на ситуацию.

В «Жизни софистов» (I. 1) Филострат упоминает, что афинянин Херефон, известный как друг и почитатель Сократа (именно он отправился в Дельфы и задал оракулу вопрос, есть ли кто мудрее Сократа), на одном таком собрании, желая видимо испытать мудрость Горгия, с некоторым презрением задал ему провокационный вопрос, почему бобы раздувают живот, но не раздувают огонь, на что незамедлительно получил ответ, что для этой цели земля производит тростник. Ответ был с подвохом, поскольку стебли тростника использовались не только как воздуходувные трубки для раздувания огня в кузне, но и как палки, которыми обычно погоняли и били непосlušную скотину.

С именем Горгия связывают еще несколько изобретений в области публичных выступлений, в частности, искусство меры или надлежащих речей (*καίρος*), требующее говорить надлежащие вещи надлежащим людям в надлежащее время, иначе говоря, благоразумные речи. Не исключено, что Горгий даже написал руководство по «надлежащим речам», но оно не возымело должного успеха. Дионисий Галикарнасский сообщает, что Горгий изобрел это искусство, но считает эту работу недостойной.

Вероятно, демонстрировал это искусство он с большим успехом, чем описал. В качестве наилучшего примера можно рассмотреть две знаменитые контрастирующие речи – «Олимпийская речь» и «Погребальная речь». Обе они выступают против войн между греками и в пользу войны с Персией, но каждый раз Горгий представляет свою позицию по-разному. В «Олимпийской речи», подчеркивая, что Греция вовлечена в гражданские распри, он пытается взять на себя миссию примирителя и перенаправить военный пыл греков друг с друга на варваров, и убеждая их рассмотреть в качестве военных трофеев не греческие города, но варварские территории. Здесь его послание высказано явно и прямо, и это вполне уместно было сделать на таком мероприятии, где греки демонстрируют единство и согласие интересов. В «Погребальной речи», обращаясь к афинянам, которые разделяют имперские

настроения, Горгий уже не говорит о возможном согласии между греками, но останавливается на восхвалении победы над Мидией и говорит о том, что победа над варварами достойна гимнов, а победа над греками – плачей. Ясно, что политическое послание в этом случае то же самое, но озвучить его явно было бы недальновидно, поэтому Горгий прибегает к завуалированной форме. Таким образом, кто-то может увидеть в искусстве надлежащих речей подхалимаж, но оно, чтобы добиться надлежащей реакции со стороны аудитории, прежде всего должно учитывать ее интересы и характер: задача оратора – убедить в какой-либо идее, а не вызвать шквал ругани и неприятия.

Несомненной заслугой среди нововведений Горгия была манера или стиль его речей: весьма украшенные, вычурные, возвышенные, полные ритма, рифмы и достоинства. Современники сообщают, что Горгий приносил ощущение значимости и важности в любую тему, за которую брался. Такой стиль в античности стал именоваться горгианским. В основном его специфика заключалась в использовании многочисленных риторических приемов. Свидя перечисляет некоторые из них: тропы (переносное значение), метафоры, аллегории, образные выражения, гипаллагу («рокировка» слов в устойчивых выражениях, например, «лучше никогда, чем поздно» «обобрали-подогрели»), катархезу («злоупотребление», переносный смысл, например, «красные чернила»), гипéрбатон (изменение естественного порядка слов, например, «Твердо сердце бедных пусть слезы презирает»), удвоение слов («часто-часто»), апострофы (обращение к отсутствующему лицу, к предмету) и парисосы (повторение одинаковых начальных колонов) (2 A DK), многие из этих приемов так и назывались – «горгиевы». Благодаря этим техникам прозаическая речь воспринималась как поэтическая. Со временем (особенно в раннехристианской литературе) все эти приемы, как и любые формы барочного избытка, стали утомительны, и речи, избыточные ими, начали подвергаться критике и рассматриваться как демонстрирующие дурной вкус в риторике, но на момент их изобретения и использования Горгием ими восхищаются. Недаром его учениками становятся не только молодые амбициозные люди Критий, Менон, Исократ, Алкивиад, воспитанник Перикла, но и сам Перикл и Фукидид, люди в возрасте и с высоким общественным положением, а также уже известный поэт Агафон, чьи трагические произведения и без того славились красноречием.

Филострат в письме к Юлии Августе, жене императора Септимия Севера, пишет с просьбой заступиться за Горгия перед Плутархом:

«И божественный Платон не был врагом софистов, хотя некоторые вполне убеждены в этом, но соперничал с ними, потому что они, подобно Орфею и Фамиру, проходя по городам, большим и малым, услаждали их; от неприязни к ним он был так же далек, как честолюбие от зависти... Платон, таким образом, и слог софистов усваивает, и Горгию не уступает в умении говорить “по-горгиевски”, а многое же заставляет

звучать и как речь Гиппия, и как речь Протагора.. [18] Все же самые многочисленные и благородные почитатели были у Горгия; сперва – фессалийские греки, у которых красноречие стали называть “горгоречием”, а затем – и весь греческий народ, перед которым он в Олимпии произнес речь против варваров с крыши храма. Говорят, что и Аспасия милетская [19] оттачивала язык Перикла по образцу Горгия; известно, что и Критий [20] с Фукидидом заимствовали у него величие и возвышенность, которые один из них воплотил в красноречии, другой – в силе. И сократил Эсхин, о котором ты недавно рассуждала как о человеке, вносившем при исправлении ясность в свои диалоги, [21] не боится подражать Горгию... [22] Такие приемы Горгия, как обособленные фразы и вступления к речам, встречались у многих, особенно у эпических поэтов. Убеди же и ты, императрица, отважнейшего из греков, Плутарха, не досадовать на софистов, не поносить Горгия...» (*Epistle 73* (DK 82 A32)).

Отсылка к Фессалии в этом письме не случайна: в конце жизни Горгия фессалийцы пригласили основать у них школу, что говорит о том, что его стиль и его риторические приемы не утратили популярности в течение его жизни.

Из произведений, написанных Горгием, до наших дней дошли фрагменты, свидетельства и пересказы нескольких речей: «Погребальная речь», «Олимпийская речь», «Пифийская речь» (за которую на него был возложен золотой венок), «Восхваление элейцев», а также знаменитые «Похвала Елене» и «Защита Паламеда». Горгий написал философский трактат, «О не-сущем, или О природе», который дошел в двух пересказах. Также известны его «Руководство по риторике», «Надлежащие речи».

Горгию посвящен одноименный диалог Платона, в котором он представлен не как софист, а, в противопоставлении этому явлению, как ритор. Горгий неоднократно упоминается у Платона, а концепции и идеи, высказанные в ряде диалогов, достаточно близко пересекаются с идеями Леонтинца. Есть свидетельство о том, что Аристотель написал работу «Ответ на мнения Горгия», от которой не осталось ничего, кроме заглавия. Но судя по всему, «Риторика» Аристотеля содержит много пассажей, касающихся как горгианского стиля, так и вообще риторического наследия Горгия.

Многие современные комментаторы считают, что творчество этого софиста – не более чем риторический стиль, что, разумеется, ошибочно. Помимо разработки чисто риторических приемов, труды Горгия содержат существенный пласт этических, политических, эпистемологических и онтологических наработок.

§ 3. От стиля Горгия к содержанию его философии: современные дискуссии

В последнее время некоторые исследователи обратились к изучению стиля Горгия, полагая, что так можно перейти к пониманию содержания его учения. В целом, как замечает С. Консиньи⁴, это делается в рамках герменевтического подхода, и он может быть оправдан по двум причинам. Во-первых, большая часть текстов Горгия утрачена, но при этом во фрагментах сохранилось значительное число ключевых терминов, неясных и двусмысленных. В этом контексте прочтение, которое подразумевает прояснение и уточнение терминов, оправдано. Во-вторых, этот подход осмыслен по той причине, что сам Горгий придавал своему стилю колоссальное значение. Не исключено, что особенное внимание к стилю Леонтинца может оказать услугу для понимания его загадочной философии.

По мнению С. Консиньи, на сегодняшний день существуют две значительные школы интерпретации философского учения, которые реконструируют суть философии Горгия исходя из его стиля, и пришедшие к диаметрально противоположным позициям в отношении философии Горгия⁵.

Традиционно горгиевский стиль понимался как «поэтический», а явный интерес Горгия к его разработке интерпретировался как указание на то, что он не был серьезным философом, а всего лишь «стилистом», оратором, который применял различные поэтические изобретения для приукрашивания собственных речей. Эта точка зрения преобладала в текстах Платона и Аристотеля, и нередкая у современных исследователей позиция, что Горгий – это множество слов, но нехватка идей, обязана именно им. Такое его прочтение полезно для понимания той позиции, из которой исходят обе школы, поскольку, «реабилитируя» Горгия и признавая его серьезным мыслителем, они делают это вопреки этой устоявшейся точке зрения. Обе школы отказываются от «общего места» (только) поэтического стиля и настаивают, что он интегрирован в загадочную мысль Горгия и что только через такую метафорическую речь и можно понять его ясно очерченную эпистемологию.

Первая школа восходит к Марио Унтерштейнеру, чей подход разделили R. Enos, V. Gronbeck и R. Engnell. В соответствии с точкой зрения М. Унтерштейнера стиль Горгия, без сомнения, поэтичен, но до того, как Горгий обратил на него внимание, он активно использовался поэтами, которые оказали на него существенное влияние⁶. Горгий же, позаимствовав такой стиль, использует его «миметически», чтобы представить или воспроизвести истину о вещах самих по себе, т. е. он отходит от традиционного использования такого

⁴ *Consigny S. The Styles of Gorgias // Rhetoric Society Quarterly. 1992. Vol. 22. No. 3. P. 43.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Untersteiner M. The Sophists / Trans. Kathleen Freeman. Oxford: Basil Blackwell, 1954. P. 200–201. Цит. по: Consigny S. The Styles of Gorgias. P. 44.*

стиля поэтами и применяет все фигуры речи «эпистемологически», для того чтобы воспроизвести реальность, которая сопротивляется изложению в рациональном дискурсе. Все фигуры речи, используемые Горгием, можно, так или иначе, свести к одной, существенной – к *антитетесису*, противопоставлению, рассмотрению противоположных концепций. Итак, истина о реальности не может быть представлена рациональными средствами, поскольку является противоречивой и самоопровергающей, и потому единственное средство избежать дилеммы и понять, каким образом разместить противоречивую реальность в рациональном дискурсе, является обращение к поэтическим, нерациональным средствам: только посредством имитации можно показать, что есть истина, но не ее саму по себе, без посредников. Итак, Горгий в состоянии постичь истинную природу реальности, но бессилён артикулировать ее логически, поэтому прибегает к *логосу*, используя антитетический поэтический стиль, чтобы продемонстрировать истину не-логически.

Другая школа, основными идейными вдохновителями которой являются L. Versenyi, J. De Romilly и E. White, понимает стиль Горгия скорее экспрессивно, чем миметически. Эта позиция отражает субъективистскую позицию, согласно которой никто не может постичь любую «внешнюю» природу реальности чего бы то ни было: Горгий прежде всего скептик, который остается на позициях, что истина недостижима, подтверждая это своей «поэтической магией». Роль поэтического стиля в таком случае заключается в том, что Горгий пытается с его помощью отобразить новую и совершенно иллюзорную сферу представлений о постоянно изменяющемся моменте. И если, согласно первой интерпретации, Горгий – вполне традиционная фигура, аккуратно использующая антитетическое наследие поэтов, воспроизводя с его помощью подлинную архитектуру реальности, то согласно второй интерпретации, все обстоит иначе. Стиль Горгия предельно инновационный, более того, он намерено экспериментирует со стилем, чтобы обнаружить некую исключительную новизну, стоящую за ним. Его причудливые фигуры речи конструируют его собственную иллюзорную реальность, каждый раз получая удивительную возможность придать миру сиюминутное значение, в полном соответствии с его субъективистской эпистемологией⁷.

Как полагает Консиньи, обе эти интерпретации не верны и не совсем аккуратно характеризуют стилистическую практику Горгия, как и вытекающую из нее философскую позицию, поскольку обе они *аусторичны*. И та и другая рассматривают Горгия *изолировано* от исторических и культурных установок и пытаются принять тот образец интерпретации, при котором стиль функционирует независимо, сам по себе. Кроме того, поскольку обе эти школы имеют дело с пониманием стиля Горгия изнутри наших современных на него взглядов и не делают никаких попыток включить его в ту реальность, для

⁷ Подробнее об этих двух школах см.: *Consigny S. The Styles of Gorgias*. P. 44–46.

которой адресовал свои работы Горгий, их можно смело причислять к сторонникам рациональной реконструкции⁸.

Консиньи, в свою очередь, предпринимает попытку исторической реконструкции, стараясь понять, как этот стиль звучит не для наших ушей, а для ушей современников Горгия. Рассматривая каждую из сохранившихся речей в отдельности, Консиньи пришел к выводу, что во всякой своей работе Горгий адаптирует свой стиль к словарю и протоколу происходящего дискурса. Иными словами, его стиль не антитетичен и не инновативен, он – хамелеон, хорошо адаптирующийся к любой речевой ситуации любого дискурса⁹. Его «Погребальная речь» ничем не отличается от любых погребальных речей своего времени: хотя он и использует ряд своих цветистых приемов, все они аккуратно укладываются в устоявшуюся общепринятую форму таких речей. «Похвала Елене» удачно адаптировала различные приемы, используемые в эпической, драматической и лирической поэзии, при этом употребляет штампы и формы, которые были хорошо известны современникам Горгия. «Защита Паламеда» использует приемы, активно применяемые в юридической практике. Наконец, «О не-сущем, или О природе» – это искусная адаптация элейского дискурса, также хорошо известного по всей Греции. При этом Горгий не просто приспособил свой вокабуляр и фигуры речи к особым, устоявшимся жанрам, бытовавшим в греческой культуре, но и всякий раз подстраивался под каждый отдельный жанр и дискурс. Но тогда, если Горгий не исходил из каких-либо эпистемических оснований, обсуждаемых в рамках двух «реабилитирующих» школ, то не следует ли признать правомерной старую интерпретацию «стилиста»-оратора, но не философа? Это будет так, показывает Консиньи¹⁰, только если исходить из соображений эпистемического фундаментализма.

Консиньи, поясняя свою позицию, возвращается к дискуссиям, суть которых обсуждалась нами в первой главе, но уже в другом аспекте. Он исходит из принятого у Р. Рорти различия «эпистемологии» и «герменевтики»¹¹. Согласно концепции этого исследователя, эпистемология – это тип «эссенциалистской» или «фундаменталистской» философии, который исходит из признания «оснований» или «фундамента» для всякого знания или внешней реальности¹². Давая определение эпистемологии, Рорти пишет: «Представление, согласно которому существует постоянный нейтральный каркас, “структуру” которого может выразить философия, есть представление, что объекты противостоят уму или что правила, которые сдерживают исследование, являются

⁸ *Consigny S. The Styles of Gorgias. P. 46.*

⁹ *Ibid. P. 46–48.*

¹⁰ *Ibid. P. 49.*

¹¹ *Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. С. 233–238.*

¹² *Consigny S. The Styles of Gorgias. P. 49.*

общими для всех дискурсов, по крайней мере, для каждого дискурса по данной теме. Герменевтика есть, по большей части, борьба против этого предположения... Мы будем эпистемологами, если, превосходно понимая, что происходит, тем не менее, захотим кодифицировать происходящее для того, чтобы расширить понимание, усилить его, передать понимание другим или подвести под него “основания”. Мы должны быть герменевтиками, когда не понимаем, что происходит, но будучи достаточно честны, признаем это обстоятельство...»¹³. И еще одно важное различие этих двух методов следует учесть, чтобы понять основанную на этой дистинкции интерпретацию Консиньи: «С точки зрения герменевтики, быть рациональным это значит желать освободиться от эпистемологии – от взгляда, согласно которому существует специальное множество терминов, в которое должно уложить все возможные результаты разговоров, и желать освоить жаргон собеседника, а не переводить его в свой собственный. С точки зрения эпистемологии, быть рациональным – значит найти подходящее множество терминов, в которые должны быть переведены все результаты для того, чтобы соглашение стало возможным. В рамках эпистемологии разговор представляет неявное исследование. В рамках герменевтики исследование представляет рутинный разговор»¹⁴.

Описанные методы скорее годятся для характеристики исследовательских подходов, но, как и в других дискуссиях, посвященных софистике, они в равной мере применяются и к самим античным авторам. В данном случае Консиньи полагает, что Горгий исходил отнюдь не из фундаменталистских оснований, как показала его критика «реабилитирующих» школ и историческая реконструкция произведений, а из герменевтических. Он, в отличие от досократических философов, не искал такой исходный язык, на котором может быть выражена любая система мысли, но мигрируя как кочевник от одного дискурса к другому, ни одному не отводил роль привилегированного в артикуляции истины о сущностной природе вещей¹⁵. При такой интерпретации, даже не исходя из каких-либо предельных оснований, Горгий не может пониматься как исключительно ритор, отрабатывающий стиль, но оказывается вполне состоятельным философом, кладущим герменевтику в основу своего исследования представлений о мире и его познании, т. е. проводя исследование как некий рутинный разговор, перебирая разные жанры и дискурсы, и каждый из них оказывается только одной из частей мозаики, из которой складывается наше знание о мире.

И еще один аспект такой интерпретации мы должны иметь в виду. Для любой философии важен корректный выбор целевой аудитории, в противном случае и сама концепция философа, и доводы и объяснения, содержащиеся в ней, окажутся неприемлемыми. Что важно отметить в герменевтическом

¹³ *Poppi P.* Философия и зеркало природы. С. 233, 237.

¹⁴ Там же. С. 235.

¹⁵ *Consigny S.* The Styles of Gorgias. P. 49.

подходе Горгия: следуя за определенными протоколами и дискурсами, он не выбирает целевую аудиторию, а для любой из них подходящими средствами пытается донести исключительную мысль о познании реальности посредством языка.

ВОПРОСЫ НА ПОНИМАНИЕ

1. Изложите биографию Горгия. Опираясь на фрагменты его текстов (Тексты. Раздел (А) Свидетельства), укажите основные источники биографических сведений о нем.

2. Перечислите возможных учителей Горгия.

3. Охарактеризуйте стиль Горгия и перечислите риторические приемы, которые он ввел в оборот.

4. Перечислите интерпретации, которые истолковывают философию Горгия, исходя из оценок применимости его стиля.

ВОПРОСЫ ДЛЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ

1. Какую роль в жизни и выборе будущей карьеры Горгия сыграли политические события на Сицилии?

2. Как вы считаете, почему «барочный» горгианский стиль речей, пользуясь успехом в античности, резко теряет популярность в эпоху становления христианства? Обоснуйте свой ответ.

3. Изложите суть современных дискуссий вокруг софистики. Покажите принципиальную разницу между «эссенциалистскими», «фундаменталистскими» и «герменевтическими» интерпретациями.

ГЛАВА III

ЭЛЕАТОВСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА, СВЯЗАННАЯ С СЕМАНТИКОЙ ГЛАГОЛА «БЫТЬ» И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ФИЛОСОФИИ ГОРГИЯ

§ 1. Можно ли читать Горгия вне определенного контекста?

Включение античной традицией Горгия в число философов, обсуждающих элейский вопрос, не случайно. В первую очередь обращает на себя внимание название трактата – «О не-сущем, или О природе» (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως); это явно перевернутое название трактата Мелисса «О природе, или О сущем» (Περὶ φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος). Во всяком случае, даже если сами эти трактаты не имели аутентичных названий, именно так традиция, хорошо распознавшая полемику, представляет ситуацию, при которой следует или обсуждать «природу или то, что существует», или напротив, обсуждать «то, что не существует, т. е. природу». Главный философский тезис Горгия часто трактуется как «ничто не существует», из чего следует отрицание им чего бы то ни было. Это – обычная и наиболее распространенная интерпретация тезиса Горгия, признаваемая в контексте его «чисто риторической» пародии на элеатов (ее называют «радикальный нигилизм», рассмотрением этой и других трактовок мы подробно займемся ниже¹). Иными словами, элеаты вслед за Парменидом провозглашают, что «сущее есть», а Горгий их поддразнивает – «ничего нет».

Такая трактовка возможна, но она не кажется убедительной, если мы примем во внимание изложенные выше положения, что Горгий: а) не просто софист, а включен в русло определенной традиции рассуждения, б) идет вслед за неким первооткрывателем и создателем этой традиции, в) вступает в определенную полемику с элеатами (в первую очередь с Мелиссом, судя по названию речи) и г) наследует элейской проблематике в целом. Именно вовлеченность Горгия в решение элейского вопроса позволяет несколько иначе взглянуть на его философскую позицию.

Дело в том, что читать трактаты Леонтинца «самодостаточно», вне определенного контекста – это занятие явно абсурдное и бессмысленное. Кому, действительно, придет в голову не только спорить, но и аргументировать тезис о том, что «ничто не существует», тем более, что «ничто существует»? Не придет, если не знать контекста постановки этого вопроса. Несомненно, трактат Горгия, и с этим согласны многие исследователи, был написан в контексте имевшей колоссальное влияние в греческом интеллектуальном мире V в. до н. э. элеатовской дискуссии и с учетом выдвинутых Парменидом и его

¹ Подробнее о различных существующих интерпретациях учения Горгия см.: *Schiappa E. Interpreting Gorgias's "Being" in On Not-Being or On Nature // Philosophy and Rhetoric. Vol. 30. No. 1. 1997. P. 22–27.*

последователями аргументов. Понимание сути самой элеатовской дискуссии, или «элейского вопроса», может пролить свет и на довольно странные – но только на первый взгляд и для неискушенного слушателя – тезисы и аргументы Горгия.

Говоря об элейском вопросе, в первую очередь нужно иметь в виду стандартную интерпретацию учения основоположника элейской школы Парменида, связанную с семантикой глагола «быть», различием у этого глагола значений связки, предикации и существования, установлением того, что и как именно существует, а также как согласуются принципы мышления и речи, мышления и физического мира².

§ 2. Первые подходы к пониманию стандартной интерпретации Парменида

До 60-х годов XX в. бытовали разные, но не слишком различающиеся интерпретации учения Парменида, часто они были построены по принципу пересказа сохранившегося теста поэмы «О природе» с привлечением комментариев или утверждений Аристотеля и Платона (в частности, диалога «Парменид»).

Благодаря работе Джона Бернета установилось положение, что «то, что есть» или «сущее» (τὸ ἔόν в оригинале Парменида, а в русскоязычной традиции перевода передающееся, как правило, понятием «бытие») есть «согрозное *plenum*», т. е. «телесное, заполненное веществом пространство». Известно, что поэма Парменида разделена сюжетно на две большие части, одну из которых принято называть «Путь истины», другую – «Путь мнения», и Парменид у Бернета придерживался в своей поэме двух различных взглядов. Он оказался последователем материализма в «Пути Истины» и космологическим дуалистом в «Пути Мнения», причем этот последний раздел является своего рода комментарием к пифагорейским идеям о пределе и беспредельном, а отнюдь не самостоятельным учением самого Парменида³.

Другой широко распространенный пример интерпретации представлен в работе Ф. М. Корнфорда («Plato and Parmenides». London, 1939)⁴. В нескольких словах его основные позиции состоят в следующем: учение Парменида носит не самостоятельный, а скорее комментирующий характер и развивает положения милетцев и пифагорейцев, предметом этого учения является Одно (единственное) Бытие, которое является первоначалом.

² Подробнее об этой интерпретации см.: Вольф М. Н. Стандартная англоязычная интерпретация Парменида // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2009. Т. 7. Вып. 2. С. 96–105.

³ Burnet J. Early Greek Philosophy. London, 1908. P. 192–226. (Особенно см. pp. 204, 208, 212).

⁴ Cornford F.M. Plato and Parmenides. London, 1939.

Фактически Бернет и Корнфорд выражают две ключевые интерпретации, много лет служившие базовой трактовкой учения Парменида, и основаны они, прежде всего, на изложении его доктрины Аристотелем в «Метафизике» и «Физике». Объединяет эти толкования стремление любой ценой следовать методологическим установкам Аристотеля и Ликия, в первую очередь их сведению всех досократических учений к материальному монизму, и тем самым видеть в Пармениде типичного философа первоначала, а еще лучше – стихийного материалиста в том смысле, что он, вслед за своими старшими современниками-ионийцами, в основу своей философии ставит тезис о четырех материальных началах или стихиях: воде, огне, воздухе и земле. Здесь хорошо угадывается почерк Аристотеля и его стремление изложить картину становления представлений о материальной причине всего существующего, но это не смущает интерпретаторов, и за *суцим* Парменида, несмотря на трудности согласования первой и второй частей его поэмы, они видят всю совокупность материальных или физических объектов мира, делают мыслимое сущее Парменида вполне вещественным, а неизбежные противоречия списывают на непродуманность и примитивность концепции философа. Те же критерии интерпретации неизбежно применялись и к софистам, в первую очередь к Протагору.

Ситуация кардинально меняется к 60-ым годам XX в., и своеобразным барьером, отделяющим прежние интерпретации от новых, становится статья Г. Оуэна⁵, которая положила начало стандартной интерпретации. Ее особенностью в изначальном виде стало комментирование значений глаголов ἔστι (существует) и εἶναι (быть) во фрагментах В 2. 3–5, В 3, В 6. 1–2 DK и в начальных строках В 8 DK поэмы Парменида. Дело в том, что этот глагол в данных фрагментах используется Элейцем без субъекта, и главной целью новых интерпретаций становится попытка восстановить (или логически, или текстуально) субъект высказывания, пропущенный Парменидом в указанных строках. Приведем эти фрагменты в переводе А. В. Лебедева с греческим текстом (следует обратить внимание, что в русский перевод В 2 DK уже подставлен субъект высказывания, отсутствующий в греческом тексте):

В 2.2–5 Какие пути поиска единственно мыслимы:

Один – что [*нечто*] есть и что невозможно не быть;

Это – путь Убеждения (ибо оно сопутствует Истине).

Другой – что [*нечто*] не есть и что по необходимости должно не быть.

αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι...

⁵ Owen G. E. L. Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

- В 3** ...мыслить и быть одно и то же.
... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.
- В 6.1–2** То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим
[«тем, что есть»], ибо есть – бытие,
А ничто – не есть: прошу тебя обдумать это.
χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
- В 8.1–2** Остается только один мысленный путь,
[Который гласит]: «ЕСТЬ».
...μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν·

Фактически в указанной выше статье Г. Оуэна и формулируется «основной вопрос» исследований Парменида, без которого невозможно представить ни одно из современных направлений в парменидоведении, – какова семантика глагола «быть» в указанных строках поэмы, прежде всего в В 2 ДК. Этот вопрос, по сути дела, касается двух проблем, и отвечая на одну из них, мы в любом случае отвечаем и на другую: «какой субъект, если он вообще предполагался, предлагается для бессубъектного *esti* в заявлении богини в В 2?» и «какой смысл глагола «быть» используется в требованиях В 2?»⁶.

Понятие «стандартная интерпретация» ввел Александр Мурелатос в своей книге «Путь Парменида» именно для обозначения того консенсуса, который установился среди критических исследований поэмы в 60-е годы XX в. в англоязычном парменидоведении после выхода статьи Оуэна⁷. Слово «стандартная» для описания сложившейся интерпретации подходит как нельзя лучше, поскольку задает не только общепринятую стартовую позицию для исследований, посвященных Пармениду, но и определенный академический стандарт того, как именно должны проводиться такого рода исследования. Г. Оуэн положил начало такой интерпретации и фактически резюмировал те тенденции в парменидоведении, которые в посвященной Пармениду критической литературе так или иначе встречались и до него, но после выхода этой статьи англоязычное парменидоведение наводнила целая серия публикаций (статей, монографий), кардинально изменившая направление и облик исследовательского *мейнстрима*.

Итак, чтобы понять суть стандартной интерпретации в изложении А. Мурелатоса касательно фрагментов В 2.3 и В 2.5 ДК, прежде всего, мы

⁶ *Curd P.* The Legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004. P. 34.

⁷ *Mourelatos A.* The Route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

должны представить эти фрагменты так, чтобы показать, где именно подразумевается пропущенный Парменидом субъект высказывания⁸. В тех местах, где пропущен субъект или предикат, мы восполним пропуски для искомых слов, связанных глаголами следующим образом⁹:

«Приди и я скажу тебе, а ты слушай и сохраняй мои слова о том, какие пути поиска единственно мыслимы: один, как S есть P да и как S не возможно не быть P; это – путь Убежденья (оно сопутствует Истине); другой – как S не есть P да и как S не быть P является должным. Эта тропа, указываю тебе, совершенно непознаваема, ибо ты никогда не сможешь узнать о том, как не есть P (это неосуществимо), и не сможешь высказать».

Стандартная интерпретация предполагает согласие относительно содержания указанных фрагментов по трем пунктам: 1) ἔστι (существует) и εἶναι (быть) имеют экзистенциальное значение; 2) отсутствует субъект для этих глагольных форм (сразу отметим, что, по мнению А. Мурелатоса, у Парменида пропущен не только субъект, но и предикат высказывания, т. е. В 2.3 и В 2.5 ДК в схематическом отображении включений глагола «быть» имеют вид «__ есть __»); 3) отсутствие субъекта высказывания не означает, что ἔστι и εἶναι имперсональны, т. е. они не имеют значения, аналогичного высказываниям «моросит» или «смеркается», поскольку субъект в этих строках подразумевается, но по какой-то причине Парменид не счел нужным обозначить его сразу.

В таком случае реконструкция содержания поэмы Парменида принципиально зависит от того, какое значение глаголу «быть» придается интерпретатором, и из наиболее частых следует отметить экзистенциальное, копулятивное или предикационное. Здесь имеется в виду структура предложения или структура высказывания, как она понимается либо в логике, либо в теоретическом языкознании, и то значение, которое глагол «быть» может принимать. Экзистенциальный смысл глагола «быть» присутствует в суждениях существования, т. е. таких, которые приписывают только существование, например, «Бог есть». Копулятивный и предикационный смысл глагола «быть» присутствует в атрибутивных суждениях, т. е. о принадлежности предметам свойств (атрибутов) или об отсутствии у предметов каких-либо свойств. В атрибутивном суждении выделяются следующие термины: субъект *S* (логическое подлежащее) и предикат *P* (логическое сказуемое), а также связка (которая иногда только подразумевается; в ее роли выступают, как правило, глаголы «быть», «становиться», «чувствовать») и кванторное слово («некоторые», «все» и т. п.). Для обозначения связочного глагольного элемента

⁸ Mourelatos A. The Route... P. 47.

⁹ Ibid. P. 55.

в именной конструкции в лингвистической литературе используются также термины «связка» и «копула» (от лат. *copula* – связь, союз), что позволяет употреблять их наравне с терминами «связочный глагол» и «копулятивный глагол»¹⁰.

В индоевропейских языках (включая русский язык) для предложения характерны грамматические категории лица, числа, времени и модальности, с помощью которых задается предикативность предложения. В лингвистике этот термин понимается как способ соотнесения содержания предложения с действительностью и тем самым как единица сообщения (высказывания). К предикации не относятся негация (отрицание) и желание говорящего передать или найти информацию. Выражение предикативной связи (отношения между грамматическим субъектом как носителем предикативного признака и грамматическим предикатом как выразителем данного признака) влечет появление глагола – носителя грамматических категорий. Типовая структура предложения «предмет и его характеристика» содержит субъект (*S*), связочный (копулятивный) глагол и комплемент, или дополнение (адъективное или субстантивное имя, характеризующее субъект). Если в позиции предиката функционирует имя (номинативная языковая единица), не способное передавать признаки времени, модальности и т. д., то для выражения предикативной функции (предикативного отношения между субъектом и предикатом) грамматикой порождается «фиктивный глагол», традиционно называемый связочным или копулятивным¹¹.

§ 3. Современные и античные основания для возникновения стандартной интерпретации

В современных исследованиях данная проблематика возникла в связи с работами Б. Рассела и Г. Фреге о различении значений глагола «быть». Имеются следующие различия:

- (1) «быть» тождества (Утренняя звезда есть Вечерняя звезда; $a = b$);
- (2) «быть» предикации, т. е. связка («Платон есть философ»; $P(a)$);
- (3) «быть» существования, выраженное:

(а) значением экзистенциального квантора и символом равенства («Бог существует»; $(\exists x) (G=x)$), или

(б) значением экзистенциального квантора и символом предикации («Существуют человеческие существа» / «Хотя бы одно человеческое существо существует»; «Есть хорошие люди» $(\exists x) H(x)$);

- (4) «быть» включения в класс, т. е. родовая импликация («Лошадь есть

¹⁰ Лайонз Дж. Введение в теоретическую лингвистику. М.: Прогресс, 1978. С. 338–414.

¹¹ Ibid.

животное с четырьмя ногами»; $(x) (P(x) \rightarrow Q(x))$)¹².

Что касается антиковедческих исследований, в них в связи с семантикой «быть» актуализируется полемика о том, различали ли сами носители древнегреческого языка эти смыслы «быть», и многие исследователи склоняются к положительному ответу.

О различии семантики «быть», например, пишет Чарльз Кан в работе «On the Terminology for Copula and Existence» (1972): «различия между копулятивным и экзистенциальным использованием было заложено в античности, но без двух терминов, соответствующих связке и существованию» и далее, анализируя текст Аристотеля (*An. Pr.* 24b16), он указывает также и на наличие копулятивного смысла: «здесь εἶναι естественно предполагает то, что мы называем ‘связкой’, анализируя форму *S есть P*; но Аристотель не использует такой терминологии»¹³.

Что касается упомянутой работы Оуэна, то о ней Кан пишет в статье «Греческий глагол “быть” и концепция существования» (1966), в которой указывает, что Оуэн различает в отношении концепций Аристотеля то, что мы называем «бытие* (которое имеет столько смыслов, сколько имеется категорий)» и бытие**, использование которого передается посредством «это есть» или представлено в логике предикатов формулой $(\exists x) F(x)$ ¹⁴. Тем самым, Оуэн подводит нас к мысли о том, что в значении бытие* мы вынуждены различать экзистенциальный смысл для категории сущности и предикационный для остальных, поскольку здесь подразумевается «существовать в качестве того, что имеет место, время и т. п.», а бытие** подразумевает «быть существования», что видно из формулы, которой оно выражено (фактически речь идет о двух способах понимания сущности у Аристотеля, дескриптивном и дефинитивном). Наконец, в книге «Глагол “быть” в древней Греции» Кан с текстуальными примерами обсуждает копулятивное использование глагола «быть» (р. 85–227), значение существования (р. 228–330), и наконец, вводит понятие истинностного (veridical) использования «быть» («факт тот, что») (р. 331–370)¹⁵.

¹² *Haaparanta L.* Frege's doctrine of Being / Ed. by I. Niiniluoto. Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 1985. P. 13–14. Cp. *Kahn Ch. H.* The verb ‘be’ in Ancient Greek. Part 6: The verb ‘be’ and its synonyms: philosophical and grammatical studies. Dordrecht: Reidel, 1973. P. 4.

¹³ *Kahn Ch. H.* On the Terminology for Copula and Existence // *Kahn Ch. H.* Essays on Being. New York: Oxford University Press, 2009. P. 42, 44.

¹⁴ *Kahn Ch. H.* The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being // *Kahn Ch. H.* Essays on Being. P. 40.

¹⁵ *Kahn Ch. H.* The verb ‘be’ in Ancient Greek. Part 6: The verb ‘be’ and its synonyms: philosophical and grammatical studies. Dordrecht: Reidel, 1973. Хотя сам Ч. Кан оговаривает, что это не его собственное изобретение и о таком значении писали сами греки, это значение оговаривается в *LSJ*, но до него не учитывалось философское значение связи глагола и понятия истины (*Kahn Ch. H.* Essays on Being. P. 1).

Тем самым, в античности различались как минимум копулятивный и экзистенциальный смыслы глагола «быть», и ниже мы будем говорить о том, каким образом могло пониматься предикационное значение «быть»¹⁶.

Что касается соответствующей терминологии – «субъект» и «предикат», то, разумеется, Парменид ее не употребляет, но, тем не менее, его философия занимает определенное место в ее становлении. Термины «субъект» (ὄλοκεῖμενον) и «предикат» (κατηγορία, κατηγορούμενον) хотя и вводятся Аристотелем, но не для анализа грамматических конструкций в предложении, а для рассмотрения онтологических отношений между субъектом существования и его предикацией, выражающей онтологические атрибуты (род, качество, действие и проч.)¹⁷. В грамматическом значении эти термины начинают выступать уже в послеаристотелевских текстах, но определенные основания для такого использования можно усмотреть у самого Аристотеля. Платон не использует этой терминологии, но там, где речь идет об анализе высказывания и различении грамматических субъекта и предиката, оба, и Платон и Аристотель, используют понятия ὄνομα и ῥῆμα, т. е. «имя» и «глагол» («Софист», «Об интерпретации»), причем у Аристотеля ῥῆμα распространяется и на прилагательные, если они выступают в качестве предикатов («Человек (есть) высокий»)¹⁸. И Парменид, и Гераклит включены в этот процесс выработки терминов для грамматических конструкций как минимум на уровне постановки проблемы имени и именования, происхождения имен, различения истинных и ложных имен (ср. Гераклит, 1 Μch, 39 Μch; Парменид В 8.38–41, 53–54 DK). Тем более, что вплоть до различения этих терминов у Платона слово ὄνομα универсально использовалось для обозначения любых частей речи, именативных или предикативных, причем, что характерно, Аристотель в *De interp.*, 16b19–21, уже различив ὄνομα и ῥῆμα, продолжает называть глагол именем¹⁹.

Может сложиться ошибочное представление, что обсуждение значений глагола «быть» у Парменида существует лишь в угоду модным аналитическим дискуссиям, но такое впечатление складывается, только если мы вырваны из контекста развития этой проблематики в Античности и Средневековье. Парменид – не единственная, но вероятно, одна из первых фигур в истории

¹⁶ Часто интерпретаторы греческого текста пытаются различать смыслы копулятивного «быть» в зависимости от диакритических знаков в ἔστι и смещения ударения с последней гласной на первую. Это, на первый взгляд, дает некоторые новые возможности для интерпретаций, но к сожалению, акцентуация возникает в греческом достаточно поздно, ее не существовало в греческом досократиков, и обозначение ударений – это скорее интенции поздних копиистов, а не смыслы, вложенные туда авторами текстов, и не могут быть надежными для понимания текстов Парменида и Горгия.

¹⁷ Kahn Ch. H. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being // Kahn Ch. H. Essays on Being. New York: Oxford University Press, 2009. P. 46–49.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Vlastos G. Names of Being in Parmenides // Mourelatos A. The Route of Parmenides. P. 373.

древнегреческой (и средневековой) философии, явно включенных в обсуждение проблематики семантики глагола «быть», которая связана с грамматической структурой высказываний, типами предикации и проч. На этот счет имеется обширная полемика в западной литературе. В последнее время появляются работы на русском языке. В частности, значительное число статей и книг посвящено рассмотрению этой проблемы у Платона²⁰, колоссальное количество работ – проблеме семантики «быть», типам предикации, различия универсального и экзистенциального у Аристотеля²¹, затронута эта проблематика в грамматике софистов и стоиков, заложивших начало лингвистической теории, в логических работах Боэция²². Активно развивается она в средневековой философии. Понятно, что в контексте развития всей проблематики тем более интересным оказывается ответ или как минимум постановка проблемы у Парменида.

²⁰ Подробный обзор этого вопроса дает А. Л. Доброхотов в книге «Категория бытия». Позволим себе процитировать пассаж из этого труда: «В исследовательской литературе последних лет особое внимание привлекает еще один аспект бытия как такового, наиболее отчетливо проявившийся в “Софисте и “Пармениде”, – способность глагола “быть” выполнять различные функции в языке. В качестве логической нормы привлекается так называемая “трихотомия Фреге”, по которой глагол “быть”, выступая в роли связки, имеет три смысла: 1) “есть” предикации (“Сократ – мудрый”); 2) “есть” тождества (“Сократ – человек”); 3) “есть” существования (“Сократ существует”). Ставится вопрос о том, различал ли Платон эти смыслы, осознавал ли вообще вариативность глагола “быть”, и каково имплицитное толкование функций этого глагола, прослеживающееся в текстах Платона. Особо проблематичны в этом отношении рассуждения в Soph. 251–259.

В зависимости от того, как и какой смысл “есть” выдвигается, по мнению специалистов, в этом пассаже, они пытаются решить вопрос о характере поздней онтологии и гносеологии Платона, установить степень верности Платона своей теории идей, принципы “койнонии” идей и т. п. Корнфорд... предположил, что Платон выделил лишь значения тождества и существования. Малькольм..., Оуэн ... и Гослинг... утверждают, что Платон не выделял экзистенциальное значение “есть”. Гослинг пишет, что из-за употребления метафоры причастности (*metechain*) Платон не изолировал с ясностью “есть” как копулу (связку) и “есть” в экзистенциальном смысле – из-за понятия “великого рода” бытия. Рэнкмен... полагает, что Платон вообще не ставил проблему экзистенции, а лишь доказывал, что все имеет свой определенный способ бытия, причем *einai* он употреблял таким образом, что специального выделения копулятивного (предикативного) и экзистенциального смыслов не понадобилось. Кан... утверждает, что экзистенциальный и предикативный смыслы “есть” не различались не только Платоном, но и вообще никем в древнегреческой философии. Гатри... полагает, что Платон признавал различие смыслов тождества и экзистенции, на что прямо указывает текст Soph. 255c3; понятие же “причастности” было формой употребления третьего значения – предикативно-копулятивного» (*Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство московского университета, 1986. С. 65*).

²¹ Пласт литературы по этому вопросу велик, и мы ограничимся ссылкой на статью на русском языке, в которой дается краткий обзор проблемы предикации у Аристотеля: *Орлов Е.В. К вопросу о «двух типах предикации» у Аристотеля // Гуманитарные науки в Сибири. № 1. 2005. С. 41–46.*

²² *Абилкамова А.Б. Интерпретация христианской догматики в теологических трактатах Северина Боэция // Вестник Томского госуниверситета. Философия. Социология. Политология. № 4 (16). 2011. С. 124–130; Тоноян Л.Г. Логика и теология Боэция. РХГА, 2013.*

Итак, стандартная интерпретация предполагает, что исследователь сразу заявляет свою позицию в отношении того, в каком смысле используется «быть» в В 2 ДК Парменида, и только после этого приступает к изложению материала. Если А. Мурелатос настаивал только на экзистенциальном значении, имеющем важность для стандартной интерпретации, то на сегодняшний день уже хорошо видно, что все три перечисленных выше значения должны учитываться и быть включены в нее. Стандартная интерпретация предполагает, что реконструкция содержания проводится в первую очередь на основании самого текста, а не свидетельств, пусть даже признающихся весьма авторитетным рядом ученых. Соответственно, стандартная интерпретация остается на позициях ревизионизма в отношении свидетельств Аристотеля, отвергая или существенно их переосмысливая, по крайней мере, ту их часть, где Парменид характеризуется как космолог, который развивает учения предшествующих поколений физиков (и соответственно, отвергает реконструкцию Аристотелем учения Парменида о сущности и первоначале), а также понимание Стагиритом «Пути Истины» и «Пути Мнения» как двух противоречащих друг другу частей поэмы; стандартная интерпретация также отвергает противоречие между этими частями. Ревизионизм в отношении свидетельств Аристотеля также восходит к программной статье Г. Оуэна, где он провозгласил, что пока существует такое демонстративно ложное видение учения Парменида (имея в виду интерпретацию Аристотеля), структура и оригинальность собственных парменидовских аргументов не станут явными²³. Наконец, стандартная интерпретация предполагает не просто дескриптивный пересказ сохранившихся строк, а настаивает на том, что поэма имеет четкую логическую структуру: *проэмий*; тезис в В 2 и В 3 ДК, развернутая структура аргументов или доказательств в В 6 – В 8 ДК и иллюстративный пример, поясняющий доказательство в «Пути Мнения», построенный на игре слов. Последнее положение стандартной интерпретации в настоящее время характерно в первую очередь для тех исследователей, которые дают предикационное прочтение глагола «быть» в поэме.

Суммируем сказанное. Для западных исследователей, ориентирующихся на стандартную интерпретацию, проблема кроется в первую очередь в том, сколько грамматических значений глагола-связки «быть» представлено у Парменида и что именно подразумевал сам Парменид в таком случае. Во фрагменте В 2 ДК, приступая к изложению «Пути Истины», богиня

²³ Owen G. E. L. *Eleatic Question // Logic, Science, and Dialectic*. P. 48. Дэниел Грэхем активно критикует аналитический подход, выраженный в повышенном внимании к семантике глагола «быть» у досократиков, но тем не менее сохраняет критическую точку зрения на Аристотеля и Теофраста в отношении их свидетельств, настаивая на том, что их интерпретация досократиков уже была ложной (*Graham D. W. Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton UP, 2006. P. 21). Кстати говоря, свою интерпретацию досократиков он противопоставляет «стандартной», и в силу этого именуется «ревизионистской интерпретацией».

предлагает единственно верный путь исследования действительности (ὁδοὶ μοῦνα διζήσιός) и противопоставляет его неверному пути. Первый «путь» гласит: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (В 2.3), и второй: ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι (В 2.5). Буквальный перевод этих фрагментов, учитывая пропущенные субъект и предикат высказывания, звучит следующим образом: «как есть да и как не возможно не быть» и «как не есть да и как является должным не быть». Итак, прежде чем приступить к реконструкции поэмы, мы должны решить, в каком значении «быть» и «есть» (ἔστι и εἶναι) представлены в указанном фрагменте: как связки в копулятивном смысле или в экзистенциальном. В русском языке связочным глаголам отводится функция служебного слова, которое считается несамостоятельным и может быть опущено в предложении, т. е. высказывание вида «Парменид есть философ» без ущерба для его смысла может быть записано как «Парменид – философ». В греческом языке глагол-связка также может быть опущен, но гораздо реже, чем в русском языке. Во фрагменте В 2 (в привычных переводах на русский язык этого не видно) глаголы ἔστι и εἶναι остаются в высказывании там, где им и положено быть, но им не соответствует никакого субъекта и предиката. Они в высказывании опущены, и о том, *что* же именно существует, можно только догадываться либо пытаться реконструировать из текста поэмы. Но реконструкция будет успешной только тогда, когда мы определимся, каково значение глаголов «быть» / «существовать» в самом начале поэмы, в В 2.3 и В 2.5 ДК – копулятивное, экзистенциальное, предикационное – и от этого будет зависеть вся дальнейшая реконструкция самого текста поэмы и его содержания.

§ 4. Экзистенциальное и смешанное значение «быть»

4.1. Экзистенциальная трактовка

Становление стандартной интерпретации начинают с концепции, выдвинутой Г. Оуэном, который признавал экзистенциальное значение «быть»²⁴. Он исходит из того, что интерпретация Парменида Аристотелем несостоятельна²⁵ и его желание представить Элейца космологом уводит нас в сторону от его собственной системы аргументации. Вследствие этого Оуэн в первую очередь анализирует фрагмент В 1. 28–32 ДК поэмы и показывает, что, в отличие от прежнего понимания, пропасти между мнением смертных и истиной нет. Парменид в этих стихах, вкладывая слова в уста богини, заявляет, что

²⁴ Owen G. E. L. Eleatic Question.

²⁵ После выхода в свет труда Г. Черниса (*Cherniss H. Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy. New York, 1976*) эта позиция стала общим местом в историко-философских классических работах на Западе. Оуэн в данном случае не прибегает к аргументам Черниса, а приводит собственные доводы.

у него имеется критерий познания вещей, и на его основании вместо ложного мнения смертных мы получаем знание о подлинном существовании всего (δοκίμος εἶναι).

Должен ты разузнать все:

и хорошо закругленной Истины неподвижное сердце,

и мнения смертных, в которых нет подлинной истины.

Но и во всяком случае узнаешь и то, как кажущиеся существующими (τὰ δοκοῦντα)

вещи следует исследовать (χρῆν δοκίμος εἶναι), пронизывая каждую вещь
(В 1. 28–32 DK).

Такая позиция дает Оуэну основания не рассматривать подробно «доксу». Для него действительно не существует контраста и противоречия между путем истины и путем мнения, и он убежден, что в *доксе* Парменид никоим образом не излагает своей космологии, противоречащей «пути истины». Если Аристотель считал, что Парменид намеревался задать структуру физического мира посредством логики и пришел к противоречию, пытаясь ввести в такой мир некоторые чувственные качества или силы как первоначала, отчего и отклонился от первоначальной строгости, то для Оуэна очевидно, что в поэме речь вообще не идет о физических силах или качествах, здесь рассматриваются аргументация и предпосылки для такой аргументации. Признав точку зрения Аристотеля в *Met.* 986b, 25–30 и применив сказанное Парменидом к вещам физического мира, мы неизбежно придем к противоречию в учении: назвав нечто одно сущим, мы должны будем с учетом установленных требований, провозгласить все прочее несущим.

Собственно экзистенциальное прочтение «быть» у Оуэна вытекает из другой его задачи: показать, что Парменид не включается в космологические штудии физиков, в частности пифагорейцев (как это утверждал Аристотель), а строит собственную систему. Для этого Оуэну важно продемонстрировать, что ни один из прежде признанных возможных субъектов (а в общем-то любому интерпретатору очевидно, что в начале поэмы Парменид пропускает субъект высказывания, но вводит его значительно позже) – ни *Одно Бытие* милетцев и пифагорейцев, ни τὸ ἓν (*то-что-есть* или *сущее*), – принятых в качестве пропущенного субъекта в В 2.3 и В 2.5, по сути дела, таковыми не являются. Необходимость установить собственный парменидовский, а не пифагорейский субъект высказывания и заставляет Оуэна читать В 2 в экзистенциальном смысле, как «х существует». Он настаивает, что субъект высказывания все же существует, хотя многие интерпретаторы отказались от его поиска ввиду сложности этого предприятия²⁶.

Поскольку речь идет об англоязычной традиции, следует остановиться на еще одном варианте прочтения субъекта, который характерен для англоязычных исследователей. Согласно некоторым трактовкам, Парменид имел в виду

²⁶ Owen G. E. L. *Eleatic Question*. P. 59.

так называемый имперсональный субъект, который на английском языке может быть выражен следующим образом в примере «it rains» = «raining takes place» (русский вариант – «вечерет», «смеркается», «дойдет»). По аналогии можно предложить русскоязычный вариант имперсональной трактовки высказывания Парменида, скажем «существовалось». Оуэн отвергает имперсональное понимание субъекта и полагает, что пониматься в качестве субъекта вполне могут «знаки сущего» в В 8 ДК, т. е. мы получаем субъект вида «то-что-не-возникло», «то-что-однородно» и т. д. Именно такое прочтение и должно было натолкнуть последующих исследователей на предикационные трактовки, но исходя уже из соответствующего значения «быть».

Есть еще один вариант понимания ἔστι и εἶναι у Парменида в рамках экзистенциальной семантики, который стал обсуждаться после выхода ряда работ Ч. Кана об истинностном (veridical) значении глагола «быть» в древнегреческом языке²⁷. Ч. Кан обсуждает те случаи, когда εἶναι используется самостоятельно, без предиката. При этом εἶναι означает не традиционное «существовать» в экзистенциальном смысле, а переводится со смыслом «быть именно таким», «факт, что», «истинно, что». Иными словами, что бы ни существовало, оно существует истинно и его существование остается самодостаточным фактом, и именно этот оттенок подчеркивается истинностным смыслом.

4.2. «Сплавленная» или «смешанная» интерпретация как вариант экзистенциальной трактовки

«Сплавленная» или «смешанная» интерпретация принадлежит М. Ферту²⁸ и в сущности является частным случаем экзистенциальной интерпретации, поскольку ее последователи чаще всего фокусируются на таком компоненте ἔστι. Объясняя суть своей концепции, Ферт начинает с описания, что главное место в парменидовских дискуссиях стало занимать различие «быть» как связки между субъектом и предикатом и «быть» как существования (по сути, различие копулятивного и экзистенциального смыслов), хотя это различие и не было отрефлексовано греками (именно с этими двумя различиями семантики «быть» мы столкнемся в трактате Горгия «О не-сущем, или О природе»). Другой важный факт в обсуждении глагола εἶναι – это появление его в парменидовской поэме без каких-либо предикатов (что отмечал Мурелатос, когда говорил о том, что в В 2 ДК опущен не только субъект, но

²⁷ Впервые Кан поднимает этот вопрос в работе: *Kahn Ch. H. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being* (1966) // *Kahn Ch. H. Essays on Being*. New York: Oxford University Press, 2009. P. 16–40; затем суммирует в *Kahn Ch. The verb 'be' in Ancient Greek / Part 6. The verb 'be' and its synonyms: philosophical and grammatical studies*. Dordrecht: Reidel, 1973. P. 331–370.

См. также о веридикальном значении в интенциональной логике в: *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the Twentieth Century / Routledge History of Philosophy*. Vol. X. London & New York: Routledge, 2005. P. 41–44.

²⁸ *Furth M. Elements of Eleatic Ontology // Journal of the History of Philosophy*. 1968. V. 6. No 2. P. 111–132.

и всякий возможный предикат), и результатом такого употребления становится принятие только экзистенциального смысла «быть», на основании которого делается вывод, что Парменид «сознательно ограничивал себя только экзистенциальным смыслом»²⁹. По мнению Ферта, важно понять, что значение понятия «бытие» (being) ни у Парменида, ни в раннегреческой философии в целом не могло быть *ограничено* ни одной из наших отдельных концепций, – ни концепцией существования, ни концепцией существования чем-то, т. е. тем, что имеет определенные свойства (быть человеком, быть зеленым). «Скорее, эти значения в раннегреческой концепции существования были прочно слиты или *сплавлены*. Как результат, греческой поиск $\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu$, “что есть бытие?” часто должен интерпретироваться как касающийся одновременно этих концепций бытия = существования и *бытия* Φ переменной Φ »³⁰. И если не держать в уме такого неразличения значений греками, то можно, считает Ферт, прийти к серьезному недопониманию их задач. Он различает два плана существования: существование фактов, проверяемых на истинность и ложность, и существование (обозначение) объектов, которые существуют или не существуют. Эти два плана Ферт сводит к знанию-описанию, знанию-знакомству и к смешению двух тезисов, «необходимо, если нечто есть знание-знакомство, то оно существует, и что необходимо, если нечто есть знание-пропозиция (описание), то это факт»³¹. Несмотря на акцент на экзистенциальном значении, на наш взгляд, сплавленная интерпретация сыграла существенную роль в становлении предикационной интерпретации, поскольку как в случае знания-знакомства, так и знания-описания мы имеем дело с существенными предикатами, посредством которых задается то самое существование «переменной Φ ».

§ 5. Предикационное значение «быть»

Таким образом, сама экзистенциальная интерпретация, берущая начало от концепции Оуэна (не Корнфорда), содержала в себе все предпосылки для формирования предикационной интерпретации, которая все же должна быть обозначена как другое направление стандартной ввиду ряда существенных расхождений.

Эта точка зрения, с одной стороны, берет начало у Г. Оуэна, а с другой – ее гораздо более ранним предвестником можно считать Г. Калоджеро³², но опять-таки только в силу того значения, которое придает его работам А. Мурелатос. Позиция Г. Калоджеро любопытна тем, что мы можем увидеть в ней сразу два варианта прочтения семантики «быть»: копулятивный и предика-

²⁹ Furth M. Elements of Eleatic Ontology. P. 112.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. P. 113–114.

³² Calogero G. Studi sull'eleatismo. Roma: Tipografia del senato del dott. G. Bardi, 1932.

ционный. Сам исследователь полагал, что Парменид смешивает копулятивный и экзистенциальный смыслы глагола «быть». Он делает вывод, что в В 2.3 и В 2.5 ДК мы не имеем никакого содержательного высказывания, а все, к чему стремился Парменид в этом фрагменте, – это задать логическую структуру, схематический образец для формулирования всех последующих высказываний, и которая наилучшим образом может быть выражена в схеме вида «__ есть __». Позиция Калоджеро, заключающаяся в том, что для Парменида возможны только позитивные предложения, а любые негативные предложения он запрещает, уязвима, как и любая интерпретация, по мнению Мурелатоса, «базирующаяся на изначальном смешении копулятивной и экзистенциальной предикации»³³. Тем не менее, несмотря на то, что она «слишком логическая или слишком лингвистическая»³⁴, Мурелатосу она симпатична, поскольку в итоге запрещает исключительное экзистенциальное «быть» (еще не в оуэновском смысле – статья Оуэна пока не написана, а в корнфордовском – «Только Одно Единственное Бытие существует») и отдает предпочтение копулятивному. Разумеется, он не поддерживает точку зрения Калоджеро на то, что целью Парменида было сформулировать высказывательную структуру для любого истинного утверждения (что якобы Парменид и делает в В 2.3 и В 2.5 ДК), поскольку тогда все остальные строки поэмы вообще не имели бы никакого смысла. Такое аналитическое или синтаксическое³⁵ прочтение В 2 ДК влечет в первую очередь предикационный характер – если известен субъект и имеется связка между субъектом и предикатом, то это с необходимостью влечет и сам предикат. Мурелатос также настаивает на том, что в В 2.3 «что есть и чему невозможно не быть» и В 2.5 «что не есть и что с необходимостью должно не быть» союзы ὅτις и ὅς следует переводить не «что», а «как»³⁶ («как существует и как невозможно не существовать» и т. д.), поскольку именно такой вариант понимания придает всему фрагменту предикационный смысл: речь у Парменида идет не о том, что же именно существует, а *как и в качестве чего* это нечто существует. И действительно, если мы говорим «*что* существует», то такое высказывание носит явный экзистенциальный характер, логическое ударение падает на существование, а если говорим «*как* существует», то подразумевается смысл «в качестве чего, каким образом существует», и тогда высказывание получает предикационный характер.

Ч. Кан подчеркивает близкую логическую связь между обсуждаемым им истинностным значением («факт, что *x*») и грамматической функцией глагола в предикации и пишет, указывая именно на такую ситуацию: «Ибо каждый факт, каждый случай быть-таким-то, может быть переформулирован

³³ Mourelatos A. The Route of Parmenides. P. 54.

³⁴ Ibid. P. 53.

³⁵ Ibid. P. xxiii.

³⁶ Ibid. P. 70–71.

посредством предикационного использования «быть» (даже если формулировка случайно окажется логически ложной, как в предикации существования: например, «Джон есть существующий»)»³⁷.

Тем не менее, когда А. Мурелатос готовил первое издание своей книги, вышедшее в 1970 г., и использовал термин «космологическая предикация», он шел скорее по пути понимания «быть» только как связки в формуле «X есть Y», представляя предикат в чисто синтаксическом значении³⁸. Из этого положения он выводит некое частное значение «быть», а именно понятие «спекулятивной предикации», выражающее «теоретическую проверку» или «трансэмпирический поиск». По его мнению, предикация у Парменида должна отвечать на вопрос «что это?» и, следовательно, означать «скорее полное обнажение чего-либо, способность проникать в суть, идентичность вещи и сути таким образом, что вопрос о том, что есть вещь, больше никогда не возникнет», в таком виде «субъект полностью объясняет себя в терминах самого себя. Предикация таким образом понимается как одновременно анализ, экспликация и объяснение»³⁹. Мурелатос полагал, что такой вариант предикации говорит о «реальности» и он вполне приемлем для доктрины Парменида. Сегодня исследователь признает, что эта позиция была ошибочной, и симпатизирует предикационной интерпретации, предложенной П. Керд⁴⁰.

Несмотря на то, что сам автор признает спекулятивную интерпретацию несостоятельной, есть некоторые основания рассматривать ее как вполне состоявшуюся наряду с истинностной семантикой «быть». Как известно, например, Гераклит резервирует глагол «быть» для вечных сущностей, но старательно исключает его из описания феноменального мира⁴¹. Более того, он применяет формулу «было, есть и будет» (51 Mch: ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται) для передачи смысла понятия «вечности», как и многие другие раннегреческие философы, вынужденные обходиться без него, при этом используют совокупность грамматических времен для обозначения вечных, а лучше сказать умопостигаемых, не феноменальных объектов. Парменид отказывается от такой формулы для характеристики «того-что-есть» или «сущего» и в В 8.5 ДК предлагает другой вариант: «не было когда-либо, не будет, однако есть теперь, вместе все». Если первый вариант формулы указывает на существование в *любой* момент времени настоящего, прошлого и будущего, то с парменидовской поправкой в отношении «сущего» мы можем говорить только о «теперь» и не имеем возможности привязать «сущее» к грамматиче-

³⁷ Kahn Ch. H. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being // *Essays on Being*. P. 24–25.

³⁸ Mourelatos A. The Route of Parmenides. P. xxiii.

³⁹ Ibid. P. 57.

⁴⁰ Ibid. P. xxiv; Curd P. The Legacy of Parmenides.

⁴¹ Лебедев А. В. Греческая философия как реформа языка // Индоевропейское языкознание и классическая филология—XIII (чтения памяти И. М. Тронского). С. 363.

скому времени⁴². Как указывает А. Мурелатос, есть некоторое число вариантов использования копулятивного или экзистенциального «быть», не имеющих форм времени, в частности, в высказываниях «семь есть простое число» или «существует простое число между пятью и десятью»⁴³. Такая форма подчеркивает, что мы не можем обсуждать умопостигаемые объекты как бывшие в прошлом или какими они станут в будущем, т. к. это бессмысленно. Очевидно, что и в прошлом, и в будущем они останутся точно такими же, «семь было, есть и всегда будет простым числом», но тот же смысл с таким же успехом можно передать и более простой конструкцией «семь есть простое число», не апеллируя к грамматическим временам. И этот ход вполне оправдан вот по какой причине.

Дело в том, что связочный глагол «быть» в такой конструкции – это не просто «пустой» глагол, лишенный каких-либо еще значений. Как пишет Ч. Кан, исследователи чаще задаются вопросом, «почему именно глагол “быть” берет на себя роль связки во многих предложениях», чем вопросом «вносит ли связочный глагол какой-то дополнительный вклад в предложение»⁴⁴. По его мнению, наиболее успешный способ ответить на первый вопрос – это ответить на второй, тем более, что на него ответить существенно проще. В отличие от глаголов действия, выражающих *кинетическое* значение, глагол-связка «быть» придает высказыванию *статическое* значение: ср. «Мэри становится прекрасной» – «Мэри прекрасна»; «Джон получил книгу» – «у Джона есть книга». Кан поясняет, что помимо стандартной функции маркера грамматического времени или модальности и проч. глагол εἶμι выражает: «(а) общее видовое значение *статики*, противопоставленное *кинетики*, т. е. он означает *существовать (продолжительно) в определенном состоянии, оставаясь в определенной форме...* и (б) с предикатом места это общее значение специфицируется как *находиться (быть локализованным) в данном месте...*»⁴⁵. Собственно, уже оба данных значения связки подчеркивают статичность, т. е. неизменность, и тем самым вечность субъекта высказывания. Важно отметить, что глаголу εἶμι, выражающему значение статики в possessивных (обладательных) и локативных конструкциях, противопоставлен глагол ἵσταναι, который хотя и не выполняет роли связки в греческом языке,

⁴² Owen G. E. L. Plato and Parmenides on the Timeless Present // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy / Ed. by M. Nussbaum. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. P. 27–44.

⁴³ Mourelatos A. The Route of Parmenides. P. 103–104.

⁴⁴ Kahn Ch. The verb ‘be’ in Ancient Greek / Part 6. The verb ‘be’ and its synonyms: philosophical and grammatical studies. Dordrecht: Reidel, 1973. P. 194.

⁴⁵ Kahn Ch. The verb ‘be’ in Ancient Greek. P. 197. Также о противопоставлении значений быть и становиться см.: Kahn Ch. The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being // Kahn Ch. H. Essays on Being. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009. P. 29.

но является контрастирующей парой в значении «становиться» с оттенками изменчивости и подвижности к глаголу «быть»⁴⁶.

Именно этот момент как нельзя лучше подчеркивает уместность спекулятивной интерпретации парменидовского текста в В 2 ДК именно в том отношении, что статичность и неизменность в значении «быть» акцентирует спекулятивный, не-феноменальный и сугубо умопостигаемый характер обсуждаемого объекта. Таким образом, вкупе с истинностным значением подчеркивается истинность этого объекта, что лишний раз способствует пониманию исходных целей Парменида: на истинном пути поиска обнаружить нечто истинное. Спекулятивная интерпретация, подкрепленная истинностным значением «быть», оказывается полезной если не для однозначной реконструкции всего текста поэмы, то как минимум для наилучшего понимания задач Парменида и свойств искомого им объекта, оказываясь, тем самым, необходимым комментирующим элементом для понимания поэмы в целом.

Возвращаясь к предикационной интерпретации, следует сказать, что А. Мурелатос во многих местах своей книги подходил к ней очень близко: она буквально просвечивает практически в каждом разделе его книги, но это становится очевидным, только если быть знакомым с развитием этих идей у П. Керд, и сам Мурелатос, фигурально выражаясь, стоит на границе этих двух интерпретаций, не в силах сделать шаг вперед. Особенностью концепции П. Керд является то, что она фактически развивает и подхватывает те мысли, на которых остановился А. Мурелатос, но при этом из-под ее пера выходит совершенно другая интерпретация. Особенностью предикационного направления современной стандартной интерпретации является то, что она не отбрасывает возможность установить парменидовский субъект высказывания. Более того, эта интерпретация старается согласовать непротиворечивость двух частей поэмы с аристотелевской оценкой концепции Парменида как монистической (но это не материальный или количественный монизм, как было принято интерпретировать досократиков у перипатетиков, а предикационный) и отдает ключевую роль трактовке значения возможных предикатов *того-что-есть*, которые Парменид называет «знаками сущего», *σῆματα*.

В первую очередь следует пояснить, что Керд в рамках своей интерпретации понимает под монизмом. Различая три вида монизма – материальный, количественный и предикационный, – она отдает предпочтение предикационному⁴⁷. Сторонники первого вида утверждают, что существует единственная лежащая в основе всего материя, которая образует космос. Монизм такого рода совместим с существованием в мире многих вещей, каждая из которых является модификацией некоторой материи или порождающей

⁴⁶ Kahn Ch. The verb 'be' in Ancient Greek. P. 196.

⁴⁷ Curd P. Parmenidean Monism // Phronesis. 1991. Vol. 36. No. 3. P. 241–264; Curd P. The Legacy of Parmenides. P. xviii–xxi, 65–75.

субстанции, скажем, воды или воздуха (таков монизм Фалеса и Анаксимена). В отношении второго вида монизма признается, что в универсуме существует только нечто одно по числу, это либо одно какое-либо первоначало, модификациями или трансформациями которого являются все вещи, либо одно «Бытие», которое может пониматься или как только один единственный объект, или как совокупность физических объектов (единство во множественности). Последние две способа понимания традиционно приписываются Пармениду и Мелиссу (в рамках интерпретаций Корнфорда и Бернета). При этом очевидное противоречие между значительным числом вещей в мире и только *одной существующей* вещью сторонниками этой концепции снимается утверждением, что вся совокупность физических предметов и явлений и есть Бытие. При таком подходе неизбежно возникает вопрос, на каком основании мы называем этот вариант прочтения учения Парменида монизмом, поскольку неясно, предполагает ли монизм такого рода возможность как для единичной вещи, так и собственно для Бытия содержать более чем один предикат (или более чем одно свойство), чтобы полностью удовлетворять монистическим требованиям, и не нарушает ли монистических установок представление о Бытии как «совокупности вещей». Керд вводит третий тип монизма – предикационный, основываясь в первую очередь на работе А. Нехамаса⁴⁸. Его суть заключается не в том, что существует только одна единственная вещь – Бытие, а в том, что каждая вещь, которая существует, может быть только одной конкретной вещью, иными словами, она содержит только один существенный предикат, который указывает на то, чем именно эта вещь является. Чтобы быть подлинной сущностью, вещь должна обладать предикационным единством только с одним значением того, чем она является; причем необязательно, что может существовать вообще только одна такая вещь. Для существующих вещей этот единственный предикат – сущее, и монизм этого рода – монизм природы или существования вещей. Таким образом, из признания множественности вещей, наделенных только одним качественным предикатом, вполне можно вывести и космологию таких вещей.

Связь между истинным мышлением и сущим, выраженная во фрагменте В 3 DK, по мнению П. Керд, гарантирует, что подлинная мысль о сущем будет истинной; но эта гарантия истины соблюдается только тогда, когда само сущее есть нечто такое, что обладает внутренним единством, сплоченностью. «Отсутствие внутреннего деления не предполагает, что не имеется и внешнего количественного деления; никакого настойчивого требования

⁴⁸ Впервые близко к понятию качественного монизма (*kind monism*) Нехамас подошел в статье: *Nehamas A. Self-Predication and Plato's Theory of Forms // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. No. 2. P 93–103*; позже, со ссылкой на понятие предикационного монизма Керд, он уточняет, что то понятие, с которым работал он – это отличный от предикационного «качественный монизм» в: *Nehamas A. Parmenidean Being / Heraclitean Fire // Presocratic Philosophy. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2002. P. 45–64.*

о существовании количественно только одного такого бытия нет. Скорее не существует предикационного деления внутри сущего»⁴⁹. Она признает, что субъектом В 2 ДК можно считать «то-что-есть», т. е. «сущее», но в действительности нас интересует не столько субъект, а то, что делает его таковым – т. е. его характеристики, предикаты. Формула А. Мурелатоса «Х есть Y» получает принципиально новое значение: «быть только таким Y и никаким другим». Иными словами, предикационная интерпретация хочет показать, что сущее сохраняет принципиальное единство, но их с такими характеристиками по числу может быть сколько угодно. П. Керд придерживается точки зрения, что чисто экзистенциальное прочтение, по сути дела, невозможно, фактически переосмысливая утверждение Ч. Кана о том, что любой факт может быть переформулирован посредством предикационного использования глагола «быть»⁵⁰. Если мы говорим «Нечто существует», то «быть» или «существовать» сразу принимает на себя функцию предиката. Тогда получается, что «того-что-есть» может быть любое количество, но если мы не можем отличать одно сущее от другого с позиций предиката «быть» для каждого из них, тогда само по себе бытие едино, а критерий «быть *F* и только *F*» или «быть *G* и только *G*» в сущности, ничего не добавляет к предикату «быть». Керд подчеркивает, что, с точки зрения Парменида, *бытие само по себе* невозможно, оно существует только в связке с субъектом бытия – «быть именно таким *F*» или «быть именно таким *G*», тогда каждая вещь имеет свое собственное бытие. Иными словами, существуют все вещи абсолютно одинаково, одним и тем же существованием, но при этом с сохранением их внутреннего сущностного единства, мы способны отличать одно сущее от другого, и в таком аспекте действительно приобретает значение численная характеристика сущих. Именно поэтому учение Парменида сохраняет свою принадлежность к монизму, но это особенный его вид – предикационный монизм. Эта концепция, разумеется, не лишена недостатков, как и любая другая, но, на наш взгляд, это очень важный вывод из тех, к которым приходит предикационное направление. Парменид в такой интерпретации не оказывается в стороне от историко-философского процесса, напротив, мы получаем исключительную возможность показать, что учение Парменида дало начало плюралистическим учениям.

§ 6. Проблема негативных суждений у Парменида

Еще один пункт «элейского вопроса», важный для понимания проблематики Горгиевского трактата «О не-сущем», помимо вопроса о том, что же и как существует и каковы вообще принципы существования, – это установление того, что можно сказать, а вернее можно ли сказать что-то или

⁴⁹ Curd P. The Legacy of Parmenides. P. 68.

⁵⁰ Kahn Ch. H. The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being. P. 24–25.

помыслить, о «не есть». По сюжету поэмы Богиня повествует протагонисту о ключевых путях поиска знания: единственно возможном пути убеждения, «пути *есть*», и в принципе невозможном «пути *не есть*».

Путь «не есть» следует признать ложным, но Парменид тем не менее считает нужным его обсудить, и его анализ способен указать на обычные ошибки познания и привести к осознанию их природы с целью недопущения в дальнейшем.

Принцип негативного пути «не есть» изложен Парменидом в уже знакомом нам В 2.5 ДК как контрастирующий с истинным путем познания и создающий тем самым напряжение или спор относительно правильного метода осуществления поиска истины.

Что именно подразумевал Парменид, говоря о пути «не есть»? В первую очередь он может быть проинтерпретирован как парменидовский запрет на негативные формулировки или негативные суждения. Подкрепление для такой точки зрения может дать один случай, на который распространяется требование «не есть», связанный с особенностями греческого языка, в котором отрицательная конструкция часто оказывается личной. Говоря по-русски «нет настроения», «нет воды», мы не придаем этим высказываниям экзистенциального смысла, тогда как, выражаясь по-гречески, у нас был бы только один способ выразить эту мысль: мы должны сказать «настроения не существует» или «воды не существует», тем самым, словно бы отрицая существование очевидных вещей. Более того, если в отношении мышления требование В 8. 8–9 ДК «нельзя ни высказать, ни помыслить “не есть”» выполнимо, хотя бы в силу необходимых для процесса мышления определений и понятий, то в отношении языка ситуация усложняется – без ущерба для процесса вербализации можно произнести: «То, что невозможно помыслить, не существует», т. е. высказаться о несуществовании не-сущего. В таком случае требование «не есть» у Парменида может пониматься как запрет на негативные суждения и высказывания.

Имеется несколько точек зрения, комментирующих проблему негативных суждений у Парменида. Наиболее известной позицией в отношении принципа «не есть» и негативных суждений в целом является точка зрения Г. Калоджеро⁵¹. Он попытался реконструировать учение Парменида как содержащее универсальную «логическую форму» для построения любых суждений и в рамках такой формы негативные суждения невозможны, поскольку ни на что не указывают⁵². Развитием этой точки зрения будут концепции А. Мурелатоса и М. Ферта⁵³, согласно которым речь идет не только о негативных суждениях о существовании («воды нет» = «воды не существует»), а вообще о негативных суждениях («Парменид не есть каменотес»).

⁵¹ Calogero G. Studi sull'eleatismo. Roma: Tipografia del senato del dott. G. Bardi, 1932.

⁵² Ibid. P. 23–29.

⁵³ Mourelatos A. The Route of Parmenides; Furth M. Elements of Eleatic Ontology. P. 111–132.

Действительно, в любом таком суждении сказать «Я не иду на Итаку» или «Я иду на не-Итаку» равно малоинформативно: в том и в другом случае информации о направлении движения не предоставляется, вернее сказать, спектр возможных предполагаемых направлений за исключением запрета на один-единственный, настолько велик, что установить подлинное содержание высказывания не представляется возможным.

Смысл, который Парменид вкладывает в глагол φράζω (ср. В 8. 8–9 ДК: «нельзя ни высказать...») в силу архаичности текста не имеет привычного для более поздних эпох смысла «говорить», но близок к тому значению, которое встречается у Гомера и Гесиода, а именно «объяснять, делать понятным»⁵⁴. В таком случае то, что говорится, должно быть осмыслено, понятно и содержательно, иными словами, информативно. При такой интерпретации подчеркивается даже не просто малоинформативность негативных высказываний, а их бессмысленность. Тем самым в В 8. 6–8 ДК, которое мы читали как: «нельзя ни высказать, ни помыслить: “Не есть”» корректнее читать как «нельзя ни сказать так, чтобы было понятно, ни помыслить: “Не есть”». Иными словами, сказать что-либо негативное действительно можно, но сделать его при этом понятным или мыслимым в любом случае невозможно.

Что касается позитивных суждений, то они, возвращаясь к мнению Г. Калоджеро, возможны, но только в экзистенциальном смысле (не предикационном), поскольку добавление предиката после глагола-связки с необходимостью требует введения отрицания, т. е., приписав вещи какой-либо существенный предикат, мы тем самым исключаем все остальные возможные предикаты, попадая в обратную ситуацию с рассмотренным примером с «не-Итакой». Например, утверждая, что «нечто существует в качестве лошади», мы подразумеваем, что то же самое нечто тогда «не есть человек», «не есть курица» и т. п., и мы либо отрицаем существование этой вещи⁵⁵, либо высказываем малоинформативные негативные суждения, но это мы уже исключили на первом шаге.

Исходя из требования В 2 ДК Парменида при стремлении к истинному знанию, мы в любом случае не имеем права на противоречивые суждения, поскольку из них только одно будет истинным, а другое обязательно ложным, и способов выяснить каким является суждение в данном случае у нас нет (во всяком случае, закон противоречия такой возможности не предоставляет). Тогда наиболее простым способом избежать противоречий, и тем самым ложных утверждений, будет запрет на любые негативные суждения, тем более что они ущербны в силу малой информативности. Но как мы видели выше при обсуждении концепции *логоса* у софистов, для них такой проблемы

⁵⁴ Mourelatos A. The Route of Parmenides. P. 20, n. 28.

⁵⁵ Даже отрицая существование вещи в каком-либо конкретном качестве, мы все равно вынуждены сказать, что «существующая вещь не есть то-то и то-то», и в любом случае произносим противоречивое суждение.

уже не существует: она возникает, если допускать существование некоторой неизменной истины факта, но если исходить из истины высказывания, то более истинным окажется тот аргумент, который сильнее.

Подведем итог: единственным типом предикатов в парменидовской концепции, не нарушающим требования экзистенциальных суждений, будет тот, который принципиально не определен, и под такие предикаты подпадают все знаки сущего: единое, целое, однородное и т. п. В данном случае «принципиальная неопределимость» означает, что определить такое понятие можно в первую очередь только через его иное как через отрицание этого самого понятия, либо через самопредикацию. Поскольку имеется запрет на негативные суждения и негативные характеристики, тогда единственным подлинным предикатом может быть только «существующее».

Этих проблем можно избежать только в том случае, если глаголу «быть» в данном контексте приписать копулятивный смысл и использовать его исключительно в качестве служебного глагола. Очевидно, что данная трактовка полностью исключает описание подобным языком феноменального мира (эту проблематику также в полной мере выявит и четко сформулирует именно Горгий в своем трактате). В таком случае требование приложения экзистенциального смысла к учению Парменида исключает и всякое его космологическое содержание, и следствием из такой интерпретации будет вывод, что он в принципе не мог сформулировать *доксу* как отдельный и самостоятельный космологический раздел учения.

На этом основании многие недавние интерпретации признают, что Парменид в первую очередь задавался не вопросами космологии или физики, т. е. он отнюдь не онтолог, а ориентирован в своих рассуждениях на лингвистические и эпистемические задачи, что сближает его по проблематике с первым поколением софистом. В таком случае ясно, что софистика во многом берет на себя решение задач, поставленных элеатами. На самих задачах в формулировке Горгия и предложенных им способах решений мы остановимся в следующих главах.

ВОПРОСЫ НА ПОНИМАНИЕ

1. Почему философское прочтение Горгия из определенного контекста более продуктивно?

2. Сформулируйте «элейские вопросы» в традиционной интерпретации Парменида.

3. Сформулируйте «элейский вопрос» в стандартной интерпретации, укажите на разночтения в формулировках в зависимости от конкретного понимания «быть» в тексте Парменида.

4. Охарактеризуйте обсуждение семантики «быть» в античности в хронологическом и проблемном контекстах.

5. В чем состоит проблема негативных суждений у Парменида?

6. Перечислите преимущества и недостатки экзистенциальной и предикационной трактовок для цельного понимания концепции Парменида.

ВОПРОСЫ ДЛЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ

1. Поразмышляйте, как изменялось учение элеатов в отношении понимания «сущего» в преемстве «Парменид – Зенон – Мелисс – Горгий».

2. Есть ли основания считать, что существуют пути создания единой, непротиворечивой интерпретации Парменида на основе синтеза разделов стандартной интерпретации. Постройте свое рассуждение, взяв за основу «смешанную интерпретацию» М. Ферта.

3. Перечислите последовательно вклад Г. Калоджеро, Г. Оуэна, Ч. Кана, А. Мурелатоса, П. Керд, М. Ферта в развитие стандартной интерпретации. Чей вклад, по-вашему, был наиболее существенен для развития интерпретации? Обоснуйте свой ответ, приведите примеры.

4. Элиминируется ли в современном философском языке проблема негативных суждений?

ГЛАВА IV

ТРАКТАТ «О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ»: ГОРГИЙ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ

§ 1. Секст Эмпирик (*Adv. Math.*) и Аноним (псевдо-Аристотель) (*MXG*) как основные источники, содержащие изложение трактата Горгия

Трактат Горгия «О не-сущем, или О природе» (περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, далее *ОНС*) – один из немногих досократических текстов, о котором мы располагаем сравнительно большим объемом информации, хотя оригинал трактата утрачен. Имеются свидетельства, что он был представлен Горгием на 84-й Олимпиаде, около 444 г. до н. э. (82 A 10 DK).

Как уже упоминалось, на сегодняшний день сохранились два пересказа этого трактата, один из них сделан Секстом Эмпириком (*Adv. Math.* VII. 65–87, 82 B3 DK), другой принадлежит анонимному автору сочинения «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» (*De Melisso Xenophane Gorgia*, далее по тексту *MXG*), где последнему посвящены заключительные, пятая и шестая, главы. В них содержится его собственно философская позиция и ее критика, предложенная автором второго пересказа.

Мы не знаем, кем был автор *MXG*, он остается неизвестен, как и неизвестна точная дата написания этого текста. Изначально он приписывался Аристотелю отчасти на основании свидетельства Диогена Лаэртского (*DL* V. 25), который, перечисляя труды Аристотеля, упоминает среди них «Возражение на Мелисса», «Возражение на Горгия», «Возражение на Ксенофана», и было бы логично предположить, что соединение этих трех сочинений вместе составило содержание *MXG*. Именно поэтому текст привычно включался издателями в *Corpus Aristotelicum*, а его автор долгое время именовался псевдо-Аристотелем. В последние десятилетия большинство исследователей постепенно отходят от этой позиции и об авторе пересказа предпочитают говорить как об Анониме.

Хотя авторство Аристотеля для *MXG* ложно, полностью исключить перипатетический характер текста нельзя. Г. Дильс в «*Doxographi Graeci*»¹ приписал этот текст перипатетикам III в. до н. э., но позже изменил свою точку зрения, придя к выводу, что корректнее будет датировать его I в. н. э. Искушению установить более достоверно «школьную» принадлежность Анонима до сих пор поддаются многие исследователи. В частности, одним из последних, кто обращался к этому вопросу, был Я. Мансфельд, который усматривает в трактате явные стоические черты, и вместе с тем характеризует

¹ *Diels H. Doxographi graeci. Opus academiae litterarum regiae borussicae praemio ornatum. Berolini, 1879.*

его автора как «пирронизирующего аристотелика», указывая тем самым и на существенную скептическую подоснову Анонима².

Оба пересказа – и Секста, и Анонима, – содержательно близки между собой, но в них имеются существенные расхождения, в частности, в порядке и полноте представленных в *ОНС* аргументов, что, по мнению многих исследователей, говорит в пользу независимого анализа *ОНС* двумя авторами. Открытыми остаются такие вопросы: работал ли каждый из них с оригиналом или с пересказом трактата и был ли вообще изначально этот трактат опубликован. Известно, что софисты «издавали» своего рода учебники, «Тэхне», в которых были представлены основные принципы построения речей, использования определенных приемов, вероятно, аргументов, но не исключено, что произведения Горгия также бытовали и в устных пересказах или записях *ἀπὸ φωνῆς* («с голоса»), и «оригинал» 444 г. мог так и остаться неизданным ни в качестве самостоятельного сочинения, ни в составе каких-либо «Тэхне».³

Более того, подчеркиваемая сегодня высокая техничность *ОНС*, которая зачастую отвращает от него современных исследователей, вполне компенсируется внятной последовательной структурой и использованием значительного числа популярных у философов широко известных аргументов, таких как *οὐ μᾶλλον* («не более») или топос противоположного, и таких принципов, как «ничего из ничего не возникает», что, вероятно, способствовало легкому запоминанию трактата, а использование уже ставших «школьными» элеатовских аргументативных ходов (ср. *Isocr.* X. 1–4) увеличивало возможность передачи мысли Горгия изустно. В любом случае те свидетельства, с которыми мы имеем дело, могут оказаться реконструкцией реконструкции подлинной речи Горгия.

Вероятно, исходя из этих соображений, исследователи долгое время отдавали предпочтение пересказу Секста. Его свидетельство, будучи в первую очередь более развернутым, считалось, как правило, еще и более точным и аккуратным в силу стремления скептиков указывать на неточности и догматику в любой доктрине. Руководствуясь скептическим методологическим требованием «не выносить суждений», скептики, как считается, избегают

² *Mansfeld J.* De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism // *Rheinisches Museum für Philologie.* 1988. Neue Folge, 131. Bd., H. 3/4. P. 239–276.

³ Мы не вступаем здесь в дискуссию о том, насколько вообще авторство *ОНС* может быть приписано Горгию, и по умолчанию решаем этот вопрос положительно. Сомнения такого рода нередко высказываются в литературе, как правило, на основании рассуждений о том, что уровень логического мастерства, представленный в трактате, немислим в доплатоновских дискуссиях, а кроме того, ни Платон, ни Аристотель прямо этот трактат не упоминали. Для нас решающим аргументом в пользу авторства Горгия является свидетельство афинского оратора Исократ, ученика Горгия, о содержании этого трактата и отчасти структура платоновского «Софиста», явно повторяющая как в общем плане, так и в изложении некоторых аргументов рассуждение *ОНС*, о чем еще будет сказано ниже.

примешивания к пересказу собственных философских доктрин и представляют анализ рассуждения более непредвзятым, нежели это можно ожидать от сторонника какого-нибудь догматического учения.

Не исключено, что Г. Дильс руководствовался подобными же соображениями, и составляя свои «Фрагменты досократиков», он привел в разделе «В» (собственные изречения) учения Горгия только пассаж из *Adv. Math.* VII. 65ff (82 ВЗ ДК). При этом он ограничился в конце данного фрагмента кратким замечанием о том, что подобное же изложение имеется в *MXG* и что у самого Аристотеля был трактат «Возражение на Горгия»⁴.

В действительности, несмотря на бóльшую краткость, версия *MXG* представляет существенный интерес не столько как еще одно изложение трактата Горгия (не стоит забывать о том, что на фоне ограниченности числа фрагментов досократических текстов ценны любые свидетельства о них), сколько как изложение, содержащее определенную критику горгиевских рассуждений: это, вероятно, снижает ценность свидетельства как аутентичного источника, однако раскрывает перед нами ситуацию философского дискурса и позволяет оценить уровень и качество философской дискуссии (пусть даже и несколько растянутой во времени), давая возможность оценить как степень заинтересованности в определенной проблематике, так и ее актуальность на протяжении нескольких поколений философов, вовлеченных в эту дискуссию и проч.

Более того, значимость этих двух пересказов для понимания динамики историко-философской проблематики трудно переоценить, поскольку они принадлежат двум диаметрально противоположным школам – скептической и догматической. Сам трактат, судя по всему, содержал в себе элементы, с одной стороны, легшие в основу некоторых академических дискуссий (диалектика бытия и небытия, различения истины и лжи), сформировавшиеся под влиянием элеатов и активно обсуждающиеся в трактате, с другой стороны, включает в себя положения, которые были затем в явном виде введены в скептические тропы (см. например, второй и третий тропы в *Pyrroh. Hyp.* I. 36–37) и составили костяк ряда значимых скептических аргументов. Видение и понимание конкретных философских проблем двумя столь различными традициями на примере отдельно взятого текста дает нам уникальную возможность зафиксировать разницу не только в оценках, но и в принципах построения критики изнутри обеих традиций.

В последние десятилетия интерес к свидетельству о рассуждении Горгия в *MXG* значительно вырос, и все больше исследовательских голосов говорит о том, что, хотя это свидетельство содержит в основном критику аргументов Горгия, изложенных им в первом разделе, оно должно рассматриваться как

⁴ Die Fragmente der Vorsokratiker. Zurich, Berlin, 1964. S. 279–283.

значимый источник наших представлений о трактате Горгия наравне с *Adv. Math.*⁵

На русский язык *MXG* переводился только частично. А. В. Лебедев⁶ перевел первую главу (в разделе «Мелисс») и главы с третьей по четвертую (в разделе «Ксенофан»). Перевода на русский язык пятой и шестой глав, посвященных трактату Горгия, до сих пор не было.

На европейские языки *MXG* переводился неоднократно. Г. Дильс не включил во «Фрагменты досократиков» пассаж о Горгии из *MXG*, но тем не менее посвятил трактату отдельное издание⁷. Из недавних публикаций *MXG* стоит отметить более чем 600-страничный труд Б. Кассен⁸, где она предпринимает попытку комплексного подхода к трактату: от пересмотра сохранившихся рукописей (что вообще характерно для Лилльской школы, к которой принадлежит исследовательница) и заполнения имеющихся лакун до нового перевода и подробного комментария текста не без учета старых авторитетных изданий⁹. Подробно обсуждается элейская традиция (преимущественно, Парменид) и способы включения в нее Горгия. Этот труд все еще ждет оценок со стороны филологов и историков философии, особенно отечественных.

§ 2. Свидетельства современников Горгия о трактате

Один из наиболее обсуждаемых вопросов в отношении Горгия – его дисциплинарная принадлежность – является частью более широкого вопроса о соотношении риторики и софистики: считать ли Горгия в первую очередь ритором или философом? Как пишет Э. Скъяппа, все множество интерпрета-

⁵ В этой связи заслуживает внимания выпуск журнала *Philosophy & Rhetoric* 30.1 (1997), который предоставил площадку для публикации материалов круглого стола «Translating Gorgias: New Versions of “On Not-Being”» (Сан-Антонио, Техас, США, 1995 г.). Круглый стол был направлен на обсуждение подходов к переводу некоторых трудных мест в *MXG* V–VI и в целом к концепции его понимания, и в нем приняли участие такие известные исследователи софистики, как Э. Скъяппа, М. Гагарин, Дж. Пулакос и др.

⁶ Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев. Москва: «Наука», 1989.

⁷ Aristoteles: Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane, Georgia libellus / Diels, H., ed. Berlin, 1900. По этому изданию Г. Дильса делал перевод *MXG* Росс, в слегка скорректированном виде этот же перевод представлен Барнсом (Aristotle. De Melisso Xenophane Gorgia / by T. Lovedat and E.S. Forster // The Works of Aristotle. Translated into English Under the editorship of W. D. Ross. Vol. VI. Opuscula. Oxford: At the Clarendon Press, 1913; Aristotle. On Melissus, Xenophanes, And Gorgias // The Complete Works Of Aristotle. The Revised Oxford Translation / edited by Jonathan Barnes. Volume Two. Bollingen Series LXXI 2 Princeton University Press, 1984. i–iv, 1–16).

⁸ Cassin B. Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1980.

⁹ В числе которых уже упомянутое издание Дильса 1900 г., а также издание О. Апелта: Aristotelis quae feruntur de Plantis, de Mirabilibus auscultacionibus, Mechanica, de Lineis incesabilibus, Ventorum situ et nomina, de M., X., G / Apelt O., ed. Leipzig, 1888. S. 165–194.

ций, существующих на этот счет, можно разделить на две большие группы: «чисто риторическая» и «чисто философская»¹⁰. Сторонники первой не считают Горгия серьезным мыслителем и полагают, что его главный интерес был сосредоточен на вопросах риторики, а его философские упражнения скорее должны рассматриваться как пародия на философов, либо как некоторое подобие публичной шутки, адресатом которой значится элейская философия. Сторонники «чисто философских» интерпретаций, напротив, полагают, что ничего шуточного в рассуждениях Горгия нет. И действительно, выдвинутые им отнюдь не шуточные аргументы требуют значительных усилий именно со стороны философии (а не риторики) как в силу их глубоко скептического характера, так и глубины и неоднозначности поднятой им проблематики, о чем пойдет речь ниже.

Прямые свидетельства Платона, там где он говорит о Горгии непосредственно, касаются в первую очередь Горгия-ритора как одного из софистов. При этом надо отметить особенное отношение Платона к Горгию в сравнении с другими представителями софистики. Он, по мнению Платона, не из тех, кто прибегает к обману, запутываниям и пустым обещаниям, напротив, Горгий как раз избегает этих приемов в своей практике, и во втором параграфе (2.3) мы уже разбирали в связи с этим пассаж из «Федра» (*Phaed.* 261b–e) и комментарий на него Г. Властоса. Итак, Платон, хотя и не декларируя этого прямо, причисляет Горгия к тем, кто решает «элейский вопрос», в основании которого лежит проблематика отнюдь не риторического характера. Сторонники интерпретировать Горгия как «чистого риторика», уверяют, что его «О не-сущем» прежде всего следует расценивать как риторическое упражнение, своего рода карикатуру на кажущиеся парадоксальными с точки зрения здравого смысла элейские рассуждения. Но складывается впечатление, что речь при этом идет о здравом смысле нашего современника, причем не особо умудренного в философии. Афинскую публику интересующего нас периода назвать неизощренной в философских вопросах трудно. «О не-сущем» Горгия и основные положения трактата были хорошо известны образованным грекам спустя как минимум два поколения после его создания, как убедительно показывает С. Хэйс¹¹. Одним из оснований для такого вывода были упоминания о Горгии у Исократе: если бы публика ничего не знала о его трактате, не помнила бы суть его рассуждения, то и речь Исократе не смогла бы произвести желаемого эффекта.

Ценность свидетельств Исократе состоит не только в том, что он удостоверяет широкую известность горгиевского рассуждения «О не-сущем», а прежде всего в том, что в этих свидетельствах Горгий напрямую включен

¹⁰ *Schiappa E.* Interpreting Gorgias's "Being" in *On Not-Being or On Nature* // *Philosophy and Rhetoric*. 1997. Vol. 30. No. 1. P. 16.

¹¹ *Hays S.* On the Skeptical Influence of Gorgias's *On Non-Being* // *Journal of the History of Philosophy*. 1990. Vol. 28. No. 3. C. 330.

в определенную философскую традицию. О нем говорит Исократ в двух своих известных нам речах, в «Елене» и «Антидосисе». Оба эти упоминания представлены у Дильса во «Фрагментах досократиков», в 82 В 1 DK, но печально знаменитая утрата Дильсом контекста фрагментов¹² сказалась на них как нельзя хуже. Позволим себе привести эти пассажи в более развернутом варианте. В «Елене» (Isocr. X. 2–4) Исократ говорит о новых «веяниях» в современной риторике и о тех, кто увлекшись ими, берется обсуждать абсурдные и самопротиворечивые предметы, но «...настолько отстал в учении, что не знает, что Протагор и софисты его времени уже оставили нам сочинения сходного характера и даже еще более утонченные? В самом деле, разве кто-нибудь мог бы превзойти Горгия, дерзнувшего говорить, что ничто из существующего не существует (ὡς οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν), или Зенона, пытавшегося доказывать, что одно и то же возможно и, наоборот, невозможно? Или Мелисса, который, хотя вещей по природе множество, пытался найти доказательство, что все есть одно»¹³. В «Антидосисе» (Isocr. IV. 268–269) он предостерегает молодых людей от серьезного увлечения «речами древних софистов, которые считали, некоторые из них, что количество вещей состоит из бесконечного числа элементов; Эмпедокл – что оно состоит из четырех...; Ион – что их не более, чем три; Алкмеон – только из двух; Парменид и Мелисс – из одного; и Горгий – из ничего (Γοργίας δὲ παντελῶς οὐδέν)»¹⁴. Такого сорта упражнения, по мнению Исократу, хотя и любопытны, но бесплодны, бесполезны и не несут блага, их нельзя назвать «философией», а только некоторой гимнастикой для подготовки ума к более серьезным занятиям, например, связанным с общественной деятельностью.

Оба этих свидетельства достаточно четко разграничивают понимание софистики и философии, и первую, по Исократу, можно определить как время-

¹² Г. Дильса часто упрекают в том, что фрагменты досократических философов в его собрании вырваны из содержательного контекста, в котором они находились у античного автора, цитирующего тот или иной фрагмент, что существенно затрудняет их понимание. В частности, задачу «возврата» контекста решает С. Н. Муравьев в своем многотомном труде, посвященном наследию Гераклита (на русском языке доступна его книга *Гераклит Эфесский*. Все наследие: На языках оригинала и в русском переводе / Подгот. С. Н. Муравьев. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. 416 с.). В действительности, какой-то особой проблемы здесь нет: Дильсу было важно собрать все свидетельства о досократических философах и цитаты из их произведений, а не облегчить их понимание. Тем более что имя цитатора и сочинение-источник цитаты непосредственно указываются перед текстом фрагмента (См. в Приложении структуру Раздела I. Горгий. Фрагменты и свидетельства). При необходимости всегда можно отыскать соответствующий текст самостоятельно и восстановить контекст.

¹³ Речь Исократу «Елена» цитируется по изданию: Isocrates. In three volumes. Vol. III. With English translation by L. Van Hook. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1945. P. 55–97. (The Loeb Classical Library). Русский перевод дан с учетом перевода в издании: Маковельский А.О. Софисты. Баку: НКП Азербайджанской ССР, 1940 (IV. 76).

¹⁴ Речь Исократу «Антидосис» цитируется по изданию: Isocrates. In three volumes. Vol. II. With English translation by G. Norlin. London: William Heinemann LTD, New York: G.P. Putham's, 1929. P. 181–365. (The Loeb Classical Library).

провожение в придирчивом обсуждении того, что полностью бесполезно, но определенно создает трудности последователям (Isocr. X. 1). Вероятно, именно в силу соответствия этому определению оба раза древних философов он именует «древними софистами». Горгий, как и элеаты, в обоих случаях включен в списки софистов, при этом в «Елене» туда попадают, помимо него, только элеаты (Зенон, Мелисс), а в «Антидосисе» мы видим более привычный с точки зрения досократовской тематики перечень искавших первоначала и устанавливавших, сколько есть первоначал по числу, среди них – Парменид и Мелисс. Любопытно, что и у Платона в цитированном выше пассаже, и в «Елене» учение Зенона излагается в такой форме, которая наводит на мысль о существовании некоей хорошо известной «школьной» формулы, передающей схематику «перехода к противоположности», тем более что оба произведения написаны примерно в одно и то же время, около 370 г. до н. э. Итак, можно предположить, что в Афинах этого периода сложилась традиция рассуждать о некоем условно-философском направлении, корнями уходящем в элейский вопрос или каким-то образом с ним пересекающимся, и который по ряду причин лучше характеризовать как софистику. При этом (даже не считаясь с традицией различения младших и старших софистов) устанавливается хронологический контекст: древняя софистика, которая разбирала бесполезные вопросы (с точки зрения использования их для нужд полисной демократии) и не была философией, все же выступала, по выражению Исократ, «приготовлением к философии», повышая мастерство и способствуя освоению других, более серьезных предметов. Но взятая не в качестве этапа приготовления к чему-то более серьезному, а сама для себя, как это делает современная Платону и Исократу софистика от риторики, бессмысленная и бесполезная, извратившая самые основы «гимнастики для ума», по словам Платона, нацелена только на обман и пустые обещания, не зная истины и гоняясь за мнениями. Таков общий фон восприятия древней софистики, или собственно философии, отстраненной от непосредственных практических задач полисной жизни в Афинах.

Коль скоро Исократ, современник и согражданин Платона, обращается к своей аудитории как хорошо знающей точку зрения «древних софистов» – элеатов и Горгия в их числе, у нас есть все основания говорить о том, что философские изыскания Горгия были хорошо известны и Платону. Остается допустить, что для афинской образованной публики несомненным представлялся тезис, что древние софисты пытались установить истину о существовании вещей, и Исократ в обоих свидетельствах ясно обозначает точку зрения Горгия в этом вопросе, озвучивая его главный исходный философский тезис – *ὡς οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν* и *παντελῶς οὐδέν*, а вместе с ним обозначая и объект его философских поисков, *οὐδέν* (об интерпретации этих положений мы еще скажем ниже). Очевидно, и Платон, хотя и не говорит об этом прямо, также должен был хорошо знать и считаться с философскими

(«древне-софистическими») аргументами Горгия, и нам остается разобраться, в чем, по мнению Платона, заключалась их суть и насколько Горгий состоятелен в первую очередь как философ, а не как ритор.

§ 3. Элейская проблематика в трактате Горгия и его критика элеатовских аргументов

3.1. Каким образом Горгий включается в решение элейского вопроса

Парменид имел колоссальное влияние на развитие интеллектуальной традиции в Греции. Разумно предположить, что во времена Горгия большинство образованных людей слышали или читали и в общем были знакомы в той или иной форме с концепцией Парменида. Тезисы, выдвинутые и обсуждаемые им, получают дальнейшее развитие в трудах его последователей в V в., у Мелисса и Зенона: и тот и другой повторяют некоторые аргументационные ходы, обозначенные Парменидом, но помимо этого, дополнительно их детализируют и уточняют.

Вектор развития элеатовской проблематики в целом выглядит следующим образом. Парменид ставит вопрос о том, к чему может быть приложим предикат существования, доказательно устанавливает на основании некоторых неотъемлемых свойств («знаков сущего») ¹⁵, что он приложим только к такому объекту, который во всех смыслах неизменен, не обладает свойствами становления и движения, завершен и принципиально мыслим, при этом неоспорима приверженность мышления существованию, в том смысле, что помыслить нечто не существующее или выраженное посредством негации невозможно. Зенон, как известно, развивает эти положения и в первую очередь – принцип апагогического доказательства (*a contrario*), заключенный в парменидовском доказательстве «знаков сущего». Он доводит этот принцип до совершенства, фактически вырабатывая такой способ доказательства, когда доказывается не искомый тезис, а противоположный ему, при этом указания на противоречивые следствия из него вынуждают принять исходное положение. И наконец, если говорить о Мелиссе, его существенной поправкой к элеатовским тезисам будет корректировка парменидовских знаков сущего, связанных с доказательством *не законченности*, οὐκ ατελεύτητον (В 8.32–33 DK), и *законченности*, τετελεσμένον (В 8.42–49 DK). Парменид доказывает законченность (завершенность или осуществленность) сущего через указание на наличие у него границы: «поскольку есть крайняя граница (предел. – *Μ. Β.*), оно закончено» (αὐτάρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί) (В 8.42 DK), Мелисс же настаивает на том, что сущее безгранично: «не имеет ни начала, ни конца, но безгранично» (ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ'

¹⁵ О «знаках сущего» Парменида и их трактовках см.: Вольф М. Н. Знаки сущего на пути «есть» Парменида // Идеи и идеалы. 2012. Т. 1. № 4(14). С. 99–112.

ἄλειρόν ἐστιν) (B 2 DK). Останавливаясь на том, насколько корректно и состоятельно рассуждение Мелисса, мы не будем, но подчеркнем другое: в этом тезисе он отходит на значительное расстояние от собственно парменидовской постановки проблемы, и фактически игнорируя главную содержательную часть учения, – принципы доказательства сущего в B 8 DK Парменида, – выдвигает положение, которое не просто идет вразрез с магистральной линией элеатовских рассуждений, но и прямо ей противоречит.

Итак, именно Мелисс изменяет направление элеатовской проблематики и именно на него, согласно традиции, направлено острие критики Горгия. Но какова его цель? Вероятно, не столько поддержать элеатов, защитив от Мелисса, сколько показать, что имеются некоторые прорехи в рассуждении Парменида, которые не позволяют больше считать его безупречным, а элеатовская (мелиссовская) самокритика играет в пользу Горгия. Мелисс, сам того не желая, фактически помогает Горгию подставить под удар главный элейский тезис о невозможности мыслить не-сущее. Если верить Симпликию, то сочинение Мелисса начиналось словами: «Если ничто есть, что можно сказать о нем, как о существующем?» (Εἰ μὲν μὴδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός) (Simpl. Phys. 103. 15–16).

Вероятно, Мелисс в лучших элейских традициях хочет построить свое рассуждение *a contrario* и из невозможности существования не-сущего пытается вывести вечность своего сущего. О вечности сущего он делает вывод на основании следующего аргумента: «Если бы сущее возникло, необходимо было бы прежде возникновение существовать ничто» (εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μὴδὲν), и далее: «если окажись сейчас, что *ничто* было, никогда бы не произошло *не что-то* из *ничто*» (курсив мой. – М. В.) (εἰ τύχοι νῦν μὴδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μὴδενός) (Simpl. Phys. 162. 24–26).

Оба тезиса могут быть состоятельными только в том случае, если доказательство Парменида о невозможности мышления о не-сущем безоговорочно принимается. При этом – нам здесь неважно, является это упущением Мелисса или его сознательной позицией – им смешиваются два плана: парменидовский, когда утверждается способность *мыслить* нечто, свойством которого является «быть» и невозможно, чтобы его свойством было «не-быть», и другой – допускающий уже не мышление, а собственно существование чего-то с указанными свойствами. Иными словами, Парменид указывает на эпистемологические трудности, которые возникают в связи с мышлением не-сущего или отрицанием чего-то, это выводит его рассуждения на проблематику, связанную с употреблением «быть» как связочного глагола и вопросом, привносит ли связка некое содержание в высказывание или нет, тогда как Мелисс это ничто онтологизирует и употребляет «быть» в экзистенциальном смысле, именно это и провоцирует онтологический поворот элейского вопроса, от-

крывая тем самым уязвимые места в элейских рассуждениях, на что и обратил внимание Горгий.

Итак, в своем не слишком изящном рассуждении *a contrario* в элейском духе Мелисс использует два понятия, μηδέν и οὐδέν, их же мы встречаем и в рассуждении Горгия. Мы предлагаем понимать их следующим образом: οὐδέν как то, у чего в принципе отсутствуют какие-либо предикаты, как абсолютное ничто (не-сущее) и μηδέν, как то, предикаты чего подразумеваются в контексте отрицательных суждений, *не-что-то* как результат отрицания сущего в отрицательных высказываниях. Мелисс использует оба этих понятия в своем рассуждении и допускает их существование в общем-то бездоказательно (скорее всего целиком полагаясь на рассуждения Парменида), они нужны ему просто для того, чтобы в рамках элейской методологии выстроить свое доказательство вечности, единственности и бесконечности сущего, и также для него важно подчеркнуть, что из абсолютного ничто не может произойти не только что-то, но и даже не-что-то, а это в полной мере соответствует концепции Парменида: не-что-то – это результат отрицания сущего, а не следствие из ничто. Сами эти объекты, разумеется, провокативны и нелегитимны в рамках традиционного (домелиссовского) элейского вопроса, но в мелиссовом рассуждении уместны, поскольку он пытается построить его как и Зенон – сразу постулировать то, что будет опровергнуто в результате рассуждения.

Концепцию Горгия обычно представляют еще более провокативной, но при этом не связывают ее с философской проблематикой, которую он наследует и которой он старается придерживаться, добавляя новые аргументы и выявляя слабые места в предшествующих рассуждениях. Его, как правило, делают автором идущей вразрез с позицией всякого здравого смысла концепцией радикального нигилизма, которая выражена в утверждении «ничто не существует», и на наш взгляд, является не совсем корректной. Среди сохранившихся свидетельств о Горгии тезис, который можно таким образом истолковать, фигурирует часто. В первую очередь это уже упоминавшееся свидетельство Исократов «ὡς οὐδέν τῶν ὄντων ἔστιν», а также Секста «οὐδέν ἔστιν (тж. τὸ μηδέν εἶναι)» (*Adv. Math.* VII. 66) и псевдо-аристотелевский трактат «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» «οὐκ εἶναι οὐδέν» (*MXG* 979a13). Собственно говоря, радикальный нигилизм проистекает из перевода горгиевских конструкций типа οὐδέν ἔστιν конструкциями, подразумевающими двойное отрицание: «ничто не существует». Насколько правомерен такой перевод, и подразумевал ли Горгий второе отрицание в этих фразах? На наш взгляд, здесь будет уместна аналогия с английским языком, в котором имеется запрет на использование двойного отрицания, например, для таких местоимений, как «nobody». Комизм этой ситуации обыграл Л. Кэрролл в «Through the Looking Glass», в диалоге Алисы и Короля: «“I see nobody on the road” – said

Alice. – “I only wish I had such eyes to see Nobody!”¹⁶. Несмотря на то, что двойное отрицание «просится» в некоторые конструкции, а его отсутствие делает их комичными, что зачастую осознается носителями языка, не всегда есть необходимость переводить такого сорта высказывания двойным отрицанием.

Эта ситуация, на наш взгляд, справедлива и для Горгия: нет необходимости переводить οὐδὲν ἔστιν конструкцией с двойным отрицанием, тем более что там, где оно необходимо, Горгий вероятнее всего использовал корректные конструкции (греческий, как впрочем и любой другой язык, их допускает). В частности, именно так передает содержание текста Горгия Секст Эмпирик в своих свидетельствах, используя конструкции с двумя отрицаниями там, где этого требует смысл высказывания: «μη̄ ὄν οὐκ ἔστιν» там, где Горгий доказывает, что «не-сущее не существует» (*Adv. Math.* VII. 67), или в формулировке второго аргумента: «ὅτι δὲ κἂν ἦ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινοήτῳ ἔστιν ἀνθρώπῳ», «будучи же таковым (т. е. οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν. – *M. B.*), [ничто] не познаваемое и не мыслимое (умом) есть для людей» (*Adv. Math.* VII. 77), или в выводе ко второму аргументу: «οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται», «сущее не мыслится и не постижимо» (*Adv. Math.* VII. 82).

На наш взгляд, базовый тезис Горгия οὐδὲν ἔστιν следует переводить как «ничто существует», и соответственно, в передаче Исократa «ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν» как «ничто наряду с существующим существует» (разумеется, помня о различии абсолютного и относительно ничто). Именно в таком виде трактат Горгия больше не выглядит пародией на элеатов и может быть поставлен на одну линию с решавшими элейский вопрос. На данном этапе такая трактовка принята только в качестве рабочей гипотезы (для окончательного заявления нужна более глубокая текстологическая работа), тем более что не все античные свидетельства будут говорить в пользу нашего истолкования. В частности, *MXG* использует конструкцию «οὐκ εἶναί οὐδέν» (979a13), которая согласуется с радикальным нигилизмом, хотя на наш взгляд, это как раз и есть случай некорректного истолкования или не очень аккуратного изложения положений Горгия.

Итак, что привносит Горгий в решение элейского вопроса? В соответствии с тем, как передает Секст Эмпирик содержание трактата Горгия (*Adv. Math.* VII. 65–87), последний формулирует три аргумента, первые два из которых без сомнения представляют собой критику элеатов, а третий нацелен в том числе и на гераклитовские рассуждения. Наряду с сущим (чье существование в данных аргументах опровергается) Горгий допускает существование ничто в относительном смысле (οὐδέν) и использует элейскую (зеноновскую) методологию для обоснования этого тезиса (причем из трех шагов доказательства

¹⁶ *Кэррол Л.* Зазеркалье. На англ. и русск. яз. / Пер. с англ. А. Щербакова. М.: ОАО Издательство «Радуга», 2002. С. 78.

a contrario первые два являются двойными), при этом он активно опровергает рассуждения Мелисса о вечности беспредельности сущего и доказывает даже больше, чем собирался: из доказательства несуществования «сущего, не-сущего и обоих вместе», коль скоро все они были использованы в этом доказательстве, а значит, помыслены, следует, что τὸ μὴδὲν εἶναι, т. е. они хоть как-то есть, а тогда есть и οὐδὲν в полном соответствии с парменидовским требованием в В 6 DK («одна и та же вещь и для мышления, и для существования»): οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν (*Adv. Math.* VII. 76).

Иными словами, Горгий показывает, что рассуждая от противного о ничто, мы его каким-то образом помыслили, и как результат второго аргумента, установили, что этот способ мышления ничто доступен уму и здравому смыслу, тогда как сущее со здравым смыслом не согласуется (οὐκ ἄρα τὸ ὄν φροεῖται).

3.2. «Софист» Платона как свидетельство о критике Горгием элеатовских аргументов

Как было замечено, многие пассажи в «Софисте» (особенно начиная с 236d и далее) можно интерпретировать именно как свидетельства о содержании трактата Горгия, тем более что Платон вполне внятно воспроизводит общую структуру изложения аргументов Горгия, последовательно повторяющую структуру «О не-сущем», во всяком случае многие положения, высказанные здесь, будут вполне узнаваемы, и более того, на этом основании можно высказать достаточно смелое утверждение о том, что прототипом софиста в диалоге является сам Горгий.

Платон, характеризуя софистику как торговлю знаниями, чародейство и фокусничество, указывает вместе с тем и на ее положительную сторону: она «очищает от мнений, препятствующих знаниям души» (231e), а среди разнообразных тем, в которых софисты демонстрируют свое искусство, отдельным пунктом вынесены беседы о возникновении и бытии, и несомненно, речь здесь идет об элейской проблематике, затрагивающей вопросы истинного и ложного пути познания. Мы помним парменидовскую установку, что *докса* на самом деле не существует, и обращаясь к ней, к кажущемуся, но не подлинному, мы автоматически попадаем на путь ложного познания, т. е. запрещенный Парменидом путь *не-есть*. В 236d–237a Платон следующим образом формулирует эту проблему: «Являться, казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной» – эти вопросы всегда были сопряжены с апориями, и утверждения такого рода предполагали бы, что не-сущее существует (τὸ μὴ ὄν εἶναι), а это расходится с парменидовским тезисом (В 7 DK), который Платон и приводит, вложив его в уста Чужеземца:

Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было (εἶναι μὴ ἔόντα);
Ты от такого пути поиска сдержи свою мысль.

Несмотря на запрет Парменида, Чужеземец вместе с Тезтетом решают пойти по этому пути, тем более что уже были прецеденты: прежде тут прошел софист, и это дает возможность его поймать (что, собственно и является главной целью диалога). Если Парменид показывает, что невозможно помыслить не-есть, то невозможный путь допускает существование ничто, и софист Платона явно высказывает этот тезис. Обсуждая эту проблематику, Платон совершенно четко держит ее в русле существования не-сущего и не-существования сущего – собственно говоря, это тот самый тезис, который мы приписываем Горгию вопреки трактовке радикального нигилизма.

Выдвигая свои аргументы, Горгий продемонстрировал, что пройти по запрещенному Парменидом пути возможно, причем сделать это можно различными способами, выработанными в самой элейской школе: в первом аргументе, используя парменидо-зеноновскую методологию *a contrario*, он показывает, что если обосновать сразу три тезиса – сущее не существует, не-сущее не существует, и то и другое вместе не существует – то придется для избежания противоречия принять существование противоположного, т. е. ничто, равно как и не-что-то (в том числе и не-сущее); во втором аргументе он использует исключительно парменидовские предпосылки и доказывает на первый взгляд то же, что хотел обосновать Парменид – что *докса* как чувственно-данное не существует. Мыслимое может существовать в разных видах, например, летящий человек или сражающиеся на море колесницы, но было бы нелепым предположить, что эти же вещи существовали (в действительности). Не-сущее, Сциллу и Харибду, например, мы можем помыслить, и оно, в полном соответствии с парменидовским положением, существует в мышлении, но существовать в действительности оно не может. И, разумеется, верно обратное – сущее не существует. Очевидно, что суть вывода не расходится с парменидовскими положениями – мыслимое существует, но терминологически Горгий показывает, что *рассуждать* о не-сущем вполне можно как о существующем. Другое дело, что он при этом подменяет понятия «подлинного существования» как существования исключительно в качестве мыслимого и «доксического существования» как объектов наблюдаемого мира, резервируя термин τὰ ὄντα за объектами физического, феноменального мира, видимыми и слышимыми и «лежащими извне». Правда, мы помним, что эту подмену первым осуществил Мелисс, онтологизировав сущее.

Что касается Платона, то он, открывая охоту на софиста на невозможном пути не-есть (237b), вполне последовательно придерживается порядка изложения Горгием своих аргументов. Во-первых, в 237b–239b он предлагает возможный вариант рассуждения о не-сущем как о существующем, множественном либо единичном. Не-сущее в результате его рассуждения вопреки ожиданиям, будучи ничем, действительно оказывается вполне выразимым, объяснимым и осмысленным (238e). Но при этом остается затруднение – по-

мыслить или высказать не-сущее правильно невозможно, всякий раз о нем говорится противоречиво, т. е. как о существующем. Фактически этот раздел рассуждения иллюстрирует первый аргумент Горгия, и Платону остается признать свое поражение: поймать здесь софиста не удалось, он скрылся в неприступном месте, в не-сущем.

Следующий шаг охоты совпадает со вторым аргументом Горгия. Чужеземец разъясняет: если указать софисту, что он творит призрачные образы, то он спросит, что такое «образы», и прикинется незрячим, потребовав объяснений (239d-e). Платон чувствует необходимость ответить на аргументы софиста и выдвигает свой тезис в защиту элейцев, считая, что противостоять софисту может только различение истинного и ложного, подлинного и неподлинного. Итак, сущим можно назвать только подлинно сущее. Но что считать подлинно сущим, а что подражанием, или истинным и неистинным? Как например, подобие не будет истинно сущим, но оно каким-то образом существует (240b-d). Выше мы видели, как виртуозно Горгий смещает пласты подлинного и неподлинного существования в отношении феноменального и мыслимого, подменяя тезисы Парменида и Мелисса. В конечном счете, говоря о существовании в мышлении, он имеет в виду связочное значение быть: мысль «человек летит» не выражает ничего, кроме того, что субъект высказывания «человек» и предикат высказывания «летит» каким-то образом связаны. Но как только мы эту мысль онтологизируем, то сразу придаем глаголу «быть» экзистенциальный смысл: «существует такой человек, который летит», и тут же попадаем в область не-сущего. Горгий, уже один раз удачно использовав эту уловку, возвращается к ней снова. Первый раз она появилась у него в первом аргументе. Доказывая тезис «не-сущее не существует», Горгий использует именно этот принцип: «поскольку же оно есть не-сущее, то в таком случае оно все-таки есть» (ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται) (*Adv. Math.* VII. 67). Чужеземец демонстрирует этот же прием на соотношении подлинного и неподлинного как истинного и неистинного, приходя к выводу, что «образ, не существующий действительно, все же действительно есть образ» (240b) и что посредством причудливого сплетения не-сущего с сущим «многоголовый софист принудил нас против воли согласиться, что не-сущее каким-то образом существует» (τὸ μὴ ὄν ... εἶναί πως) (240c).

Итак, Платон полагает, что различение мнения и истины поможет ему отловить софиста, и он использует вполне парменидовскую дефиницию: «ложное мнение – это мнение, противоположное тому, что существует», т. е. «мнение о несуществующем» (240d). Под такое представление подпадают два возможных софистических (горгиевских) тезиса: «несуществующего нет или что вовсе не-существующее все-таки есть». Сам Платон в отношении софиста склоняется ко второму варианту: «Несуществующее должно, однако, каким-то образом быть, если только когда-нибудь кто-то хоть в чем-то малом солжет» (240e). Казалось бы, охота на софиста завершена, коль скоро он обличен

во лжи: тезис «не-сущее существует» совершенно четко сопряжен в этом рассуждении с ложью.

Но ситуация гораздо серьезнее, и чужеземец, вероятно, уже зная, чем закончится его рассуждение, просит о снисхождении в случае, если софист будет пойман, и просит не думать о нем как об отцеубийце. Отцеубийство «отца нашего Парменида» в «Софисте» – излюбленная тема у платоноведов, но Платон в лице чужеземца на самом деле его не совершал. Это – дело рук Горгия, а скорее даже Мелисса. Охота на софиста не закончена, и чтобы завершить дело, чужеземец вынужден подвергнуть испытанию учение Парменида и повторить путь отцеубийцы, доказав тем самым два вполне погоргиевски звучащих тезиса: «не-сущее в каком-либо отношении существует и, напротив, сущее каким-то образом не существует» (241d), и очевидно, эти положения будут доказаны, коль скоро уже зашел разговор об отцеубийстве.

Не стоит здесь останавливаться подробно на содержательной стороне этого доказательства, но имеет смысл напомнить его структуру. Во-первых (242 d–245 e), чужеземец обсуждает точки зрения «нашего элейского племени», выявляет затруднения, связанные с количественным и качественным представлением о начале как о чем-то едином, множественном или двойственном, а также состоящем из частей или целом, и показывает, что нет однозначного ответа, что же именно имеется в виду, когда произносится слово «сущее», и также в его понимании имеются не меньшие трудности, чем с пониманием «не-сущего». Указание на проблематику «элейского племени», к слову сказать, фактически совпадает с тем, что мы видели у Исократ в «Антидосисе». Во-вторых (246a–258a), чужеземец сталкивает учения сенсуалистов и «друзей идей» и, как результат, вводит величайшие роды сущего и принципы их взаимодействия. Наконец (258b–259b), из анализа этого взаимодействия величайших родов устанавливается, что же такое то самое не-сущее, которое исследовали из-за софиста. Весь ход доказательства, вопреки ожиданиям, продемонстрировал, что тезис софиста, при всем его шокирующем содержании и неочевидности, был верным. Отцеубийство повторилось, и Пармениду доказано «больше того, что он дозволил рассматривать» (258c), а именно, «есть несуществующее» (258e), а значит, запрещенным путем пройти можно, и сделать это не труднее, чем пройти торным путем «быть». В нижеследующем пассаже (258e–259b) чужеземец еще раз резюмирует результат доказательства двух софистических тезисов: «иное по отношению к сущему необходимо должно быть не-сущим» и «в тысячах тысяч случаев сущее, бесспорно, не существует».

Платон не оставляет без внимания и третий аргумент Горгия, заканчивая диалог рассмотрением того, что такое речь и мнение, и это как раз тот аргумент, который Платон не вынужденно признает состоятельным, но, вопреки этому, считает нужным опровергнуть, более того, ему кажется, что именно

через опровержение этого аргумента ему удалось поймать прячущегося во тьме небытия софиста.

Суть третьего аргумента Горгия заключается в том, что сущее, которое определяется как лежащее вне человека, видимое и слышимое, не передаваемо в речи. Поскольку речь не является ни подлежащим, ни феноменальной вещью, то она отлична от них. И при попытке выразить в речи мыслимое или феноменальное мы всякий раз передаем другому отличное от них. Иными словами, речь не в состоянии репрезентировать действительность на межсубъектном уровне, поскольку она отлична от феноменального сущего, но не способна делать этого и для одного субъекта, т. к. не в состоянии адекватно отразить на словах содержание его мышления, при этом отличаясь от смыслов (подлежащих, τὰ ὑλοκείμενα).

Что касается платоновского ответа на этот аргумент, то он возвращается к различению истинного и ложного и формулирует проблему софиста как «существует ложное в речах и мнении». Несмотря на то что свидетельство Секста об этом аргументе крайне лаконично, можно восстановить из него вывод Горгия (по аналогии с предшествующими аргументами) и предположить, что речь о сущем (как и мышление во втором аргументе) невозможна, а значит, она возможна только о не-сущем. Позиция Платона по этому поводу такова: речь, которая есть то же самое, что и мысль (что следует из определения мышления как «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой» (263e)), может быть истиной и ложной. Здесь Платон использует практически тот же пример, что и Горгий о летающем человеке, слегка его модифицировав: «Теэтет, с которым я теперь беседую, летит». Мы помним, что Горгий приводит этот пример, чтобы показать, что мышление о таком объекте возможно, а существование его невозможно.

И именно с помощью этого примера и ловит софиста Платон. Как мы заметили, вероятно, Горгий допускает, что речь о не-сущем возможна. Платон же в свою очередь замечает, что невозможно, чтобы речь не относилась ни к чему, ведь тогда она не будет речью. Значит, всегда есть что-то, на что эта речь указывает, и в зависимости от этого она будет ложной или истинной: если она говорит «иное как тождественное, несуществующее – как существующее» (263d), то она является ложной речью. Фактически критерием истинности или ложности речи в этом доказательстве Платона выступает некоторое положение дел, с которым мы должны соотносить речь: если Теэтет сидит в указанный момент, то он не летит, и это позволяет различать истинную и ложную речь. И раз есть ложная речь и ложное мнение, то значит, и есть место обману, и софист может обманывать.

Итак, софист пойман, а задача различения истинного знания и знания, основанного на мнении, осталась. Как различить, кто говорит истину, а кто ей только подражает? Вернемся к Горгию, ко второй части третьего аргумента: речь возникает в нас благодаря внешним вещам, но она не способна объяс-

нить внешний предмет, но напротив, внешний предмет объясняет вещь (*Adv. Math.* VII. 85). Слова имитируют вещи, и если верить Платону, одни комбинации слов будут истинными, другие – ложными. Но судя по всему, сам Горгий-софист с этим не согласен: любая речь фактически ложная, поскольку никак не соотносится ни с объектом внешнего существования, ни с подлежащим, либо ложная речь вообще невозможна: будучи речью, она может быть только о не-сущем, а не-сущее – единственное, что существует. Одним словом, вопрос о критериях остается открытым. Если же все-таки признать, что критерием истинности выступают внешние, феноменальные вещи или некоторое положение дел, из этого следует любопытный парадокс, по структуре сходный с парадоксом Менона: речь избыточна с точки зрения объяснения вещей, если имеется чувственное постижение или ментальное схватывание вещей, и речь бессильна объяснить вещи в том случае, если чувственное постижение или ментальное схватывание вещей отсутствует¹⁷. Это ставит вопрос прежде всего о функции и необходимости речи, а не о ее истинности или ложности. Так пойман ли софист?

Итак, нам удалось показать две вещи. Во-первых, что касается Горгия, допустима трактовка его тезиса *οὐδὲν ἔστιν* как «не-сущее существует», и это наиболее приемлемо, если исходить из того, что Горгий включен в канву обсуждения элейского вопроса о природе и объекте существования. Трактовка же «ничто не существует» оставляет его в стороне от магистральных линий рассуждения и проблем элейско-платоновской философии, Горгий оказывается тем, кто не понял актуальной философской проблематики, и тогда единственное возможное для него занятие – оттачивать свои риторические приемы. Во-вторых, очевидно, что Платон в элейских диалогах (мы говорили о «Софисте») сосредоточен на элейской проблематике, но она у него в явной мере опосредуется положениями, актуализированными Горгием. Платон тем самым вынужден рассматривать элейский вопрос через призму возражений и аргументов софиста-Горгия (и мы считаем, что именно он и есть протагонист сюжета диалога), вследствие чего мы располагаем значительным числом если не прямых свидетельств, то доксографического (историографического) материала о софистической проблематике, на основании которого затруднительно сделать вывод о радикальном нигилизме Горгия.

§ 4. Современные интерпретации учения Горгия

4.1. Основания для различных интерпретаций трактата

Коль скоро мы в предыдущем параграфе заговорили об одной из интерпретаций учения Горгия, а именно радикальном нигилизме, и подняли вопрос

¹⁷ *Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language // Philosophical Topics.* 1987. Vol. XV. No. 2. P. 141.

о ее критике, стоит остановиться подробнее на рассмотрении различных интерпретаций его учения, прежде всего на радикальном нигилизме как самой старой из существующих, а также на более современных трактовках, которые, как и стандартная интерпретация Парменида (в силу сходной проблематики в этих двух учениях), основываются на семантике глагола «быть» в трактате *ОНС*.

В первые 50 лет XX в. трактат Горгия не пользовался особенным интересом у исследователей, особенно историков философии, по ряду причин. Во-первых, это крайне технический и формализованный стиль и довольно странное содержание, которое может показаться малоинтересным и даже отталкивающим в сравнении, например, с речами. Во-вторых, зачастую его не принимали всерьез и рассматривали как шутку или пародию на философвопредшественников либо попросту риторическое упражнение. Эти причины не слишком основательны. С тем же успехом можно было бы отвергнуть на аналогичных основаниях платоновский диалог «Парменид», который фактически посвящен той же самой проблематике. Маловероятно и то, что трактат является риторическим упражнением. Для этих целей более подошли бы примеры из судебной практики, аналогичные «Тетралогиям» Антифона. Во второй половине XX в. ситуация несколько изменилась: заметно вырос интерес к трактату за последние несколько десятилетий, причем произошло это на волне новых исследований философской доктрины Парменида и элеатовской философии в целом, а также возникли такие направления в современной философии, как неософистическая риторика и современная софистика постмодерна.

Два сохранившихся пересказа трактата Горгия *ОНС* начинаются с изложения общей структуры основных аргументов. Секст Эмпирик в *Adv. Math.* приводит следующую структуру: «первое, что ничто «есть»; второе, если «оно есть», то непостижимо людьми; третье, если же постижимо, то непередаваемо и необъяснимо ближнему» (πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖς γὰρ ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμήνευτον τῷ πέλας). *MXG* также начинается с перечисления основных структурных аргументов: «Не существует, говорит, ничто; если же существует, непознаваемое есть; если же и существует и познаваемо, то неявно для других» (Οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις).

Все три структурных аргумента прямо соотносятся с полемикой, начатой Парменидом и продолженной его последователями. Первое горгиевское заявление «ничто существует» открыто атакует требование Парменида «есть» и запрещение «не-есть». Утверждение, что *то-что-есть* (пусть это даже «ничто») «непостижимо» и «непознаваемо», прямо противопоставляется парменидовскому требованию, что «одна и та же вещь и для мышления, и для существования», и только то, что принципиально мыслимо, может

существовать, и наконец, что имеющееся у кого-то представление о некотором существующем не может быть «передано» или «объяснено» другому человеку – это явная полемика с тезисом Парменида о том, что может быть «достоверное слово и мысль об истине» (В 8.50–51), где истина – «быть», или «возможно только существовать, а не-существовать никак не возможно».

Попытка следовать непосредственно за аргументами трактата и понять, что же именно имел в виду Горгий в своих рассуждениях, как в силу сложности самих аргументов, так и того, что непосредственно текст трактата не сохранился, и мы знаем его исключительно в двух несколько разнящихся переказах – все это ведет к порой к диаметрально противоположным трактовкам того, что же именно Горгий намеревался сказать. Как и в случае с парменидовской поэмой, интерпретацию его трактата также можно представить с позиций, зависимых от негативного использования «есть» – экзистенциальной, копулятивной, веридикальной, смешанной и проч. И точно также, как нет решения загадки семантики «быть» для Парменида, нет ее пока и для Горгия, и все интерпретации можно рассматривать как приемлемые или дополняющие друг друга для наилучшего понимания мысли Леонтинца.

Любопытно, что хотя исследования наследия Горгия в малой степени пересекаются с современными парменидологическими исследованиями, они в середине XX в. вышли на один и тот же блок проблематики, что позволяет сегодня рассматривать элейские и софистические аргументы в едином интертекстуальном ключе (см. V.4.2. учебника). Итак, прежде всего, как и в случае с Парменидом, все современные интерпретации исходят из семантики «быть» в *ОНС*, и их можно разделить на две большие группы, имеющие дело с экзистенциальной и предикационной семантикой «быть». Серьезный вклад в решение этого вопроса внес Э. Скъяппа, который предпринял единственную на сегодняшний день попытку систематизации интерпретаций горгиевского трактата¹⁸. Он убедительно показал, что если XIX и I половина XX в. придерживались той точки зрения, что трактат носил чисто риторический характер и практически следовал той же цели, что и горгиевские речи, а именно ради демонстрации риторических возможностей и учебной практики для слушателей, где в качестве цели софистической атаки взяты элейцы с их рассуждением о сущем. Причем сама эта интерпретация не в состоянии объяснить выбор такой довольно странной цели, казалось бы, далекой от интересов широкой публики. Если же предпринимались какие-то попытки допустить философское содержание трактата, то Горгий провозглашался даже не скептиком, а нигилистом, отрицавшим что бы то ни было. Со второй половины XX в. трактовки сочинения Горгия коренным образом меняются, интерпрета-

¹⁸ *Schiappa E.* Interpreting Gorgias's 'Being' in "On Not-Being or On Nature" // *Philosophy & Rhetoric*. 1997. Vol. 30. No. 1. P. 13–30.

торы уже не сомневаются в его глубоком философском содержании, но также различают в трактате риторический блок и философский, при этом первый рассматривается в сугубо техническом ключе, второй – в содержательном. Ниже мы обратимся к относительно подробному рассмотрению возможных трактовок *ОНС*.

4.2. Экзистенциальная семантика «быть» в трактате

В рамках этой интерпретации можно выделить три подгруппы:

- 1) радикальный нигилизм;
- 2) опровержение «чистого существования»;
- 3) «объект-поиска».

1. Радикальный нигилизм

Эта хронологически первая интерпретация как раз отражает исследовательский взгляд на Горгия и его трактат до включения его в контекст новых исследований. Согласно ей, Горгий – радикальный нигилист, провозгласивший, что «Ничто (т. е. ничего) не существует». Эта интерпретация является старейшей и наиболее упрощенной среди экзистенциальных, поскольку она не предполагает каких-либо дополнительных шагов по реконструкции аргументов, привлечения исторического контекста и т. п., а напротив, исходит из буквального прочтения первого структурного аргумента. Придерживающиеся ее исследователи – по преимуществу немецкие философы и историки философии конца XIX – начала XX в. – считают Горгия *радикальным нигилистом*, чье требование буквально звучало как «ничто не существует». Термин введен Блассом в 1887 г.¹⁹, и как следует из сказанного Т. Гомперцем, разделялся практически всеми его современниками: «С большей достоверностью (чем вопрос о цели, в соответствии с которой Горгий сформулировал свои тезисы. – *М. В.*) решается вопрос о том, предназначался ли нигилизм Горгия для разрушения фундамента всех наук и содействовал ли он этому. Таково было всеобщее мнение, против которого возражал до сих пор только Георг Грот», а теперь к нему присоединяется и Гомперц²⁰. Сам Гомперц полагает, что «в качестве диалектика он (Горгий. – *М. В.*) проследил саморазложение *элейского* учения о бытии, которое мы встречаем у Зенона, до полного отрицания понятия бытия»²¹. И, судя по всему, нигилизм в данной трактовке Гомперц распространяет не только на отрицание существования чего бы то ни было, но и на отрицание учений своих предшественников с помощью убийственной критики их аргументов. Однако Гомперц не разделяет позиции, что «так

¹⁹ *Blass F.* Die attische Beredsamkeit. 2-d ed. Vol. 1. Leipzig: Teubner. 1887. S. 48.

²⁰ *Гомперц Т.* Греческие мыслители / Пер. с нем. Д. Жуковского и Е. Герцык. Научная редакция нового издания, комментарии, примечания и предисловие А.В. Цыба. Т. 1. СПб.: Алетейя, 1999. С. 452.

²¹ *Гомперц Т.* Греческие мыслители. С. 446.

называемым *нигилизмом* Горгия хотели объяснить то, что он будто бы отказался от научных занятий и предался исключительно искусству диалектики»²², и сравнивает Горгия с Сократом, который тоже фиксировал противоречия в философии своих предшественников, но это не исключало его из числа философов. Иными словами, Гомперц соглашается с трактовкой учения Горгия как нигилистической, но не разделяет конечную цель такой интерпретации – уничтожение всяких наук: по его мнению, наука не оказывается лишней почвой, если не устранено противоречие мнений²³.

При такой интерпретации в силу очевидного противоречия утверждаемого тезисом Горгия о не-существовании всего с непосредственными чувственными восприятиями, подкрепленными уровнем здравого смысла (полемика с элеатами в данном разделе интерпретации, как мы помним, исключается), ее интерпретаторы делают предположение, что этот тезис не мог быть выдвинут «всерьез» и все доказательство в *ОНС* следует признать «шуткой» или «пародией», задуманной исключительно для демонстрации безграничных риторических возможностей софиста, претендующего доказать все что угодно, в том числе невозможное и абсурдное.

Именно эту концепцию чаще всего можно обнаружить в стандартных учебниках по истории философии, и именно она начинает резко терять популярность в исследованиях последних 50 лет, посвященных Горгию. Очевидно, что она представляет собой наиболее контринтуитивное и нелогичное из возможных прочтений трактата, поскольку ее сложно соотнести как с содержанием трактата в целом, так и с другими работами Горгия, где он никогда не берет на себя роли попиравателя здравого смысла, но зато такую трактовку наиболее просто усмотреть в анонсе аргументов в первых строчках обоих пересказов. Вероятно, исходный набор тезисов Горгия и может показаться кому-то забавным, но только если не углубляться в содержательную сторону сложнейшей аргументации, которая и представляет собой все содержание трактата.

Менее радикальные сторонники этой интерпретации, если и тяготеют к радикальному нигилизму, то стараются делать поправку, что, конечно же, Горгий не хотел доказать что вообще «ничего нет» (а иначе как объективно существующий и мыслящий Горгий, в этот самый момент доказывающий нечто, может доказать, что ни он сам, ни нечто не существует?). Его задача состояла в том, чтобы убедить слушателей, что «ничто не существует *абсолютно*» или что «вещи-в-себе не существуют осмысленно». При всей значимости такого подхода он явно модернизует позицию Горгия, поскольку, во-первых, концепты, о которых здесь идет речь, не могут быть обнаружены

²² Гомперц Т. Греческие мыслители. С. 457.

²³ Там же. С. 457–458.

в философских дискуссиях VI–V в. до н. э., а во-вторых, принятие этой поправки больше не делает Горгия радикальным нигилистом.

Итак, на сегодня интерпретация «радикального нигилизма» должна быть расценена как несостоятельная, поскольку проводится в отрыве от анализа аргументов в тексте трактата и реалий философского дискурса соответствующей эпохи, что влечет явную модернизацию идей философов этого периода, усиливаемую соответствующей кантианской лексикой.

Следующие две экзистенциальные интерпретации, (2) и (3), учитывают контекст написания *ОНС* и ставят содержание трактата в зависимость от элейского вопроса. Отправным пунктом для них является прочтение основного тезиса Парменида как пути чистого существования, он лежит за пределами понимания большинства смертных, предпочитающих мир становления и чувственного восприятия. В таком случае Горгий может пониматься как критик Парменида, а главная идея *ОНС* – отнюдь не в нигилистическом отрицании всякой реальности, открытой здравому смыслу, а в опровержении парменидовского описания «чистого существования», и с другой стороны – Горгий понимается как сторонник идеи чистого существования.

Парменид осуществляет поиск, который можно выразить фразой: «что бы мы ни искали (исследовали), оно существует и не может не существовать» (xE). Соответственно, задача Парменида может быть проблематизирована двояко:

– с акцентом на x : «что бы мы ни искали», т. е. проблематизация идет по пути установления самого объекта поиска, тогда как его природа сохраняется;

– с акцентом на E : чем бы ни был x , он существует и не может не существовать, т. е. проблематизация идет по пути установления природы существующего, хотя сам объект возможного поиска уже известен.

Что именно имеется в виду, когда в отношении Парменида говорится о «чистом существовании»? Очевидно, что пути поиска в его концепции были направлены на сущее, другое дело, что уже хорошо *известный субъект высказывания* в В 2 ДК (т. е. сущее), зачем-то *намеренно пропущен* автором до анонса знаков сущего, т. е. тех предикатов, которые на него указывают. Замысел Парменида состоял в том, что следует не просто указать на объект и *поименовать* объект поиска, а осуществить процедуру *философского поиска*, т. е., двигаясь от одного *знака сущего* к другому, провести доказательство того, что искомый объект обладает именно этими характеристиками и что именно они в полной мере присущи только нашему искомому субъекту. В 8.1–5 ДК Парменид делает своего рода анонс и перечисляет все знаки сущего, встроенные затем в структуру его доказательства. В самой общей схеме знаков сущего можно привести и следующие их доказательства:

1) В 8.6–21 DK – это доказательство нерожденности, совпадающее со знаком ἀγένητον, к нему же, вероятно, относится и знак ἀνώλεθρον, как невозможность для сущего умереть;

2) В 8.22–25 DK – это доказательство συνεχές, связанности, здесь же появляется еще один знак (а скорее синоним к знаку) неделимости, ἀδιαίρετον;

3) В 8.26–31 DK – доказательство неподвижности, ἀτρεμές; но здесь эта идея выражается также словом ἀκίνητον;

4) В 8.32–33 DK – доказательство не не-законченности, οὐκ ἀτελεύτητον;

5) В 8.42–49 DK – доказательство законченности, τετέλεσμένον.

Очевидно, чтобы играть ту роль, которая им предписана, т. е. характеризовать подлинное, «чистое» сущее, его знаки должны быть необходимыми и достаточными, чтобы характеризовать именно это и ничто иное. Что делает их таковыми? Они не должны указывать ни на что феноменальное или чувственно воспринимаемое, а прилагаться только к «быть» как универсальной характеристике, противопоставленной не-сущему. Ключевую роль здесь играет семантика глагола-связки «быть, существовать», поскольку она заключает в себе только *статические* значения, противопоставленные *кинетическим* значениям обычных глаголов действия, и в первую очередь глаголу «становиться». Так, используя глагол «быть, существовать» именно как связку, мы в состоянии вывести из нее все необходимые знаки сущего. Иными словами, сама связка «быть», которую только и оставляет Парменид в программном заявлении В 2 DK, уже содержит в себе всю семантику того, что противоположно становлению, подчеркивая статичность и неизменность как *состояния*, так и *локализации*. Именно к этим двум наиболее общим характеристикам можно свести основные группы доказательств у Парменида, они же подтверждаются и более поздней традицией, в частности, апориями Зенона, направленными на доказательство единственности или единства сущего (против изменения состояния) и невозможности движения (против изменения локализации).

Собственно на этом и построены две следующие экзистенциальные интерпретации: интерпретация «чистого существования» направлена на решение вопроса об *E*, а интерпретация «объекта поиска» – на *x*.

2. Природа того, что «существует» (xE: каков статус E, когда x – константа)

Когда мы употребляем выражение «нечто существует», оно существенно отличается от того смысла, который вкладывал в него Парменид. В нашем употреблении языка мы можем сказать «быть» по отношению к любому предмету – «я существую», «у меня есть собака» и проч. Для Парменида этот глагол зарезервирован исключительно для нефеноменального, недоступного чувственным восприятиям «чистого» существования, которому в принципе не присуще все то, что присуще окружающим нас объектам: возникновение, становление, изменение и проч. Для Парменида «быть», «существует» – это

наиболее отвлеченная характеристика, выражающая в первую очередь (если не исключительно) данность уму. У А. Мурелатоса такая трактовка получает наименование спекулятивной трактовки сущего: оно – объект умопостигаемого мира, чье существование вечно и неизменно, как например, существование математических объектов: семь всегда неизменно остается самой собой, нельзя сказать, что число «семь» было вчера или две недели назад, оно просто *есть*.

В соответствии с данной интерпретацией Горгий опровергает именно такое «чистое существование» Парменида. Этот момент, согласно такой интерпретации, подчеркивает автор *MXG*, открывает свое сочинение фразой «Ὅκ εἶναι φησὶν οὐδέν», которую в контексте последующих рассуждений и критики можно интерпретировать следующим образом: Горгий отрицает «чистое существование» и говорит, что если таковое признать, то оно и есть *ничто*. Кроме того, в своем трактате Горгий так или иначе подчеркивает, что объект его рассуждений – это *ta pragmata*, вещи. Другое дело, что это сразу поднимает другой вопрос, остающийся в рамках этой интерпретации открытым: а каков статус этих «вещей», они действительные или мыслимые и каким образом Горгий различает эти пласты существования.

3. «Объект-поиска» (экзистенциальная трактовка) (xE: каков статус x, когда E – константа)

В соответствии с данной интерпретацией Горгий поддерживает «чистое существование» Парменида. В отличие от предыдущей интерпретации, где в *xE* *x* была константой, а *E* проблематизировалось, здесь, наоборот, проблематизируется *x* – что же именно мы ищем такое, что наделено свойством «существовать». Иными словами, Парменид ищет такой класс объектов, которым можно предиктировать свойство существования.

Согласно данной интерпретации, *ОНС* решает вопрос, может ли *ничто* быть субъектом безусловного существования, и, в частности, если в соответствии с требованиями Парменида, существует только то, что мыслится, то каким образом может быть помыслено *ничто*. Тогда главный тезис Горгия должен звучать как «ничто *существует*».

Ничто в такой интерпретации может быть понято двояким образом. В первом случае, утверждая, что «ничто существует», Горгий подразумевает под *ничто* «не-что-то конкретное» (*meden*), такое, чьи предикаты подразумеваются в контексте отрицательных суждений. Он пытается пройти в таком своем доказательстве путем Парменида и демонстрирует, что такая вещь также удовлетворяет требованиям Элейца: «не-что и *есть* исследуемый объект». Если же он подразумевает под *ничто* отсутствие чего бы то ни было вообще, абсолютное Небытие, тогда путь Парменида сводится к абсурду: мы искали, что же существует, а доказали, что существует не-бытие.

Цель Горгия – артикулировать такой путь «чисто сущего», который лежит за пределами постижения «смертных», которые, несмотря на уроки Парменида, продолжают метаться по «нечистому» миру видимого, становления и уничтожения.

Иными словами, ОНС Горгия представляет собой еще один урок (помимо раздела *Доксы* в поэме Парменида, который может быть истолкован как «работа над ошибками») о том, что происходит, если не идти «путем истины», или урок, как не надо делать для тех, кто плохо усвоил, что тропа не-есть неторная и непригодна для хождения, а примеры с летающими колесницами, Сциллами и Харибдами (как не-сущим, но мыслимым), таких нерадивых учеников скорее заведут в дальше тупик, чем помогут что-либо мыслить.

4.3. Предикационная (копулятивная) семантика «быть» в трактате

Точно так же, как исследования поэмы Парменида, изучение трактата Горгия переключились с онтологического его прочтения на лингвистическое, которое фокусируется на реконструкции семантики «быть» – экзистенциальной, копулятивной или предикационной. Предикационное прочтение подразумевает обсуждение предикатов, которые соединены посредством связочного глагола «быть» с субъектом. В его классическом виде, сформулированном П. Керд для Парменида, речь идет об одном, главном, существенном предикате, причем для всех сущих вещей он в конечном итоге может быть сведен к существованию. Кроме того, в предикационной трактовке можно выделить еще два трудных для нее момента: может ли «быть» играть роль предиката и возможно ли использование связки с отрицанием. Второе затруднение характерно для предикационной трактовки Горгия.

Наиболее влиятельным из предикационных прочтений является прочтение Дж. Керферда²⁴. Он полагает, что Горгий сосредоточен не на обсуждении «существования» или «бытия и небытия», а на том, в какой мере глагол «быть» может быть применен к феноменальному миру без противоречивых результатов. Парменид отрицал возможность использования негативных способов выражения, поскольку они приводят к противоречию. Любой метод дискуссии, допускающий выражения вида «*X* не-есть *Y*» и «*X* есть-не-*Y*», маркируется Парменидом как способ общения «двухголовых», и любое «не-есть» из речи должно быть устранено в силу его принципиальной неинформативности и приверженности пути «не-есть». При этом Парменид убежден, что позитивный путь «есть» исключает любые противоречия.

Согласно Керферду, Горгий нацелен на то, чтобы показать, что не только негативный, но и позитивный путь также ведет к противоречию. Прodelывая рассуждение по сходным с элеатами правилам, Горгий демонстрирует, что

²⁴ Kerferd G.B. Gorgias on Nature or That Which is Not // Phronesis. 1955. I. P. 3–25.

вполне возможно на этом, казалось бы, истинном пути прийти к противоположным выводам (ср. интертекстуальный аргумент). Результат его таков: нет способа, при котором глагол «быть» вообще может быть употреблен с субъектом без противоречия²⁵. Этот вывод может быть подкреплён примерами, иллюстрирующими, что последователи Горгия вообще отказались от использования «быть» либо строго ограничивали его употребление. В частности, Ликофрон, ученик Горгия, по свидетельству Аристотеля, избегал употребления «быть» в значении связки:

«Поэтому одни, как Ликофрон, опускали слово “есть”, другие же перестраивали обороты речи – например, этот человек не “есть бледный”, а “побледнел”, не “есть ходящий”, а “ходит”, – чтобы путем прибавления [слова] “есть” не сделать единое многим» (*Phys.* 185b27–32).

Киник Антисфен, мегарцы (Стильпон) и эретрийцы прямо заявляли о том, что использование *esti* должно быть ограниченным и использоваться только для указания на смысл тождества, и утверждали, что «быть» допустимо только в выражениях отношения тождества: «человек это человек», «благо это благо» и неприемлемо для выражения вида «человек – это благо».

Различия между этими рассмотренными интерпретациями значительны, но они все равно трудноуловимы без детального разбора аргументации Горгия, а та в свою очередь, требует уже определенного подхода к прочтению пересказов текста Леонтинца. Получается своего рода замкнутый круг, и выход из него только один: держать в уме как все возможные интерпретации самого трактата, так и полемику, которая сложилась вокруг парменидовской поэмы, в противном случае, и без того трудноинтерпретируемый текст превратится в игру абсурда.

ВОПРОСЫ НА ПОНИМАНИЕ

1. Дайте характеристику двух основных источников философского трактата Горгия.
2. Как характеризовали Горгия современники? Каковы были их основания причислять его к философам?
3. Какие есть основания считать, что Горгий включается в решение элейского вопроса? Каким образом он это делает? Какие проблемы видит в решениях предшественников?
4. Охарактеризуйте точку зрения радикального нигилизма в интерпретациях Горгия. Каковы, по-вашему, мировоззренческие истоки этой интерпретации? Укажите ее слабые стороны.
5. Соотнесите и охарактеризуйте два способа проблематизации существования в экзистенциальной трактовке.

²⁵ Kerferd G.B. *Sophistic Movement*. P. 96.

6. В чем состоит специфика предикационной интерпретации в *ОНС*?

ВОПРОСЫ ДЛЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ

1. Из каких, на ваш взгляд, определений софистики и философии исходит Исократ в своей характеристике Горгия? Сформулируйте эти определения.

2. Чем экзистенциальная и предикационная трактовки *ОНС* могут быть более привлекательными в философском смысле, чем трактовка радикального нигилизма?

3. В чем, по-вашему, заключается кардинальное отличие нигилистической позиции от скептической?

4. Зная биографию Горгия и свидетельства о нем современников, постройте рассуждение, которое демонстрирует, какая из этих двух позиций более подходит Леонтинцу.

5. Подумайте, можно ли в обыденном языке последовательно придерживаться позиции Антисфена, мегарцев и эретрийцев в отношении глагола «быть». Обоснуйте свою позицию.

ГЛАВА V

АНАЛИЗ АРГУМЕНТОВ ГОРГИЯ В ТРАКТАТЕ «О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ»

§ 1. Образцы содержательной аргументации у Горгия

Часто можно услышать, что софисты отрицали истину, предпочитая ей вероятное или правдоподобное (εἰκόσ) (ср. *Phaedr.* 267a), и за Горгием в связи с этим закрепилась репутация «создателя ослепительной неискренности» (Э. Р. Доддс). Или другая точка зрения, – что акцент на истинности у Горгия есть ничто иное, как предпосылка для эффективного обмана (Дж. Керферд)¹. Установилось такое мнение давно благодаря еще платоновской интерпретации ранней риторики. Но если переключиться с оценок Платона на анализ текстов самого Горгия, то видение ситуации существенно меняется. Подтверждением этого тезиса занимался Д. Спатарас, привлекая к анализу те образцы аргументации, которые активно использовал Горгий в своих сочинениях². Их анализ показывает, что аргумент от вероятности является только одной среди многих других моделей рассуждения, а Платон уделяет исключительное внимание вероятностному аргументу по той причине, как ему могло казаться, что вероятность гораздо легче устанавливать и рассматривать, чем актуальную истину. В действительности способы аргументации, которые использует Горгий в сохранившихся образцах речей и текстах, пересказывающих его трактат, представляются значительно более сложными, чем это обычно считается, и среди наиболее частых в употреблении аргументов Горгий привлекает:

- 1) аргумент от вероятности;
- 2) аргумент от антиномии (противоречия);
- 3) аргумент от теоретизации с примерами;
- 4) апагогический аргумент, или аргумент «матрешки»³.

1.1. Аргумент от вероятности

Аргумент от вероятности представляется наиболее провокативным из всех, но такое впечатление он производит благодаря оценкам Платона: именно он в своих диалогах сформировал модель восприятия софистов и софистического движения как стремящегося к доминанте вероятности вопреки

¹ *Dodds E. R.* Plato, Gorgias. Oxford, 1959. P. 8; *Kerferd G. B.* The Sophistic Movement. Cambridge, 1981. P. 79.

² Все эти аргументы подробно изложены в статье: *Spatharas D. G.* Patterns of Argumentation in Gorgias // *Mnemosyne. Fourth Series.* Vol. 54. Fasc. 4. 2001. P. 393–408. Ниже, раскрывая содержание этих аргументов, мы будем опираться на текст указанной статьи.

³ *Ibid.*

истине. В действительности же греки, судя по всему, никогда не питали большого доверия к вероятности и стремились к отысканию истины даже в эпоху софистики, равно как и сами софисты⁴. Платон либо ошибся, либо преследовал какие-то свои цели в подобного рода рассуждениях, но это уже другой вопрос.

Вот как характеризует Платон использование такого аргумента:

«Сократ. Итак, они утверждают, что в этом деле вовсе не надо заноситься так высоко и пускаться в длинные рассуждения. По их мнению, – и как мы уже сказали в начале этого рассуждения, – тому, кто собирается стать хорошим оратором, совершенно излишне иметь истинное представление о справедливых и хороших делах или о людях, справедливых и хороших по природе либо по воспитанию. В судах решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность. А она состоит в правдоподобии, на чем и должен сосредоточить свое внимание тот, кто хочет произнести искусную речь. Иной раз в защитительной и обвинительной речи даже следует умолчать о том, что было в действительности, если это неправдоподобно, и говорить только о правдоподобном: оратор из всех сил должен гнаться за правдоподобием, зачастую распрощавшись с истиной. Провести это через всю речь – вот в чем и будет состоять все искусство.

Федр. Ты, Сократ, как раз коснулся того, что говорят люди, выдающие себя за знатоков красноречия. Припоминаю, что мы с тобой и раньше мимоходом касались этого, а ведь это очень важно для всех, кто занимается таким делом.

Сократ. Но ты тщательно изучил самого Тисия, так пусть Тисий нам и скажет, согласен ли он с большинством относительно того, что такое правдоподобие.

Федр. Как он может быть не согласен?

Сократ. Вот какой случай Тисий, по-видимому, умно придумал и искусно описал: если слабосильный, но храбрый человек побьет сильного, но трусливого, отнимет у него плащ или еще что-нибудь, то, когда их вызовут в суд, ни одному из них нельзя говорить правду: трусу не следует признаваться, что его избил один человек, оказавшийся храбрым. Тому же надо доказывать, что они встретились один на один, и напирать на такой довод: «Как же я, вот такой, мог напасть на такого?» Сильный не признается в своей трусости, но попытается что-нибудь сокрушить и тем самым, возможно, даст своему противнику повод его уличить. И в других случаях бывают искусные речи в таком же роде. Разве не так, Федр?» (*Phaedr.* 272d–273c).

Что касается самого аргумента от вероятности, он отнюдь не был изобретен софистами. Более ранние образцы можно встретить в Гомеровских Гимнах (265), у Геродота (3.38.2) и др. Сам же аргумент, хоть и не был изобретен

⁴ К вопросу о том, какое значение отводили истинному логосу софисты, мы уже обращались в третьем параграфе Главы 1.

Тисием или Кораксом, но судя по свидетельству Платона, включен ими в риторическую практику в качестве самостоятельного аргумента примерно в середине V в. и активно ими же использовался⁵.

Термин «аргумент от вероятности» (εἰκός) означает такой аргумент, который не основан на окончательной фактуальной реальности, и его применимость зависит от его потенциала воспроизводить факты на основании общего повседневного опыта, распределенного между людьми⁶. Любопытен пассаж Аристотеля (*Rhet.* 1402a3–28), где он разбирает «топос вероятности», в том числе «обратной вероятности» (в русских переводах «Риторики» – «противное правдоподобному» или «противное вероятному»), когда неправдоподобное делается правдоподобным, причем преимущественно в контексте использования этого топоса в диалектике и эристике, сопровождая свои рассуждения об этом топосе критикой сильного и слабого логоса Протагора.

«Кроме того, здесь, как в обманчивых умозаключениях, появляется мнимый силлогизм вследствие представления некоторых понятий абсолютными и не абсолютными, а частными, как, например, в диалектике доказывається, что существует несуществующее (ἔστι τὸ μὴ ὄν), ибо несуществующее существует как несуществующее (ἔστι γὰρ τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν), или что неведомое ведомо (ἐπιστητὸν τὸ ἄγνωστον), ибо неведомое ведомо как неведомое (т. е. непознаваемое есть истинно-познаваемое как непознаваемое, ἔστιν γὰρ ἐπιστητὸν τὸ ἄγνωστον ὅτι ἄγνωστον. – М. В.). Так и в риторике мнимая энтимема является в приложении не к вероятному вообще, но к чему-то вероятному. Однако это – не общее правило, как говорит и Агафон:

По всей сказать бы можно вероятности:
Средь смертных много есть невероятного,

ибо случается противное вероятному (τὸ παρὰ τὸ εἰκός), так что вероятным становится то, что пребывает вне вероятного, а если это так, то невероятное станет вероятным, однако не безотносительно, но как в эристике неупоминание предмета, цели и образа действий приводит к ложному заключению, так и здесь: пребывающее за пределами вероятного вероятно не вообще, а некоторым образом. На этом топосе основано искусство риторики Корака: “Обвиняемого признают невиновным, или если он не виновен в возводимом на него обвинении, например слабосильного в нанесении побоев, ибо это невероятно, или если он виновен, например, человека сильного, ибо это невероятно, поскольку должно было бы казаться вероятным”. Равным образом и в других случаях, ибо если человек необходимо или виновен, и он невиновен в возводимом на него обвинении, поскольку то, и другое кажется вероятным, причем первое вероятно, а второе – вероятно не вообще, но так, как

⁵ Gagarin M. Probability and Persuasion // Persuasion: Greek Rhetoric in Action / Ed. by I. Worthington. London, 1994. P. 49–50.

⁶ Spatharas D. G. Patterns of Argumentation in Gorgias // Mnemosyne. 2001. Fourth Series. Vol. 54. Fasc. 4. P. 394.

было сказано выше. Это и есть искусство представлять слабое сильным. Вследствие этого люди по справедливости порицали ремесло Протагора: оно есть ложь и не истинно вероятно, а представляющееся таковым, не существуя ни в одном искусстве, кроме искусства риторики и эристики»⁷.

Насколько известно, Горгий никогда не использовал аргумента обратной вероятности, но широко употреблял *εἰκότα*, рассуждения от вероятности. В частности, на этом приеме построена вся защита Паламеда, обвиненного Одиссеем в предательстве. Сама речь, написанная от первого лица – Паламеда, разбивается Горгием на две большие части: а) если бы Паламед хотел предать греков, то не смог бы (6–12), б) если бы и смог предать, то не захотел бы (13–21). В обеих частях развитие аргументации строится на обильном использовании вероятности.

В первой части Паламед перечисляет все необходимое, что требуется для подготовки предательства, и демонстрирует, что осуществление ни одного из этих шагов не было возможным. Аргументация развивается посредством рассмотрения каждого возможного шага: чтобы предать греков, мне пришлось бы сделать *A*, что невозможно; но если бы *A* было возможно, то было бы необходимо, чтобы *B*; но *B* невозможно; но если бы *B* было возможно и т. д. (этот прием также сродни аргументу матрешки, который мы рассмотрим ниже). Таким образом, первая часть аргумента представляет собой презентацию возможностей и доказательство их несостоятельности исходя из практических соображений.

Во второй части вероятные способы осуществления предательства рассматриваются в отношении мотивов Паламеда. Это исчерпывающий анализ возможных причин, которые могли бы заставить человека совершить государственную измену (деньги, власть и проч.). Каждый из возможных мотивов рассматривается самостоятельно (см. также *αναγογῆ* – аргументация ниже), и рассуждение строится на указании соответствия действий и рассуждений Паламеда требованиям общепринятых моральных норм и детальном обсуждении практически каждого мотива исходя из этого соответствия.

Что касается «Елены», здесь аргумент от вероятности не централен, его следы обнаруживаются разве что в отыскании тех резонансов, которые сделали возможным побег Елены в Трою с Парисом. Основания для этого поступка предлагаются Горгием следующие: 1) воля богов или роковая необходимость; 2) насильственное похищение; 3) соблазнение речами; 4) пленение любовью. Каждое из оснований, как и в «Паламеде», рассматривается отдельно, и они не являются взаимоисключающими. Елена невиновна, но это не

⁷ Цит. по: *Аристотель*. Риторика. Поэтика / пер. С древнегреч. О. Цыбенко. М.: Лабиринт, 2000. С. 109–110 (с моей незначительной корректировкой перевода. – М. В.).

исключает того, что она сделала, важно только, что она совершила это не по собственной воле и не несет за это личной ответственности.

Разные принципы построения этих двух речей хорошо иллюстрируют, что Горгий не являлся убежденным сторонником предпочтения вероятности истине и в выборе принципа аргументации руководствовался не доминантой выведения вероятности в противовес истинности, в первую очередь необходимыми для построения речи принципами. В «Паламеде» предпринимается типичная для Греции попытка защиты ложно обвиненного человека. В самом начале речи (4) Паламед говорит, что он находится в ситуации апории, затруднения, которая явилась следствием страха от ужасного обвинения. И единственный выход выйти из этого затруднения – научиться у истины и необходимости. А они суть грозные учителя, а не изобретательные (складывается ощущение, что софист скорее бы и с большей радостью обратился к изобретательным учителям, но происходящее – не слишком подходящий для этого случай). Правда в том, что он не совершал преступления, в котором обвиняется, но ценности и убедительности в самой правде мало, особенно в отсутствие свидетелей. Горгий, конечно, знает, что убедить судей простым заявлением о своей невиновности невозможно, и потому приближает истину посредством аргументов вероятности, т. е. воспроизведением (а скорее, созданием) таких фактов, которые очевидны любому человеку, имеющему некоторый жизненный опыт, но имели они место или нет самом деле, мы не знаем. Значимо то, что эти «выдуманнные» факты в данном случае оказываются весомей, чем «ненужная», «слабая» истина о предательстве, и легко ее вытесняют и замещают. Итак, видно, что Горгий использует вероятность не ради нее самой или пренебрежения истиной, на чем настаивал бы Платон, но напротив, в стремлении отыскать саму истину даже там, где нет реального фактуального на нее указания или где факт реальности расходится с фактом истины.

В «Елене» защита не направлена на опровержение какого-либо факта (как факт измены в «Паламеде»), Елена действительно преступила закон и отправилась в Трою. Здесь не требуются никакие вероятностные посылки, чтобы опровергнуть факт: задача этой речи – показать, что Елена стала жертвой обстоятельств, и смыть позор, который они навлекли на нее.

Итак, аргумент от вероятности – важное средство аргументации для Горгия, но оно не перекрывает истины и не является более ценным средством или целью, чем поиск истины. Вероятность используется не вместо истины, но там, где имеющиеся факты могут быть подвергнуты сомнению, а прямые свидетели отсутствуют. Самое надежное средство удостовериться истину – это свидетели, но когда их нет, для ратора единственным средством и свидетелем истины оказывается аргументация, и он должен уметь этим средством воспользоваться.

1.2. Аргумент от противоречия

Этот вид аргументации, который Аристотель называет *τόπος ἐκ τῶν ἐναντίων* (топос противоположного) (*Rhet.* 1397a7), основан на обнаружении антиномичных или контрадикторных свойств, атрибутируемых одной и той же сущности, или через виды противоположащего в соответствии с законом запрещения противоречия и законом исключенного третьего⁸; или как характеризует его Аристотель в «Риторике» (*Rhet.* 1397a8–9), «нужно рассмотреть, есть ли противоположное для опровержения, или же создать его, если такового нет». Этот аргумент встречается у Горгия в трактате «О не-сущем», где используется для опровержения философской аргументации, и в «Паламеде», где интегрирован в характеристику обвинителя, Одиссея.

В *ОНС* Горгий выдвигает три тезиса: (а) ничто (не)-существует; (б) если оно существует, то непознаваемо; (с) если же оно существует и познаваемо, то непередаваемо другому. Первый тезис сводится к предположению «если что-нибудь существует, то оно...» и включает в себя три части рассуждения о том, каким именно образом нечто может существовать (или, как вариант, не-существовать) (подробнее см. в соотв. разделе). В этом рассуждении Горгий как раз и использует указанный аргумент.

В *MXG* (979a14–16) его анонимный автор сообщает о Горгии, что «о том, что не есть, он собирает различные высказывания тех, кто о существующем говорит противоположное; так одни из них считали, доказывая, что оно одно и не многое, другие – что многое, но не одно, одни, – что оно не рождено, другие же – что рождается, а он умозаключает двойко». Итак, чтобы предложить что-то свое, Горгий классифицирует доказательства философов, в которых фигурируют противоположные высказывания о сущем, и предлагает свое собственное, «обоюдное» доказательство, с помощью которого он демонстрирует, «что не существуют ни сущее, ни не-сущее» (979a24). Свое доказательство первого тезиса на втором шаге он также строит с использованием противоречивых характеристик (что отражено не только в свидетельстве *MXG*, но и в *Adv. Math.*: если что-либо есть, оно должно быть либо рожденным, либо нерожденным, одним или многим, движущимся или покоящимся). Далее доказывается, что это невозможно для каждого члена этих пар и влечет еще более провокационный, чем на первом шаге, вывод «сущее не-существует».

⁸ *Lloyd G. E. R.* Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought. Bristol: Bristol Classical Press, 1992. P. 121; *Mansfeld J.* Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not" // *Gorgia e la Sofistica, Sicilorum Gymnasium* 38 / Ed. by L. Montoneri, F. Romano. Catania, 1985. P. 245–249; reprinted in: *Mansfeld J.* Studies in the Historiography of Greek Philosophy. Assen: 1990. P. 99–102.

Д. Спатарас показывает, как функционирует этот аргумент в «Паламеди»⁹. Паламед (24–27) обращается к истцу (Одиссею), при этом не обвиняет его в преступлениях и негативно не характеризует (27: «обвинить тебя в том, что ты совершил много больших (преступлений) и раньше и теперь, я не хочу, хотя мог бы. Ибо я хочу оправдаться от этого (взводимого на меня) обвинения не во зло тебе, но для блага мне»), но, используя аргумент от противоречия, обсуждает то, как Одиссей своим обвинением противоречиво охарактеризовал Паламеда и приписал одной и той же личности противоречащие качества:

«(25) Ты в своем обвинении посредством вышеприведенных рассуждений приписал мне две крайние противоположности: мудрость и безумие, что невозможно иметь одному и тому же человеку. Ведь поскольку ты говоришь, что я искусен, весьма способен и изобретателен, ты приписываешь мне мудрость, а поскольку ты говоришь, что я предал Грецию, (ты приписываешь мне) безумие».

Очевидно, что аргумент, использованный в «Паламеди», существенно проще, чем в *ОНС*, но он более показателен, если исходить из публичных целей Паламеда: этот аргумент не только помогает ответчику избавиться от обвинений, но и одновременно выставляет обвинителя лжецом:

«(26) Желал бы я услышать от тебя, считаешь ли ты мудрыми людей безумных или разумных. Ибо если безумных, то порешишь дичь, а не говоришь истину. Если же разумных, то, конечно, не следует, чтобы обладающие умом совершали величайшие ошибки и предпочитали дурное имеющемуся налицо хорошему. Итак, если я мудр, то я не сделал ошибки. Если же я сделал ошибку, то я не мудр. Стало быть, и в том и в другом случае ты оказался бы лжецом».

Итак, аргумент от противоречия оказывается вполне действенным инструментом с точки зрения практических целей: в «Паламеди» вместо вполне ожидаемых в такой ситуации личных нападок судьям предлагается логический анализ противоречий, имеющих место в обвинении.

То, насколько ясно и кратко представлена модель рассуждения в «Паламеди», может служить свидетельством того, что здесь она используется в учебных целях: это мастер-класс, где студенты могут проиграть и повторить ситуацию, и при этом усвоить основной принцип того, как работает аргумент, и далее уже самостоятельно рассуждать с использованием противоречия. А вот в *ОНС* уже демонстрируется «высший пилотаж», далеко не школьный уровень владения этим аргументом, кроме того, здесь он используется для доказательства серьезных философских положений.

⁹ *Spatharas D. G. Patterns of Argumentation in Gorgias. P. 400–402.*

1.3. Аргумент от теоретизации с примерами (с привлечением аналогии)

Такой тип аргументации привлекает умозрительные рассуждения, которые не относятся напрямую к обсуждаемому тезису. Как показывает Д. Спатарас, хороший пример такого рассуждения у Горгия представлен в «Елене», начало которого находим в (8–14), в дискуссии о *логосе*¹⁰. Этот пассаж отражает наиболее ранний, но и наиболее известный подход к пониманию функции речи и убеждения (πειθώ), особенно в контексте их воздействия на человеческую душу. Горгий подчеркивает, что поэзия или боговдохновение как искусство магии и волшебства, а вместе с ней и публичные речи – все это воздействует в первую очередь на душу и воображение, меняя убеждения и настроения души, а с ними – и ее саму. Далее в (15) Горгий начинает выстраивать аналогию, обращаясь уже не к способам воздействия речей на душу, – «из речей одни печалят, другие радуют, третьи устрашают, четвертые ободряют, некоторые же отравляют и околдовывают душу, склоняя ее к чему-нибудь дурному», – а переходит к совершенно другому предмету, казалось бы, не имеющему отношения к обсуждаемому тезису, правда, имеющему отношение к действиям Елены, а именно, Горгий говорит о связи любви (*эроса*) со способностью видеть. Тем самым, в рассуждении мы можем вычленить два плана: 1) способы сочетания теоретических обобщений и примеры для них, усиливающие всю аргументацию; 2) отдельные шаги аргумента, направленные уже на конкретные примеры (в данном случае – *логоса* и *эроса*, которые становятся объектами анализа). Попробуем рассмотреть этот принцип более подробно.

Итак, в (8) обсуждается великая сила *логоса*, с помощью которой он воздействует на эмоциональный мир человека и его душу. Теоретизирующая посылка, из которой исходит Горгий – нечто воздействует на эмоциональный мир человека и его душу, – сопровождается двумя примерами: это поэзия и боговдохновенные песни. Поэзия пробуждает в душе эмоции, боговдохновенные песни – магию, колдовство (*μαγεία*). Теоретизирующее обобщение этих двух факторов возможно, поскольку и то и другое входит в душу и воздействует на нее определенным образом, порождая в ней определенный результат этого воздействия:

поэзия → душа → эмоции

боговдохновенные песни → душа → магия

Тот же образец рассуждения встречаем в анализе любви (15–19). Это логическое обсуждение заведомо иррационального чувства сразу же в (15) соотносится со способностью человека видеть, причем здесь же снова указывается один способ обобщения и для *эроса*, и для видения – воздействовать

¹⁰ Spatharas D. G. Patterns of Argumentation in Gorgias. P. 402–405. Ниже будет представлен обзор его видения этого аргумента.

на душу: «Через посредство зрения душа оформляется (τυλοῦται) и в своих устремлениях». Горгий приводит показательный пример такого воздействия: (16) «тотчас после того, как неприятели выставят для враждебных действий вражеский строй из меди и железа, (бывает, что) самый вид этого устрашает душу, так что часто обращаются в бегство от предстоящей опасности, как будто от настоящей, будучи потрясены (одним видом того, что грозит)».

Итак, принцип воздействия на душу зрения тот же, что и в *логос*-аргументе. «Таким образом, страх погасил и изгнал у них рассудок. Многие же (от страха) впадают в напрасные труды, ужасные болезни и неисцелимое сумасшествие. Так зрение запечатлевает образы видимых вещей в рассудке (ἡ ὄψις ἐνέγραψεν ἐν τῷ φρονήματι)» (17). Что-то приходит в душу извне и каким-то образом ее трансформирует (Горгий использует такие слова, как *τυλοῦται*, «отпечатывается», *ἐνέγραψεν*, «чертятся, записываются»).

зрение → душа → действие

Горгий приводит пример и обратного воздействия, позитивного, через искусство: скульптуру как воздействие на душу посредством формы и живопись как воздействие на душу посредством цвета. В любом случае обобщение строится по одной и той же схеме: если на душу оказано воздействие извне, то непременно последует результат. Ужасное печалит, прекрасное вызывает в нас любовь. Взор Елены, т. е. зрительная способность, наслаждался прекрасным телом Париса и с необходимостью вызвал в ее душе изменения, т. е. любовь, и очевидно, что это не результат свободной воли человека или действия его ума, это прихоть случая, принуждение Эроса, план искусства (19).

Итак, рассуждение о том, что Елена принуждена к совершенному ею действию, осуществляется по единому образцу: использование обобщения в установлении общей модели внешнего воздействия на душу, затем теоретизация этих построений через обращение к аналогии: *логос*, зрение и любовь способны против нашей воли изменять наши души. Так могла ли Елена избежать их воздействия?

Видно, что для одного и того же теоретического образца рассуждения приводятся различные примеры, подтверждающие теорию. При этом она сама носит характер объяснения посредством логического осмысления самоочевидных вещей. Каждый человек способен влюбиться, это очевидно, но Горгий *объясняет почему и как* это происходит.

Можно отметить еще один момент, связанный с этим видом аргумента. Теоретизация здесь используется одинаково как для понимания принципов воздействия на душу речью, так и для влияния через способность видеть, и примеры играют здесь колоссальную роль: посредством обобщения и по аналогии они могут быть приложимы к любому индивидуальному случаю (например, к тому, что произошло с Еленой). Можно предположить, что убеждающая сила теоретизации с привлечением конкретных примеров и проведения аналогии велика и способна воздействовать на значительные аудито-

рии, но остается вопрос. Если мы узнали из теории и нам даже привели ряд примеров, что *логос* способен обманывать, почему же тогда мы в результате этой речи, теряя бдительность, убеждаемся в конкретных положениях и все равно становимся жертвами того, кто только что продемонстрировал, что *логос* способен обманывать?

1.4. Апагогический аргумент и аргумент матрешки

Эти два аргумента¹¹ подразумевают формальную схему рассуждения. Апагогический аргумент – (от греч. ἀπαγωγή, «отведение», «увод», «сведение одной проблемы к другой») это доказательство от противного или косвенное доказательство путем демонстрации неистинности противоположного утверждения, осуществляется через опровержение противоречащего ему положения.

Можно обнаружить использование Горгием апагогического аргумента в «Елене». Хотя он не является тут центральным, как например, в апориях Зенона Элейского, тем не менее играет роль зачина рассуждения. Горгий начинает с факта, что имеется согласное и единодушное мнение о бесчестии Елены, и ее порицают все, кто только слышал эту историю. Горгий, в свою очередь, хочет оправдать Елену, «выявив истину и заставив невежество замолчать» (2).

Итак, структура косвенного рассуждения может быть реконструирована здесь следующим образом:

- 1) допустим, Елена виновна в том, что сбежала в Трою с Парисом, это послужило началом Троянской войны;
- 2) виновным следует считать того, кто ответственен за свой поступок, совершив свой выбор сознательно;
- 3) чтобы установить, осуществила ли свой выбор Елена лично, следует установить причины ее действий: что побудило женщину сделать то, что она сделала;
- 4) причин для совершенного поступка четыре: решение богов (судьба, роковая необходимость), насильственное похищение, соблазнение речами, пленение любовью.

Далее Горгий рассматривает каждую из четырех причин отдельно и независимо от других и приходит к выводу, что

- 5) для каждой из четырех причин находится внешний агент: (а) воля богов, с которой смертному невозможно справиться и он может только подчиниться ей; (b) насилие со стороны сильного, которому слабый не способен противостоять; (с) всемогущество логоса, изменяющего душу; (d) принуждение эроса (на последнем шаге использованы два аргумента: (i) воля богов

¹¹ См. в *Spatharas D. G. Patterns of Argumentation in Gorgias*. P. 405–407.

и (ii) изменение души, как в логос-аргументе (см. «Аргумент от теоретизации с примерами»).

И таким образом,

б) если причину действия должно отнести на чей-то другой счет, то с Елены следует снять обвинение.

Ту же схему рассуждения встречаем и в «Паламеде», только вместо причин, побудивших Елену убежать в Трою, Горгий предъявляет мотивы, которые могли бы подвигнуть Паламеда на предательство (13–21). Леонтинец различает два типа мотивов в совершении преступлений: они совершаются либо в погоне за прибылью, либо во избежание потерь, третьего не дано. Все возможные мотивы предательства Паламеда рассортированы в соответствии с этими типами, и доводы показывают, что если бы Паламед совершил предательство, то это привело бы к прямо противоположным результатам. Для выстраивания своего рассуждения Горгию здесь важно, что берется не один единственный мотив или причина, а несколько, при этом все они взяты независимо друг от друга, что должно позволить воспринимать каждый из этих аргументов одинаково сильным в числе других. Они могут быть расположены в любом произвольном порядке, и это никак не повлияет ни на ход аргументации, ни на ее результат.

Несколько другой тип рассуждения мы встречаем в «Паламеде» (6–12) и в общей структуре рассуждения в *ОНС*: это так называемый аргумент матрешки, названный так за его структуру по аналогии со знаменитой русской игрушкой. В отношении этого аргумента следует сказать, что обсуждение мотивов (и причин) действий, как и их самих, требует разных способов аргументации и что сам Горгий это хорошо понимал. Название этого аргумента, как мы сказали, точно отражает его структуру: например, в «Паламеде» каждый шаг в обсуждении действий по подготовке предполагаемого предательства представлен как логически следующий за предшествующим ему шагом и без него невозможный. Чем больше логических шагов-бусин, последовательно соединенных и зависимых друг от друга, нанизано на нить предполагаемого действия в таком рассуждении, тем более мощной и убедительной оказывается аргументация.

«(6) Против этого обвинения я выступлю прежде всего (с доказательством), что я не в состоянии был это сделать. Ибо необходимо было, во-первых, какое-нибудь начало измены, началом же должно было быть слово. В самом деле, прежде чем должны совершаться дела, непременно их должны предварять слова. А каким образом могли бы быть слова, если не было какой-нибудь беседы? А каким образом могла бы произойти беседа, если бы ни он ко мне не пришел, ни я к нему, ни он ко мне не послал бы вестника, ни от меня к нему не пришел вестник? Ведь и письменная весть не приходит (сама собой) без приносящего (ее лица)».

И все рассуждение далее строится по этому же принципу – указанию на конкретные, зависимые от предыдущих, действия: «(7) Но, разумеется, это может совершиться (только) через посредство слова...», (8) «Однако следовало после этих (речей) получить и дать ручательство (для скрепления договора)», это могут быть родственники, сыновья, при отсутствии таковых – деньги, (9–10) «Кто-нибудь скажет, что у нас залог давался деньгами: он давал, а я получал», что влечет обсуждение денежной суммы, способы ее передачи, а значит, и условия хранения и пользования деньгами, (11) «Ведь делая (это), я должен был делать либо сам (единолично), либо совместно с другим. Но (это) дело не одного (человека)». Значит, необходимо наличие сообщников, а следовательно, либо еще предателей в своем лагере, либо рабов, охотно выдающих преступления своих хозяев.

Все рассуждение строится на принципе логического допущения, где сам ответчик выступает и обвинителем, и опровержителем обвинения на каждом из шагов.

Тот же принцип логического допущения и эффекта матрешки используется в *ОНС*, где три главных тезиса рассуждения также жестко логически связаны: ничто (не-)есть (или, иначе, «не-сущее существует») (А); если оно есть, о нем невозможно узнать (В); если кто-то смог бы узнать, то такое знание нельзя передать другим (С). Хотя схема та же, она используется не в том же отношении, что и в «Паламеди» (6–12), где она представлена как последовательное перечисление возможных шагов, подразумевающее полноту всех возможных действий. В *ОНС* также в каком-то смысле перечислены «действия», но они «абстрактные», интеллектуальные, а не практические. Сам аргумент при этом носит скорее структурообразующий, чем содержательный характер, и в ткань этого матрешечного аргумента включены дополнительные аргументационные ходы внутри каждого из взаимозависимых тезисов.

Горгий, как и следовало ожидать, организует аргументы в соответствии с природой того случая, который он рассматривает. Действия, обычно развивающиеся в линейном и последовательном порядке, требуют простого и также линейного последовательного изложения. Опровержение же мотивов строится на независимых друг от друга и одинаково веских доводах.

Рассмотрев в целом возможные образцы аргументации у Горгия, мы можем перейти к рассмотрению наиболее сложного его рассуждения – трактату «О не-сущем, или О природе».

§ 2. Структура трактата «О не-сущем, или О природе» по *MXG*¹²

2.1. Технические детали. Различение структурных и содержательных аргументов

Вклад Горгия в развитие собственно философской проблематики традиционно отвергался, поскольку в платоновских диалогах он не касается философских вопросов, а главное философское произведение Горгия – трактат *ОНС* – традиционно рассматривалось скорее как пародия на философский стиль и в качестве серьезного труда не воспринималось. Часто пугающими, как было замечено выше, оказываются и высокая техничность трактата, и его интертекстуальный контекст¹³: колоссальные трудности возникают в понимании как его языка, так и содержания (любой автор, взявший на себя труд разобраться с трактатом Горгия, отмечает этот момент), что не дает возможности предложить однозначную и единственную приемлемую интерпретацию, а многие положения Горгия становятся прозрачными и убедительными только через их соотнесение с другими философскими доктринами, в первую очередь элеатовскими.

А между тем это произведение имеет колоссальное значение именно для философии, поскольку в нем сохранились не только принципы и ходы философской аргументации в том виде, как она существовала до Платона и Аристотеля, но и подытоживаются и в законченном виде проблематизируются главные онтологические и эпистемические вопросы раннегреческой философии.

Ясное видение формальной структуры рассуждения позволит избежать ряда трудностей в понимании трактата и сделать очевидными и понятными как аргументационные шаги самого Горгия, так и те использованные им аргументы, которые уже были в ходу в досократической философии, и те, которые он предлагает сам, а также критику, высказанную Анонимом¹⁴.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению структуры аргументации в трактате, следует различить способы нашего использования слова

¹² Условно-формальная структура и перевод трактата *ОНС* Горгия по *MXG* впервые были опубликованы в статье: Вольф М.Н. Трактат *О не-сущем, или О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: условно-формальная структура и перевод // СХОАН. Философское атикочество и классическая традиция. 2014. Т. VIII. Вып. 1. С. 152–169.

¹³ Представление трактата Горгия в интертекстуальном контексте см. в работе Schiappa E., Hoffman S. Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, "Adv Math" 7.77–80 // Philosophy & Rhetoric. 1994. Vol. 27. No. 2. P. 156–161.

¹⁴ Попытки формализовать содержание трактата (в том числе с использованием символьной записи) уже предпринимались, в частности, в отношении *Adv. Math.* в Schiappa E., Hoffman S. Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not", в отношении *MXG* – в Migliori M. La filosofia di Gorgia: contributi per una riscoperta del sofista di Lentini. Milano: CELUC, 1973. Предлагаемый здесь вариант формализации во многом опирается на эти примеры.

«аргумент» в приложении к тексту Горгия. Мы будем различать: (а) структурные аргументы, которые определяют структуру, внешнюю форму изложения в трактате, в том числе и последовательность аргументационных шагов в нем, и (б) содержательные или убеждающие аргументы, т. е. те приемы или способы, которые используются для приведения конкретной мысли и убеждения слушателя в ее значимости (к таковым можно отнести аргумент от противоречия, аргумент от корреляции противоположных понятий, аргумент матрешки и проч.).

Оба пересказа – и *Adv. Math.*, и *MXG* – выражают согласие в отношении крупных структурных аргументов: *ОНС* включает в себя три части или три главных тезиса, которые Горгий стремится обосновать:

- а) ничто не существует;
- б) если оно существует, то непознаваемо;
- в) если познаваемо, то это знание непередаваемо другому.

Каждое из этих положений является своего рода заголовком для соответствующего структурного аргумента, внутри которого Горгием будут использованы конкретные технические приемы, те или иные убеждающие аргументы.

В первую очередь мы обратимся к разбору именно структурных аргументов *ОНС*, по возможности стараясь указывать на наиболее очевидные случаи использования убеждающих аргументов в каждом из разделов без их подробного анализа. Также в наши задачи не входит полная реконструкция возможных скрытых посылок, предпосылок и проч. и их оформление при помощи символической записи. Чтобы наилучшим образом понять содержание трактата, следует остановиться на развернутом и комментирующем анализе условно-формальной структуры трактата (в большей степени обращая внимание на первый структурный аргумент), как он изложен в *MXG V–VI*, поскольку даже на этапе первого знакомства с *ОНС*, в первом приближении, у читателя могут возникнуть определенные трудности в понимании текста. Позиция Горгия, приведенная в *Adv. Math.* Секста, хорошо знакома в силу доступности текста, а вот ее изложение в *MXG* до сих пор оставалось белым пятном из-за отсутствия перевода на русский язык. Мы убеждены, что формальное видение структуры *MXG V–VI* позволит облегчить работу по соотносению содержания этих двух пересказов и учесть имеющиеся расхождения. И наконец, понимание общей структуры трактата и цели его написания в перспективе позволит сделать переход к подробному анализу используемых в нем убеждающих аргументов, соотнести в общей структуре трактата аргументы Горгия и его философских предшественников, что также даст возможность прийти к лучшему пониманию текста как интертекстуального аргумента.

2.2. MXG 979a11–980a8. Первый структурный (онтологический) аргумент, I–VI шаги аргумента

I. Общая аннотация содержания трактата Горгия, совпадающая с *Adv. Math.*, анонсирует три части трактата (979a11–13):

- а) ничто (не-)существует¹⁵;
- б) то, что есть, непознаваемо;
- в) если оно познаваемо, то его нельзя передать другому.

II. Доказывая не-существование, Горгий складывает вместе различные доктрины древних философов, которые высказывали противоположные мнения о существующем и доказывали, что оно одно или многое, рожденное или нерожденное (элеатовский принцип рассуждения); причем Горгий применяет оба этих доказательства (979a13–18).

III. Анонсируется новое, «специальное доказательство» Горгия, которое до него никем не использовалось и в котором доказывается, что «не-существуют ни сущее, ни не-сущее» (т. е. «ни одно из перечисленного» или букв. οὐδὲν как «ни одно, ни другое») (979a18–24).

Специальный аргумент: Если что-то существует, то ему необходимо быть ни одним, ни многим, ни не рожденным, ни рожденным. Но такое нечто есть ничто. Если же ничто есть, то оно должно быть или тем, или другим (используется аргумент от антиномии, или *топос противоположного*), что доказывается далее на основе аргументов Мелисса и Зенона. Тем самым, не существуют ни сущее, ни не-сущее.¹⁶

IV. Подробное изложение «специального доказательства». Задача доказательства – показать, что как сущее, так и не-сущее не существуют (979a25–33).

1. *Допущение (посылка):*

- а) можно сказать, что «не-сущее *есть* нечто не-сущее»,

¹⁵ В современных дискуссиях о содержании *ОНС* явно выделяются проблемы, для которых пока не предложено однозначного решения: 1) придерживался ли Горгий точки зрения абсолютного нигилизма, т. е. та интерпретация, при которой οὐδὲν ἔστιν переводится как «ничто вообще не существует», или его можно смягчить («ничто из перечисленного не существует»), или напротив, отбросив требование двойного отрицания, признать существование «ничто», опровергнув тезис Парменида; 2) что подразумевается Горгием под «ничто» (особенно актуальный вопрос для сторонников абсолютного нигилизма): феноменальный мир, вслед за Парменидом, или будущий мир эйдосов Платона – фундаментальные сущности, признаваемые философами, абстрактное сущестительное, выраженное термином τὰ ὄντα, обозначающее некие сущие вообще.

¹⁶ Само специальное доказательство, хотя и базируется на доказательствах Мелисса и Зенона, в изложении Анонима предшествует пассажам, в которых они подробно разбираются. В дальнейшей структуре доказательства в *MXG* Аноним сначала критически разбирает специальное доказательство, потом переходит к более известным аргументам. В тексте *Adv. Math.*, напротив, сначала излагаются более «древние» доказательства, затем «специальное» Горгия, при этом Секст, в отличие от Анонима, не заостряет внимание на его оригинальности.

б) раз не-сущее каким-то образом все-таки *есть*, то не-сущее несколько не менее сущее, чем само сущее (используется *аргумент οὐ μᾶλλον*¹⁷).¹⁸

2. *Доказательство*: если не-сущее *есть* не-сущее, и сущее *есть* сущее, тогда первое в той же мере и ничуть не менее существующее, чем второе. И то и другое существует, и нет достаточного основания им не существовать.

3. *Следствие I: аргумент от противоположения* (τὸ ἀντικείμενον):¹⁹

Сущее и не-сущее – противоположности. Значит, если не-сущее существует (что доказали выше через οὐ μᾶλλον и «софистическое» смешение копулятивной и экзистенциальной семантик), тогда сущее не существует на основании аргумента τὸ ἀντικείμενον (противоположения). Но только если они не тождественны.

4. *Следствие II: аргумент от тождества*:

Сущее и не-сущее – одно и то же (то же самое). Значит, если не-сущее не существует, тогда и сущее не существует (т. е. раз они тождественны, то и предикаты их будут идентичными).

5. *Вывод*:

И сущее, и не-сущее не существуют.²⁰

¹⁷ О происхождении и использовании οὐ μᾶλλον в древнегреческой философии см.: Schofield M. Leucippus, Democritus and the οὐ μᾶλλον Principle: An Examination of Theophrastus "Phys.Op." Fr. 8 // Phronesis. 2002. Vol. 47. No. 3. P. 253–263; DeLacy Ph. οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism // Phronesis. 1958. Vol. 3. No. 1. P. 59–71.

¹⁸ Здесь Горгий совершает «незаконный» переход от копулятивного смысла глагола «быть» к экзистенциальному, что вполне может рассматриваться как софистический прием (о различной семантике «быть» в контексте элейского вопроса и интерпретаций учения Парменида уже говорилось выше). Трудно сказать, насколько этот шаг делается им сознательно и используется как аргументативный прием, поскольку, к примеру, Аристотель часто настаивает на том, что софисты не владеют принципами определения и не понимают, что можно говорить что-то вообще, а можно – о чем-то конкретном.

¹⁹ Такой аргумент сходен с аргументом от корреляции, касающимся контрарных понятий: имеются парные понятия, которые нельзя мыслить по отдельности, такие как добро и зло, свет и тьма, зима и лето и проч. (см.: Герасимова И. А. Проблема добра и зла (дуалистическая и холистическая модели аргументации) // Мысль: журнал петербургского философского общества. 2006. Т. 6. Вып. 1. С. 98). Ср. с платоновскими великими родами: тождественное и иное, движение и покой, единое и многое. Горгий строит рассуждение так, как если бы задействованы были контрарные, а не контрадикторные понятия, где возникновение (уничтожение) одного влечет уничтожение (появление) другого, хотя в случае с «быть» и «не-быть» этого происходить не должно.

²⁰ Оба следствия построены по принципу антилогий Протагора: сделать некоторое положение более сильным, нежели противоположный аргумент, если любой из них включает в себя доводы в пользу как положительного, так и отрицательного из двух противоположных положений.

Также здесь можно увидеть не проговоренный, но подразумеваемый элемент – зеноновское доказательство *a contrario*: а) в допущении (посылке) признали сущее сущим; б) из Следствия-I и Следствия-II видно, что сущее одновременно является и сущим (по имени), и не-сущим (из доказанного), следовательно, в) раз пришли к противоречию, принимаем противоположный допущению тезис – сущее не существует.

V. Автор *MXG* дает комментарий и критические замечания к доказательству Горгия: неверно и ниоткуда не следует, что ничто (ни одно из двух – ни сущее, ни не-сущее) не существует (979a34–b 1).

1. Комментарий на посылки:

Говоря, что не-сущее существует, Горгий мог подразумевать, что оно:

а) либо существует *просто* (ἀπλῶς) (о нем можно *сказать* как о сущем)²¹;

б) либо в каком-то сходном смысле, в равной мере, поскольку то, о чем говорится, все-таки не-сущее, а значит, в абсолютной мере существовать не может (т. е. когда мы говорим, что оно *хоть как-то* существует, мы имеем в виду, что «быть» здесь стоит в копулятивном, а не в экзистенциальном смысле, т. е. указывает не на существование, а задает структуру высказывания).

2. Опровержение доказательства IV.2 (979a34–b4):

а) положения (V.1.a–b) не очевидны и не необходимы, поскольку о сущем мы можем сказать, что оно существует в истинном смысле, а о не-сущем нельзя сказать, что оно существует, пусть даже в каком-то неистинном смысле (использование глагола «быть» как связочного не подразумевает истинно-го указания на существование) (979a34–b4);

б) если мы допустили, что и сущее, и не-сущее существуют, то на каком основании признали, что ни сущее, ни не-сущее и ни оба они не есть²²? Действительно, можно признать на основании предложенного доказательства, что ничто не существует, и особенно не-сущее (даже будучи чем-то). Но чтобы выстроить такое доказательство, сначала нужно допустить, что не-сущее *есть*. Но никто не согласится, что не-сущее хоть как-то есть (979b1–4).

3. Опровержение оснований через требование различать копулятивный и экзистенциальный (предикационный) смыслы глагола «быть» (V.1.b):

Даже если можно сказать, что «не-сущее *есть* не-сущее», из этого не следует, что не-сущее «есть нечто», т. е. может быть наделено какими-либо предикатами, и тем самым существует точно так же, как сущее. В первом случае *есть* только задает грамматическую структуру высказывания, что допустимо, во втором случае предполагается, что не-сущее актуально существует равным с сущим образом; т. е. принципы их существования различаются (979b4–6).

²¹ Аристотель употребляет ἀπλῶς для характеристики тех понятий, которые берутся в абсолютном виде, вообще, безотносительно к месту и времени (*Rhet.* 1402a4), и очевидно, Аноним, используя это же понятие в своих критических замечаниях, хочет подчеркнуть ту же самую мысль о неразличении «сказать вообще (в абсолютном значении)» и «сказать конкретно».

²² Дж. Керферд (*Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not.* P. 6–7) рассматривает различные возможные варианты прочтения греческой фразы 979b1 (διὰ τί οὐδὲν οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι), причем в зависимости от выбора прочтения существенно меняется смысл всего рассуждения: 1. Ни сущее, ни не-сущее не существует. Это наиболее общая интерпретация, которую можно назвать традиционной; 2. Ни сущее, ни не-сущее может существовать; 3. Невозможно (этому) ни существовать, ни не существовать. Третий вариант наиболее спорный, но сам Керферд в своей интерпретации предпочитает именно его.

4. *Опровержение специального доказательства через допущение актуального существования не-сущего («просто есть»)* (V.1.a):

Даже если можно было бы *сказать* о не-сущем, что оно просто есть (т. е. актуально или безусловно есть, не в копулятивном смысле, а в экзистенциальном, – на что Аноним восклицает: «Как же это странно, сказать, что не-сущее есть!») и *признать*, что это так (т. е. не просто сказать, но и признать это), то из этого еще не следует, что все скорее не есть, чем есть, поскольку тогда следствие становится противоположным на основании того же аргумента οὐ μᾶλλον: не более следует из этого, что все не есть, чем есть. Тогда если и сущее, и не-сущее *суть* существующие, то все что угодно *есть* существующее (979b6–11).

5. *Опровержение аргумента от противоположения IV. 3 (Следствие I):*

а) *если Следствие I исходит из посылки и влечет Следствие II* (т. е. представляют собой *аргумент матрешки*): хоть мы и допустили, что сущее и не-сущее различаются и противоположны, из того, что не-сущее существует не следует с необходимостью, что сущее не существует, поскольку *Следствие II* показало, что *Следствие I* не является необходимым. *Следствие I* корректно только в случае нетождественности сущего и не-сущего;

б) *если Следствие I и Следствие II в равной мере исходят из посылки*: в случае тождественности сущего и не-сущего, если не-сущее существует (посылка), – неважно, актуально или в некотором неистинном смысле, – то сущее также существует;

в) наконец, *если сущее не существует по Следствию II*, то, в соответствии с аргументом Горгия, от противоположения в *Следствии I*, не-сущие были бы (979b 12–14).

6. *Опровержение аргумента тождества IV. 4 (Следствие II):*

Если предположить что сущее и не-сущее – не различное, а то же самое, то даже из этого не следует, что они *не более* есть, чем не-есть (используется аргумент οὐ μᾶλλον). Поскольку эти оба суть одно и то же, тогда τὸ τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν [οὐκ ἔστι], и тем самым οὐδὲν ἐστίν (ни одно, ни другое не существует). Но можно и, переставив это утверждение, равным образом утверждать, что все есть (в смысле и то, и другое есть²³), раз μὴ ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν (b 14–19).

VI. Привлечение Горгием доказательств, используемых у его предшественников.

1. *Если хоть что-то существует, то оно или нерожденное, или становящееся* (979b20–34):

а) если оно нерожденное, оно должно быть безграничным (используется аргумент Мелисса ο τὸ ἄπειρον) (979b20–26);

²³ Можно читать как «все или ничего в отношении “этих двух”, есть и не-есть», но можно и в тотальном смысле: «все или ничего», т. е. ни одна вещь и все возможные, включая немислимые вещи.

б) критика аргумента Мелисса: если оно безграничное, то оно не может существовать где-либо:

i. *посылка*: не может существовать ни в себе, ни в ином;

ii. *доказательство*: иначе это подразумевает, что сущих и безграничных будет два: одно, которое находится в чем-либо, и другое, – что-либо, в котором оно находится; значит, сущее и безграничное нигде;

iii. *вывод*: будучи нигде, оно есть ничто, т. е. не существует (используется аргумент Зенона о пространстве).

Общий вывод из VI.1: допустив безграничность сущего, доказано [на основании аргумента Мелисса], что сущее не существует.

2. *Если хоть что-то существует, то оно или не есть нерожденное, или не есть становящееся* (979b26–34):

2.1. невозможно возникновение ни из сущего, ни из не-сущего (979b26–33):

а) невозможно возникновение из сущего (979b26–29):

i. *предпосылка I*: возникновение = изменение;

ii. сущее, возникнув (*из сущего*) и тем самым изменившись, стало бы иным, т. е. перестало бы быть сущим;

iii. не-сущее, возникнув (*из сущего*) и тем самым изменившись, стало бы иным, т. е. перестало бы быть не-сущим;

б) невозможно возникновение из не-сущего (979b 30–33):

i. если не-сущее не существует, то возникнуть из него невозможно, т. к. ничто из ничего бы не возникло (*аргумент Анаксагора*);

ii. если не-сущее существует, то возникнуть из него невозможно по 2.1.а.

Вывод: Поэтому если что-то и есть, то оно необходимо либо есть нерожденное, либо возникающее. Ни то ни другое невозможно, поэтому невозможно ему и быть (979b 33–34).

3. *Если что-то существует, то оно или одно, или многое* (979b35):

а) сущее не есть одно, т. к. одно не имеет величины, и тем самым бестелесно (*аргумент Зенона*, ср. Аристотель. *Мет. В 4, 1001b7*);

б) если одно не-сущее, т. е. не существует, то тогда нет и многого (многое складывается из единиц);

с) если сущее ни одно, ни многое, тогда оно есть ничто.

4. *Если что-то существует, то оно неподвижно* (980a1–8) (*доказательство a contrario*):

а) *допущение*: сущее движется;

б) *следствия*:

i. *движение как изменение*: если движется, то не останется точно таким же, значит, сущее станет не-сущим, не-сущее возникнет;

ii. *движение как перемещение*: если передвигается, то оно несвязанное; если несвязанное, то прерывное, если прерывное, то не является собой;

с) сущее, не являясь собой, есть не-сущее (доказывается с помощью аргумента Левкиппа):

i. если движется повсюду, то повсюду делится;

ii. там, где сущее поделилось, оно лишено существования, т. к. согласно Левкиппу, атомы-сущие суть не делимые, а иное, чем атомы – пустота (κενόν), или не-сущее (μή ὄν).

Общий вывод по VI.1–4: ни-сущее, ни не-сущее не существует.

2.3. MXG 980a8–980a18. Второй структурный (эпистемический) аргумент, VII–VIII шаги аргумента

VII. Доказательство непознаваемости не-сущего (980a8–10):

a) все познаваемое необходимо существует;

b) если не-сущее не существует, то оно непознаваемо;

с) не-сущее непознаваемо.

VIII. Доказательство непознаваемости сущего (980a10–19):

1. Все постигаемое тождественно (доказательство от невозможности лжи):

a) Если VII. b, тогда ничего не было бы ложным (ложь = не-сущее, то, чего нет; ср. Plato. *Soph.* 236d–237a; 240d–e);

b) если лжи нет, тогда все тождественно и подлинно (например, и то, что колесницы состояются на море);

с) тогда все постигаемое есть одно и то же, независимо от постигающих способностей, и имело бы одно и то же значение (ложь и истина для них неразличимы) (980a10–12).

d) *вывод:* все постигаемые вещи были бы тогда одними и теми же.

2. Постигаемое различается по способу постижения, и тем самым не тождественно одно другому, как и постигающие способности (доказательство от невозможности истины) (980a12–19):

a) *гипотеза:* видимое и слышимое таково, что в любом случае познаваемо;

b) *опровержение VIII.1 и гипотезы (a):* способы постижения не тождественны (они суть не одно и то же):

i. видимое и слышимое является таковым, каковым оно познается, т. е. познается каждое по отдельности, само по себе, даже если эти постижения об одном и том же объекте²⁴;

ii. то, что мы видим, не более, чем видимое (как и, вероятно, то, что мы слышим, не более, чем слышимое);

iii. то, что мы мыслим, не более, чем мыслимое (не является ни видимым, ни слышимым);

iv. что из этого – видимое, [слышимое] или мыслимое, – истинно, неясно, т. е. средства установить, которое из них истинное, которое ложное – нет.

²⁴ Например, видеть картину сражения и слышать шум сражения.

Общий вывод из VIII: Нет когнитивных средств отделить ложь от истины как на основании чувств, так и на основании мышления, значит, никакое сущее – видимое, слышимое, мыслимое – не познаваемо.

2.4. MXG 980a19–980b21. Третий структурный (эпистемический) аргумент, IX–X шаги аргумента

IX. Не существует [что-либо], но если бы его можно было познать, нельзя о нем сообщить другому индивиду (*a 19–b 3*).

1. Доказательство невозможности передать другому увиденное, если он его еще не видел и еще не держит в уме образ конкретной вещи («поскольку вещи не есть слова»):

а) через различие восприятий (по VIII.2):

i. звуки распознает только слух, зрение – только цвета;

ii. невозможно передать словами увиденное, поскольку зрение воспринимает цвета (или формы), а передаются звуки, а не цвета и вещи.

б) через различие синтаксиса и семантики:

i. *гипотеза*: вероятно, можно передать услышанное, поскольку слышатся звуки и произносятся звуки;

ii. *опровержение*:

* тот, кто произносит звук, не говорит звук вообще, но [обозначает] цвета или вещи;

** цвета или вещи каким-то образом вербально означены, например, определенный набор звуков или цветов соотносится с конкретной вещью, являясь ее знаком;

*** произносить звук вообще и говорить осмысленно – разные вещи; тот, кто говорит, говорит не просто звуки, а слова потому, что за ними уже есть означаемое;

**** осмысленной будет только та процедура восприятия звука, когда конкретный знак (набор звуков) подразумевает означаемое: т. е. мы должны знать вещь прежде, чем соотнести ее с конкретным знаком;

с) *вывод*: синтаксис и семантика – не взаимозаменяемые процедуры; из какой-либо последовательности (звуков, цветов) не возникают смыслы, они должны уже заранее быть, поэтому нельзя осмыслить цвет – но только увидеть его, нельзя осмыслить звук – но только услышать его. Осмыслить вещь означает уже ее как-то знать.

2. Доказательство невозможности слышащему держать в уме ту же вещь, что и говорящий (используется аргумент от антиномии, или *топос противоположного*: невозможно иметь в уме то же самое, что и другой):

а) *доказательство через различие вещей* (980b 8–11):

i. одна и та же вещь не может быть представлена в разных людях, иначе это были бы уже две разных вещи;

б) *доказательство через различие индивидов* (980b11–14):

i. *допущение*: одна и та же вещь может находиться в разных индивидах;
ii. *опровержение через закон достаточного основания*: нет оснований, что она не будет казаться им различной, поскольку:

* индивиды не тождественны;

** индивиды не находятся в одном и том же месте, иначе они были бы одним, а не двумя.

с) *доказательство через различие восприятий у одного индивида* (980b14–17):

i. одни и те же объекты в один и тот же момент человек воспринимает по-разному: одновременно и видя, и слыша;

ii. одни и те же объекты во времени человек воспринимает по-разному: различается восприятие теперь и прежде.

d) *вывод*: даже если сам человек не может одинаково воспринимать одну и ту же вещь, то едва ли он может воспринимать ее так же, как другой.

X. Таковы различные древние апории, которые подлежат исследовать и изучать (980b19–21).

§ 3. Комментарий на первый структурный аргумент: существует ли ничто и может ли сущее не-существовать?

3.1. Общие подходы к комментарию на первый структурный аргумент

Две сохранившиеся версии пересказа *ОНС* содержат основательные различия в представлении горгиевской аргументации, и обычный вопрос для исследователей, рассматривающих обе версии – которую из них предпочесть для изложения и понимания замысла Горгия, коль скоро они отличны. Обе версии демонстрируют определенное согласие в отношении первого структурного аргумента и показывают, что он строится вокруг вопроса, можно ли о сущем и не-сущем сказать, что они есть или не есть.

Также очевидно, что проблематика двух следующих структурных аргументов компонуется не вокруг вопросов существования или способов понимания сущего или не-сущего, а вокруг статуса воспринимаемых объектов. Это может говорить о том, что реальное содержание первого аргумента также каким-то образом связано со статусом объектов восприятия. Тогда вопрос, который решается в этой части трактата – это не вопрос о наличии или отсутствии сущего и не-сущего как такового, а вопрос, который в контексте современных интерпретаций элейского вопроса звучит следующим образом: может ли глагол εἶναι, «существовать», предсцироваться феноменам непротиворечиво. При такой постановке вопроса видно, что различия в версиях *MXG* и *Adv. Math.* скорее кажущиеся.

Первый структурный аргумент, вероятно, является наиболее сложной для понимания частью горгиевского трактата в силу некоторых особенностей обсуждаемого в этом разделе предмета: существования и несуществования,

способов их интерпретации, множества двойных отрицаний и проч., именно в силу этих затруднений греческие конструкции с отрицанием мы будем передавать конструкцией «не-сущее (не-)есть», поскольку по нашему собственному мнению, Горгий также мог использовать языковую игру, усматриваемую в принципах построения отрицательных суждений в своей аргументации. Нашей задачей в этом разделе будет не столько рассмотреть все возможные интерпретации этого аргумента или все трудности перевода, сколько в целом определиться с основной канвой рассуждения и его критикой, в качестве базовой интерпретации приняв точку зрения Дж. Керферда²⁵, на которую и будем опираться далее.

3.2. Расхождения аргумента по двум версиям

Вернемся к расположению главных структурных аргументов в двух версиях. В обеих версиях (*MXG* 979 а 12–13; *Adv. Math.* VII. 65) основные разделы или тезисы трактата излагаются вполне сопоставимо: ничто (не-)есть; (если/поскольку) есть, то непознаваемо; (если/поскольку) есть и познаваемо, не может быть передано другому. Также хорошо видно, что изложение трех главных аргументов представлено в виде аргумента матрешки, т. е. один тезис влечет другой, другой – третий, таким образом, это основной прием, который Горгий здесь использует наряду с апагогическим аргументом.

Секст компонует аргумент для первого шага «ничто (не-)есть» в соответствии с непосредственным образцом, который ясно сформулирован в *Adv. Math.* VII. 66: «если что-нибудь существует, то оно есть или сущее, или не-сущее, или сущее и не-сущее [вместе]», и далее показывает, что Горгий строго придерживается этой последовательности рассуждения при дальнейшем изложении аргумента. Сначала Горгий у Секста рассматривает допущение $\epsilon\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ (если не-сущее существует) и дает два аргумента против этого. Затем он переходит к следующему допущению $\epsilon\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ и рассматривает два аргумента против этого. Первый, – что если это так, то оно должно быть либо вечным, либо возникшим, либо и тем и другим одновременно; второй – оно должно быть либо одним, либо многим, и демонстрирует с использованием аргументов предшествующих философов, что ни одно из этих следствий не удовлетворительно. Далее он обсуждает «оба вместе» – $\epsilon\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$, – и делает доводы против этого допущения, и наконец, приходит к общему заключению по всем трем шагам: $\omicron\upsilon\delta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ²⁶.

²⁵ Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not...

²⁶ Гомперц трактует весь первый аргумент в контексте очень личного отношения Горгия к своим предшественникам-элейцам, что вполне согласуется с его трактовкой радикального нигилизма Горгия, который должен был набрасываться на предшественников с резкой уничтожающей критикой. Он пишет: «Мы видели уже, что аргументация Горгия была главным образом, если не исключительно, направлена против элейцев. С особенным удовольствием он натравляет одного на другого двух младших представителей учения о бытии... Это опровержение одного из младших элейцев другим, во всяком случае, очень забавляло его, и возможно,

Последовательность в *MXG* отличается: автор сосредоточен в первую очередь на рассмотрении шага «оба вместе» – εἰ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν, который у Секста завершает рассуждение, а здесь является структурообразующим. Аноним в *MXG* начинает свое изложение с общего рассмотрения аргументации первой части, где разделяет аргументы, которые он намерен разобрать, на две группы (979a13–24): собственный «специальный» аргумент Горгия, который никто до него не использовал, – рассуждая «о том, что не есть», Горгий доказывает, что не существуют ни сущее, ни не-сущее; вторая группа аргументов восходит к аргументам элеатов о немножественности и нерожденности, но также используется Горгием не для доказательства «сущего», а для доказательства «не-сущего».

3.3. «Специальное доказательство» Горгия

О том, что у Горгия было свое собственное доказательство, которое к тому же предшествовало в трактате доказательствам Мелисса и Зенона, т. е. шло первым по порядку, ясно из текста *MXG* 979a23–24: μετὰ τὴν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξιν, ἐν ἣ λέγει ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι, и из слов, которые заключают всю пятую главу – «таково его собственное (первое) рассуждение» (οὗτος μὲν οὖν ὁ αὐτὸς²⁷ λόγος ἐκεῖνου) (979a33).

В анонсе первого аргумента Горгия автор *MXG* сначала говорит об использовании Горгием доказательств элеатов (Мелисса и Зенона) в своем рассуждении, а потом о включении в канву рассуждения собственного оригинального доказательства, что вполне совпадает с изложением структуры у Секста. Но в подробном разборе структуры доказательства он сначала обращается к собственному шагу Горгия с его последовательной критикой, и только затем пересказывает уже более известные рассуждения. Трудно сказать при подобных расхождениях в пересказах, какова была аутентичная структура доказательств в трактате.

Итак, собственный аргумент Горгия критикуется автором *MXG*, начиная со слов «Из сказанного вовсе не следует...» (Οὐδένα μὴ οὐθὲν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν) (979a34–b19), и он резюмирует обсуждение собственной аргумента-

что тут было замешано и личное чувство» (Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. 1. С. 451–452). К сожалению, этот вывод не согласуется с теми свидетельствами о древних софистах, которые мы встречали у Исократы и которые подразумевают скорее последовательное развитие проблематики о количественном и качественном статусе начал и существующего вообще, чем уничтожающую критику. Также, исходя из формализации, хорошо видно, что Горгий использует не только аргументы элеатов, но и другие, в частности, атомистов и Анаксагора, но их пересказчики по именам не упоминают, и вероятно, поэтому и Гомперц ничего не пишет о том, что и их Горгий с большим удовольствием натравливает друг на друга. Скорее видно другое: вполне рациональное стремление исследовать все фигурировавшие в контексте данной проблемы доказательства и посмотреть, к чему они ведут, а именно, ко второму, и соответственно, третьему структурным аргументам.

²⁷ Дильс предлагает другое прочтение: πρώτος.

ции Горгия словами: «после этого аргумента Горгий утверждает...» (μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον φησὶν...) (979b20) и затем переходит к изложению аргументов, базирующихся на уже известных доказательствах Мелисса и Зенона о рожденном и нерожденном, едином и многом и аргументе о движении, которого нет у Секста.

Остановимся на «специальном доказательстве» Горгия и его критике в интерпретации Дж. Керферда. Важно сразу отметить, что такая последовательность в изложении первого аргумента *MXG* по сравнению с *Adv. Math.* заставила О. Гигона и М. Унтерштейнера считать, что аргументы в изложении двух версий трактата кардинально различаются²⁸. Они полагают, что «специальное» доказательство полностью совпадает с первым структурным аргументом, как он последовательно изложен у Секста: εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, εἰ τὸ ὄν ἔστιν и «эти оба вместе» – εἰ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. По их мнению, *MXG* представляет собой только доказательство раздела εἰ τὸ ὄν ἔστιν, и сделано это иначе, чем у Секста, – без необходимости обращения к аргументам о вечности или рожденности, единственности или множественности. Хотя они и упоминаются далее в *MXG*, но использованы только как вспомогательное средство, в качестве дополнительной иллюстрации, поскольку «специальное» доказательство оказывается более сильным и покрывает все доказательство полностью. У Секста же эти шаги представлены как существенные, и только с их помощью доказывалось εἰ τὸ ὄν ἔστι. Если эти авторы правы, то мы сталкиваемся с неразрешимой проблемой, на которую они и указывают: одна из версий пересказа полностью модифицирует сам оригинал трактата в этом разделе доказательства, и нет никаких указаний, какой из версий мог соответствовать оригинал; либо остается предположить, что трактат Горгия изначально бытовал в существенно различавшихся редакциях, одна из которых легла в основу пересказа Анонима, другая – Секста. Но, вообще говоря, по мнению Керферда, такой проблемы нет, – автор *MXG* обратил внимание на то, что до Горгия никто из досократиков не использовал подобного аргумента, и решил его подробно рассмотреть.

MXG начинает разбор «специального» доказательства Горгия словами οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι (979a24) и снова дословно повторяет его в (979b1), это свидетельствует, что текст не испорчен. По мнению Керферда, возможны три разных перевода этой фразы, каждый из которых имеет свои трудности: 1) не существуют ни сущее, ни не-сущее. Таково наиболее общее истолкование и его можно считать традиционной интерпретацией; 2) ни сущее, ни не-сущее не *могут* существовать (высказывание включает модальность); 3) невозможно либо существовать, либо не существовать (по сути, обсуждение закона противоречия)²⁹. Это третье значение, предложенное

²⁸ Kerferd G. B. *Gorgias on Nature or That Which Is Not*. P. 6. Керферд полагает, что к этой мысли сначала пришел Гигон, а Унтерштейнер с ней согласился.

²⁹ Ibid. P. 6–7.

Керфердом, не получило поддержки в силу сомнительной концепции о том, что инфинитив без артикля не может выступать в качестве субъекта глагола в греческом языке, но тем не менее конструкции с инфинитивом после ἔστι регулярно используются в значении «возможно, что...». Очевидные параллели к этой фразе находятся у Парменида в не менее труднопереводимых фрагментах В 2.3 DK и В 6. 2–3: «как есть да и как невозможно не быть» (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) и «то, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим» (ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν), и кажется, что Горгий не просто хорошо знал поэму, но держал строки Парменида перед глазами, когда писал эту часть доказательства. К сожалению, фрагменты Парменида не особенно помогают интерпретировать смысл сказанного Горгием, поскольку сами допускают различные толкования. Более того, Горгий не обязательно должен был выдерживать парменидовскую семантику, поскольку занимал по отношению к тому критическую позицию, и не исключено, что как раз и хотел продемонстрировать проблематичность или полисемантическую такую словоупотребления.

Структура «специального доказательства» включает в себя предпосылки и два аргумента. Тезис «невозможно либо существовать, либо не существовать» исходит из тройной предпосылки: (а) не-сущее *есть* не-сущее, (b) раз не-сущее хоть как-то *есть*, оно несколько не менее сущее, чем само сущее, (с) соединение первых двух и уточнение: если не-сущее и сущее *есть*, то они оба вместе существуют в соответствии с аргументом οὐ μᾶλλον.

В первой предпосылке Горгий использует смешение копулятивного и экзистенциального смысла «быть» (этот же аргумент приводит и Секст), что впоследствии анализирует Платон в «Пармениде» и что часто в духе Аристотеля называют логической ошибкой, коль скоро одно и то же слово используется в различных значениях. Можно по-разному трактовать использованный Горгием прием, либо считая что греки V в. до н. э. еще не различали семантики «быть», и поэтому «ошибка» Горгия была случайной, либо принимая этот прием за показательный софизм, но нам сейчас важно отметить, что он действительно используется в философской практике впервые, и если у Парменида мы находим скорее интуитивное употребление различной семантики «быть», то Горгий, очевидно, использует ее уже сознательно, выстраивая на этом целое доказательство. Во второй предпосылке он работает с хорошо известным в истории философии аргументом οὐ μᾶλλον. Зачастую его использование приписывают атомистам, в первую очередь Демокриту, и если отвечать на «левкипповский вопрос» положительно, то Левкиппу, причем считается, что атомисты не только использовали οὐ μᾶλλον, но и ввели его в оборот³⁰. Это кажется несколько сомнительным,

³⁰ Schofield M. Leucippus, Democritus and the οὐ μᾶλλον Principle: An Examination of Theophrastus "Phys.Op." Fr. 8 // Phronesis. Vol. 47. No. 3. 2002. P. 253–263; DeLacy Ph. οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism // Phronesis. Vol. 3. No. 1. 1958. P. 59–71.

если учесть, что Демокрит был практически современником Горгия, а Левкипп, если он был реальной личностью, был учеником Зенона, и не исключено, что аргумент οὐ μᾶλλον уже в какой-то мере фигурировал у элеатов.

Кроме того, свидетельство об использовании этого аргумента атомистами принадлежит Аристотелю, который пишет буквально следующее: «А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное – сущим, а пустое и (разреженное) – не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует несколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое» (*Meth.* A 985b4 ff.).

Дело в том, что этот же принцип истолкования материальных начал Аристотель использовал и в отношении Парменида, там, где излагая парменидовскую *доксу* и полагая ее собственной парменидовской космологией, считал, что Парменид в качестве начал использует два – свет и тьму или день и ночь, одно из которых признает сущим, другое – не-сущим. Мы же помним, что Парменид в *доксе* излагает «ошибки смертных» и указывает, что они приняли именовать два начала, одно из которых именовать не следует. С точки зрения Парменида, смертные строят свою речь и мышление на бинарном контрадикторном принципе, который автоматически ведет к ошибочным выводам, поскольку, если нечто мы принимаем в качестве *A*, тогда с необходимостью его противоположность мы вынуждены принять в качестве *не-A*, то есть признать некое феноменальное сущее не-сущим и тем самым встать на запретный для мышления путь. Аристотель же не придает этому моменту никакого значения и приписывает Пармениду нарушение собственной логики. Насколько это же рассуждение валидно в отношении атомистов, – это вопрос, поскольку признать, что тело и его отсутствие, и фактически то место, которое тело должно занимать, *каким-то образом* существуют, т. е. имеются в смысле наличия – это одно, а утверждение, что «пустота» существует *тем же самым* существованием – это совсем другое. Также ясно, что атомисты использовали понятие μὴ ὄν, но не факт, что они настаивали на его существовании в абсолютном виде, ἀπλῶς. Более того, судя по свидетельству Анонима, специального доказательства существования не-сущего у атомистов не было, хотя бы потому, что этот пункт входит в личное новое доказательство Горгия. Как бы то ни было, он сам считает οὐ μᾶλλον сильным аргументом и также кладет его в основу доказательства.

На основании указанных предпосылок Горгий начинает доказательство, которое состоит из двух классических шагов, использующих два главных приема в аргументации: аналогию и полярность, или рассматривающих сущее и не-сущее как противоположные и как тождественные. Итак, каждое из этих доказательств предваряется гипотезой: а) если сущее и не-сущее не одно и то же, а противоположности, то, на основании предпосылок, сущее не

существует. Здесь Горгий использует полярность как принцип аргументации и отсылает нас к аргументу «противоположения». Потом его будет использовать Аристотель, и как мы видели, именно на нем основывает свою интерпретацию атомистов и парменидовской *доксы*; б) второе доказательство не-существования сущего осуществляется с помощью аналогии, через тождество: не-сущее и сущее одно и то же, и тогда если не-сущее не существует, то и сущее не существует.

Все это доказательство выглядит не слишком корректным. Мы могли бы ожидать, что после тезиса «невозможно либо быть, либо не быть» Горгий станет искать какую-либо возможность для одной из установленных альтернатив и рассуждать в духе «если сущее существует, то» или «если существует не-сущее, то» с выводом в стиле выбора одной из обоснованных альтернатив или отбрасывания ложных гипотез, отвергая все, что не соотносится со здравым смыслом и очевидными вещами. Но в действительности, – и здесь также чувствуется влияние Парменида, – Горгий не ставит во главу угла самоочевидность (например, тезиса «сущее существует») или здравый смысл (на основании которого явно ложно то, что «сущее не-существует»). Мы видим в рассуждении нечто иное, и именно в этом традиционная интерпретация сталкивается с очень серьезным возражением. Рассматриваемый аргумент в допущении превращает себя в нонсенс: он не только не делает необходимого заключения, но приходит к совершенно противоположным выводам, чем те, которых следовало бы ожидать³¹. Обычно, если аргумент приводит к ложным выводам, он отбрасывается или пересматривается и отбрасывается исходная гипотеза, но Горгий поступает иначе: он продолжает разворачивать рассуждение по принципу «матрешки», словно бы решая посмотреть, к чему же мы придем даже с учетом того, что нам придется пройти это рассуждение через заведомо ложные (с точки здравого смысла, но не с точки зрения разворачивания доказательства) шаги.

Итак, на уровне предпосылок было видно, что все существует, и сущее, и не-сущее, а перейдя к доказательствам, мы получили, что не существует ни одно, ни другое. Уже на уровне первой гипотезы, когда мы впервые пришли к выводу, что сущее не существует, и установили явное противоречие со здравым смыслом, можно было бы остановить доказательство, и *a contrario* согласиться с предпосылками. Но Горгий продолжает доказательство, проверяет все варианты и в результате из допущения, что сущее и не-сущее тождественны, тоже выводит, что сущее не существует, как и не-сущее. При этом, хорошо видно, что вывод, к которому должен был прийти Горгий, может быть только один, тот, что соответствует предпосылкам: все существует, но он, как ни странно, и если верить автору *MXG*, делает другое заключение: не существуют ни сущее, ни не-сущее (979a24).

³¹ Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not... P. 8.

Собственно на этом моменте основывает свою критику автор *MXG*, которому очевидно, что этот аргумент должен завершиться признанием существования всего, «все существует», хотя бы по тому же самому принципу οὐ μᾶλλον, поскольку, «развернув» доказательство в другую сторону, мы с равным успехом получаем обратный горгиевскому вывод, что все существует. Но на наш взгляд, важно помнить, что рассуждение еще не окончено (если не брать во внимание свидетельство Секста, где данное рассуждение идет последним пунктом, как и в анонсе): Горгий еще не озвучил свой главный тезис οὐδὲν ἔστιν, амбивалентный в силу неоднозначного перевода двойных отрицаний. Эта амбивалентность допускает провокативный и уничтожающий для парменидовской системы тезис: *не-что-то существует в качестве отсутствия чего-бы-то-ни-было*, раз мы только что обсуждали это, смогли об этом что-то сказать, а тем самым и помыслить. Но не будем пока забегать вперед.

Важно остановиться на еще одном моменте: судя по тому, что говорит о трактате автор *MXG*, речь у Горгия должна идти о феноменальном сущем, и это хорошо будет видно во втором и третьем структурных аргументах, такое положение еще раз показывает, что все рассуждение имеет под собой гносеологическую подоплеку. Пока в первом аргументе эта интенция не бросается в глаза явно, и все рассуждение, на первый взгляд, выдержано вполне в парменидовском духе, но местами по тексту встречаются маркеры, которые призваны сразу же на первом этапе правильно нас сориентировать: Горгий не говорит о существовании как абсолютном предикате, как о максимально отвлеченной и спекулятивной характеристике мыслимого, он говорит о том, что содержит этот предикат: о вещах или о «делах», τὰ πράγματα (979a27). К сожалению, эту строку сложно рассматривать как прямую цитату из Горгия, – слово φησὶν, «он говорит», которое можно рассматривать как маркер прямой цитаты, аноним употребляет только в следующем предложении, но что важно, этот момент согласуется с последующими шагами аргументации и подтверждает наш исходный тезис о базовой гносеологической ориентации Горгия.

Итак, если мы отходим от максимально абстрагированного уровня рассуждения Парменида и возвращаемся к вещам, то о них мы бы сказали, ориентируясь на некоторый уровень здравого смысла, что некоторые вещи есть, некоторых нет (забегая вперед горгиевского рассуждения, например, море и морская пучина подлинно существуют, а вот Сцилла и Харибда, скорее всего, не существуют; сражение на колесницах – обычная практика, а морское сражение на колесницах – невозможно). Но Горгий утверждает, что ни того, ни другого и уж тем более обоюдного нет. На этот вывод направлена критика Анонима в следующей главе *MXG*.

3.4. Критика у Анонима «специального доказательства» Горгия, базирующегося на «копулятивной предпосылке»

Итак, автор *MXG* переходит к собственной критике «специального аргумента» Горгия, начиная ее словами: «Из сказанного вовсе не следует, что *не-что-то существует*» (οὐδαμόθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν μηδὲν εἶναι). Цель «специального доказательства», как мы помним, состояла в том, чтобы доказать, что «не существуют (или невозможны) ни сущее, ни не-сущее», но почему же критицизм направлен на несколько другой тезис, μηδὲν εἶναι? Свет на это может пролить *Adv. Math.* VII. 76 и предшествующее рассуждение о несуществовании обоюдного («и того, и другого вместе»), т. е. того, что одновременно и сущее, и не-сущее (это подкрепляет тезис о том, что «специальное доказательство» посвящено доказательству невозможности быть и не-быть).

В структуре первого аргумента в *Adv. Math.* первый шаг доказывает несуществование не-сущего, второй – несуществование сущего (в доказательстве чего используются известные аргументы элейцев), а третий шаг – обоюдного: «А что не существует и обоюдное, сущее и не-сущее – это тоже легко понять» (ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρα ἔστιν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον) (*Adv. Math.* VII. 75), а это собственно и есть «специальное доказательство» Горгия, в результате которого становится ясно, что *обоюдное* – сущее и не-сущее одновременно – невозможно. В качестве вывода по этой «специальной» части доказательства Горгий провозглашает μηδὲν εἶναι, а уже по всем трем шагам аргументов, что οὐδὲν ἔστιν.

В чем же состоит критика «специального доказательства» в *MXG*? Ее автор последовательно и старательно опровергает все шаги аргумента Горгия, показывая, что все они нерелевантны, и начинает с опровержения предпосылок.

Мы помним, что Горгий в начале доказательства допускает явный софизм, смешивая копулятивную и экзистенциальную семантику «быть», считая, что если можно *сказать*, что «не-сущее *есть* не-сущее», то оно хоть как-то есть. Автор критики первым делом обрушивается на этот шаг аргументации.

В первую очередь Аноним начинает с опровержения предпосылок и обнаруживает подмену копулятивного смысла экзистенциальным. Собственно, все опровержение строится на обсуждении возможности такой подмены и демонстрируется, что если исходным пунктом доказательства окажется эта подмена смыслов, то и любой его шаг окажется не валидным.

В каком смысле не-сущее существует, задается вопросом Аноним. И отвечает: если не-сущее существует (или не-сущее возможно), то такое существование может быть двояким. Прежде всего, о нем можно просто *сказать* так же как и о сущем, что оно есть. Это указание на использование экзистенциальной семантики «быть», когда, кроме существования, об объекте ничего не утверждается (V.1.a). Очевидно, говорит Аноним, что если об объекте

«не-сущее» утверждается, что он существует, то высказывание ложно. Что касается второй возможности, когда утверждается, что «не-сущее есть не-сущее», то здесь используется копулятивная семантика «быть», но Горгий придает ей значение существования. Что именно он делает? Когда мы произносим высказывание «Кербер *есть* трехглавая собака», мы не имеем в виду, что этим подтверждается такое положение дел, при котором собака Кербер действительно существует. Задача связочного глагола в другом: «существование» в этой фразе связывает субъект с предикатом логически, но не указывает на действительность и на истинное положение дел. Горгий смешивает эти два уровня, и получается, что коль скоро не-сущее *есть* не-сущее, то оно хоть каким-то образом есть. Аноним отвечает, что даже если же мы подразумеваем за этим некую действительность или положение дел, т. е. признаем, что не-сущее *действительно* есть, то мы в любом случае должны считаться с тем, что (V.1.b) не-сущее, хотя оно и *есть*, существует каким-то отличным от реального и истинного существования способом. Он будет не подлинным, а само существование явно отлично от существования сущего, поскольку не-сущее только *подобно* сущему в таком роде существования, а в действительности – Аноним возвращает Горгию используемый им далее аргумент противоположения – сущее и не-сущее контрадикторны. Это очень любопытный момент «на опережение» аргумента, поскольку именно на этом же самом основании Горгий опровергнет свои «копулятивные» предпосылки на первом шаге специального доказательства. Но Аноним здесь предъявляет претензии не столько Горгию, сколько вообще аргументам, построенным на смешении копулятивного и экзистенциального смысла: рассуждение, построенное таким образом, не очевидно и не необходимо, поскольку одно из двух существует истинно – «собака существует», здесь несомненный экзистенциальный смысл, поскольку на феноменальный объект высказывания можно указать, а другое – не истинно, поскольку Кербер феноменально не существует.

Далее Аноним переходит к собственно опровержению «специального» доказательства, «Почему все же не есть ни сущее ни не-сущее и почему не оба или один из двух не есть?». В первую очередь (2) он апеллирует к здравому смыслу, к очевидности: не есть не-сущее просто потому, что никто не согласится, что не-сущее есть. Но если допустить (3), что не-сущее могло бы быть чем-то, например, быть «чем-то не-сущим» (быть Кербером), то здесь как раз работает то самое опровержение тождества копулятивного и экзистенциального смысла, которым Аноним предварил все рассуждение: одно из них существует актуально, другое – каким-то неподлинным образом, а значит, и тождества этих двух существований нет, принципы их существования различаются (как в случае с Парменидом мы различали «существовать в качестве Пенелопы» и «существовать в качестве Одиссея»; но там различались виды существования (и это дало нам возможность говорить о введении предикационной семантики «быть»), а оно само признавалось принципиально

тождественным; здесь же и само существование различается, иными словами, это «есть» мы тоже должны понимать по-разному»).

Следующий шаг опровержения (4) основан на допущении тождества копулятивного и экзистенциального смыслов («как же это странно, сказать, что не-сущее есть!») и демонстрирует, что в этом случае οὐ μάλλον «работает» не так, как ожидалось: консеквент становится противоположным, что меняет и весь вывод, – раз не-сущее есть, то и сущее есть, а значит и вывод – с учетом тех же самых аргументов, которые использует Горгий – должен быть противоположным, а именно все есть существующее.

Далее идет опровержение (5) доказательства по полярности (противоположению): если мы допустили, что сущее и не-сущее противоположности и что не-сущее существует, то это не влечет не существования сущего, поскольку в любом случае лежащая в основании всего нашего доказательства подмена копулятивного смысла экзистенциальным требует признания тезиса, что «хоть что-то хоть как-то существует», а значит, и сущее должно хоть как-то существовать.

И наконец, на последнем шаге опровержения (6), доказательства по аналогии, по признанию тождества с использованием аргумента οὐ μάλλον, Аноним показывает, что у Горгия следовало, что все не более есть, чем не-есть, а значит, все не-есть, но опять-таки, если мы применяем тезис «хоть как-то есть», то и здесь οὐ μάλλον снова играет в нашу пользу: все не более не-есть, чем есть, а значит, все есть.

Важно отметить, что все это доказательство Горгия выглядит таким образом, что его с любого шага можно продолжить в духе *a contrario* и прийти к совершенно противоположным выводам, чем те, что были озвучены. Это хорошо видно во втором аргументе.

§ 4. Комментарий на второй структурный аргумент: мышление, чувства, их объекты и проблема познания

4.1. Различия в изложении второго аргумента трактата в версиях *Adv. Math.* и *MXG*

Изложение второго аргумента также значительно различается в двух сохранившихся версиях. Секст в *Adv. Math.* VII задает два плана. Сначала он дает свое общее введение в аргумент, в котором представляет его краткое описание: «далее следует показать, что если [*ouden* есть], то он непознаваем и немислим для людей» (“Ὅτι δὲ κἄν ἧ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπίνοητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον), а затем переходит к последовательному разбору каждой из двух частей.

Соответственно второй структурный аргумент, если следовать *Adv. Math.*, состоит из двух шагов: доказательство немислимости и доказательство непо-

знаваемости, причем первое доказательство достаточно сильно зависит от онтологической части, т. е. первого структурного аргумента.

А. Доказательство немыслимости.

В этом разделе доказательства речь пойдет о τὰ φρονοῦμενα, «то, что мыслится» или «мыслимое» и о том, что это собственная лексика Горгия, может свидетельствовать маркер цитаты: «φησὶν ὁ Γοργίας».

А. Ф. Лосев в своем переводе этой греческой конструкции использует выражение «предмет мысли», что представляется явным анахронизмом в отношении досократической проблематики, укорененном в материалистической картине мира. Установка на предметность мышления подразумевает не только то, что мышление согласуется с предметной природой воспринимаемых вещей, но и то, что бытие, т. е. предметный мир природы и человека уже включает в себя мышление как свойство материи. Материалистический тезис о предметности мышления подкрепляется тезисом «тождества бытия и мышления» и подразумевает, что если нечто существует, то оно обязательно имеет физическую природу. Этот тезис, как известно, не согласуется с концепцией существования в мысли: допустимо только материальное, физическое существование, а признание существования в мысли есть следствие идеалистических заблуждений. При такой установке незаконно смешиваются и обобщаются разноплановые понятия – «бытие» и «мышление» (сознание) из европейской философии XIX в. и восходящие к Пармениду «то-что-есть» (τὸ ὄν, сущее) и «мысль» (νόημα, способность что-либо постигать или результат постижения, принципиально отличные от чувственного постижения).

Начиная с Гераклита и Парменида и заканчивая софистами и Платоном, древнегреческая философия настаивает на том, что информация, полученная от органов чувств, искажена и не дает никакой подлинной картины, и только разум (его ноэтическая и дианоэтическая способности) способен установить истинное положение дел, причем зачастую оно будет иметь место даже не в мире «наличной предметности», а в некотором мире ума.

Горгий (или его пересказчики) для того, что переводится как «предметы мысли», использует термин даже не парменидовского (νόημα), а скорее собственного Гераклиту вокабуляра – τὰ φρονοῦμενα. Переводить его предложенным выше образом – это избыточная и модернизированная конструкция, и даже просто «мыслимое» или «то, что мыслится» не совсем точно отражает принципы досократического словоупотребления. Глагол φρονέω, от которого происходит τὰ φρονοῦμενα, в V в. до н. э. означал «чувствовать, ощущать, размышлять» и обязательно подразумевался контекст нахождения в здравом уме. Иными словами, τὰ φρονοῦμενα – это постижимое в самом широком смысле, как чувствами, так и здравым рассудком.

Итак, структура аргумента базируется на принципе *a contrario* и исходит из тезиса, который требуется доказать: «Если мыслимое не есть сущее, то сущее – не мыслится».

Тезис «мыслимое не есть сущее» не кажется современному читателю столь уж абсурдным и вполне мог бы удовлетворять материалистическому требованию невозможности существования в мысли, если брать его вне контекстуального рассмотрения. Для любого, знакомого с рассуждениями элеатов, он воспринимается как провокация и явно полемизирует с парменидовским заявлением, что «только то, что мыслится, существует» и «одна и та же вещь для мышления и для существования» (В 3 DK). Предмет полемики тут очевиден: для Парменида речь идет, как мы помним, о самом абстрактном предикате любого сущего – о чистом существовании, которому можно противопоставить только то, что еще никогда не мыслилось, а значит, и не было привнесено в существование; и понятно, что только помыслив нечто, чем бы оно ни было, мы тут же наградили его предикатом существования. Вопрос заключался только в том, можно ли мыслить и говорить о ничто, и для Парменида ответ был ясен: становясь предметом дискурса, бывшее «ничто» уже таковым не является, поскольку сразу же наделяется каким-либо *существенным* (имеющим отношение к существованию) предикатом. Горгия, как мы уже говорили, волнует другой вопрос. Он виртуозно продемонстрировал в первом аргументе, что предметом вполне валидной дискуссии может быть нечто такое, что по сути является «не-что-то такое», т. е. ничто, единственной характеристикой которого является не существование. И раз мы в доказательстве использовали это не-сущее, значит, нам удалось его хоть как-то помыслить и поговорить о нем. Более того, коль скоро этот предмет диспутабелен, то даже в этом отношении он «хоть как-то есть».

От элейского доказательства о немислимости не-сущего Горгий переходит к доказательству немислимости сущего, но при этом феноменального сущего, поэтому в каком-то смысле исходный тезис Парменида тем не менее выведен из-под удара, и все рассуждение таким образом остается в рамках элейского вопроса.

В *Adv. Math.*, следуя классической зеноновской схеме построения доказательств *a contrario*, Горгий доказывает не тот тезис, который принимался во введении в аргумент, а противоположный, и предлагает два доказательства, оба из которых строятся на опровержении гипотезы, что «мыслимое есть сущее». В обоих доказательствах Горгий применяет обобщение (см. аргумент «обобщение с теорией»): если нечто верно для «вообще», родового отношения, то оно верно и для любого единичного; и следующим шагом применяет сведение к абсурду. Вот здесь как раз и содержится критика Парменида: если нечто истинно для наиболее абстрактного предиката, то должно быть истинно и для частных, т. е. феноменальных, но это не верно.

I. Первое доказательство «мыслимое не-есть сущее».

1. Допущения:

а) мыслимое есть сущее;

б) обобщение: любое мыслимое любым мыслящим есть сущее.

2. Следствия из допущения:

а) сведение к абсурду через обобщение: если мыслимо любое, то можно помыслить самое абсурдное и нелепое, такое как летящий человек и колесницы, катящиеся по морю;

б) но мысль о летящем человеке не заставит человека полететь.

Вывод: мыслимое не-есть сущее, поскольку мыслимое не причиняет действительного.

II. Второе, обратное, доказательство «сущее не-есть мыслимое», строится на уже известном аргументе противоположения сущего и не-сущего.

1. Допущение:

а) мыслимое есть сущее.

2. Следствие:

а) по противоположению не мыслимое не должно существовать;

б) обобщение: во всех отношениях не-сущему (или для любого не-сущего) свойственно не мыслиться;

в) сведение к абсурду через обобщение: нелепо любому сущему немыслиться, поскольку многое из не-сущего в действительности мыслится, например, Сцилла и Химера.

Сложность в том, что Горгий опять придает равный статус разным по сути вещам: существующим в действительности и существующим в мышлении, что делает справедливыми возражения из критики Анонима: если мы признали что-то *хоть как-то существующим*, любой вывод из этого будет не валидным. Именно это и происходит на указанном шаге доказательства, что и дает Аристотелю говорить об использовании здесь софизма. Но на разном статусе мыслимых вещей строится и вторая часть аргумента: непознаваемости сущего.

В *MXG* первая часть второго аргумента строится иначе, и согласно Анониму, Горгий здесь также использует уже известный по первому аргументу прием, который, правда, не нашел применения в изложении Секста: если в первом аргументе Горгий последовательно использовал доказательства по полярности (аргумент τὸ ἀντικείμενον, противоположения) и по аналогии (аргумент тождества), то во втором аргументе Секст демонстрирует вариант доказательства немислимости сущего через противоположение, а Аноним – через тождество. Не исключено, что исходное доказательство Горгия было более подробным и содержало в себе оба варианта, а его пересказчики решили остановиться каждый на наиболее интересном ему или показавшемся более сильным варианте. Вариант доказательства немислимости через тождество из *MXG* мы уже рассматривали, когда разбирали полную формализованную структуру всего аргумента у Анонима (VIII.1), и возвращаться здесь к ней не будем.

Второй шаг второго аргумента – сущее непостижимо, поскольку различаются и не согласуются между собой способы его постижения – в обеих версиях излагается сходным образом за одним исключением.

Как и на первом шаге, делается исходное допущение, которое затем доказывается «от противного»: любое постижимое сущее – будь то видимое, слышимое или мыслимое – в любом случае познаваемо. Горгий переходит к опровержению этого пункта, анализируя способы постижения, и в *MXG* приводятся четыре аргумента, и опять построение доказательства использует условную схему «обобщения с примерами»:

- а) любое познаваемое таково, каким способом оно познается;
- б) видимое таково, каким мы его видим, а не слышим;
- в) мыслимое – только мыслимое и его нельзя перевести в видимое или слышимое;
- г) постижения различаются, способа соотнести их нет, и значит, установить, который из них истинный, а который ложный – нельзя.

Вывод: нет средств отделить ложь от истины, значит, нет средств сделать сущее познаваемым.

Здесь содержится важный момент, на который следует обратить внимание. На первом шаге аргумента, используя доказательство от тождества, Горгий показывает, что если всякое постигаемое было бы тождественно, то оно имело бы одно и то же значение по шкале «истина–ложь», и тогда ложь и истина были бы неразличимы. Важно подчеркнуть, что тогда в *MXG* первый и второй шаг аргумента находятся в «матрешечной» зависимости: только после того, как Горгий показал, что будь постигаемое тождественно, мы бы не различали ложь от истины, он переходит к следующему шагу и показывает, что коль скоро мы их различаем и постигаемое нетождественно, то только тогда мы приходим к выводу, что сущее непознаваемо.

В *Adv. Math.* рассуждение сходное, но такой зависимости от первого шага нет, и без сравнения с *MXG* рассуждение Секста на первый взгляд очень напоминает его собственный комментарий на первый шаг аргумента, поскольку речь идет об отсутствии критерия познания. Но в целом структура рассуждения практически полностью совпадает с *MXG*:

- а) (аналогии с *MXG* не имеется);
- б) видимое воспринимается зрением, слышимое – слухом, мы не отбрасываем ни один из способов восприятия, хотя его нельзя проверить через другой, и не выделяем ни один как главенствующий;
- в) мыслимое имеет равный познавательный статус с чувственным, несмотря на то, что и не слышится, и не видится;
- г) каждый из способов постижения дается в соответствии со своим собственным критерием.

В последнем пункте (г) Секст не говорит об истине или лжи, но затрагивая тему критерия истины, однозначно подразумевает это различие и невозможность установить истину, которая была бы общей для всех способов.

Дальше Секст снова возвращается к обсуждению первого шага аргумента, а именно ко второму обратному доказательству «сущее не-есть мыслимое», и через сведение к абсурду вновь демонстрирует: раз отсутствует критерий истины, то можно помыслить и не-сущее, что в этом втором обратном доказательстве уже демонстрировалось, но здесь подкрепляется еще и критерием истины. Но если кто-то мыслит любое мыслимое, даже не-сущее, например, колесницы в море, то – сведение к абсурду – нелепо ему верить, поскольку никто другой этого не слышит и не видит. И делается общий вывод: «сущее не мыслится и не постигается».

Апелляция к другой личности здесь, судя по всему не случайна, потому что другой здесь играет роль своего рода критерия истины, того, кто способен подтвердить истинность восприятий. Но на следующем шаге Горгий демонстрирует, что и этот шаг сомнителен, поскольку каждый заперт в мире своих собственных мыслей и восприятий, и передать их кому бы то ни было невозможно. В этом заключается суть третьего структурного аргумента.

4.2. Второй аргумент Горгия как интертекстуальный аргумент

Часто говорится о том, что второй аргумент Горгия – это открытая критика элеатов и особенно Парменида. Разумеется, все зависит от интерпретации, но те трактовки, в рамках которых работаем мы, исключают резкое неприятие Горгием элейских рассуждений и «риторические шутки» против элеатов. В каком-то смысле формализация является действенным аргументом, чтобы продемонстрировать сходства и различия внутри аргументационных шагов Парменида, Зенона, Мелисса, и наконец, Горгия, и исключить при этом элемент «шутки», пародии на элеатов с его стороны.

Э. Скъяппа и С. Хоффман предприняли такую попытку формализации и символизации второго аргумента, и они убеждены, что если рассматривать это рассуждение Горгия в отрыве от суждений элеатов и в принципе не брать в расчет элейскую полемику, то весь аргумент Горгия оказывается неубедительным и формально недействительным³². Если же рассматривать его в качестве «интертекстуального аргумента», т. е. такого, который не является самостоятельным, но повторяет и наследует определенные ходы парменидовских аргументов, картина будет совершенно другой. Риторическую и философскую силу этот аргумент, по мнению авторов, получает только тогда, когда прочитывается близко к тексту Парменида и в том же контексте³³.

³² *Schiappa E., Hoffman S.* Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, "Adv Math" 7.77–80 // *Philosophy & Rhetoric*. 1994. Vol. 27. No. 2. P. 156–161.

³³ *Ibid.* P. 156.

Как и у Парменида, второй аргумент Горгия, как мы видели, представляет собой *reductio*-аргумент.

«[77] То же, что ничто не познаваемо и не есть предмет и размышления, даже если оно и существует, нужно показать сейчас же. Действительно, если предметы мысли, говорит Горгий, не есть сущее, то сущее не мыслится. И основательно. Именно, подобно тому, как свойственно быть мыслимым и белому, если свойственно предметам мысли быть белыми, так же по необходимости свойственно и сущему не быть мыслимым, если свойственно предметам мысли не быть сущими. [78] Вот почему суждение «Если предметы мысли не есть сущие, то сущее не мыслится» здраво и последовательно. Предметы же мысли (это нужно предположить) во всяком случае не есть сущее, как мы установим. Значит, сущее не мыслится. [79] Ясно то, что предметы мысли не есть сущее. В самом деле, если предметы есть сущее, то все предметы мысли существуют, притом даже в разных видах, как бы кто их ни мыслил. Если же они существуют, это нелепо, потому что если кто-нибудь помыслит, что человек летит и колесницы состязаются на море, то это еще не значит, что человек в действительности летит и колесницы состязаются на море. Поэтому предметы мысли не есть сущее. К тому же во если [80] предметы мысли есть сущее, то 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 свойственно не быть мыслимым. А это нелепо: Сцилла, Химера и многое из не-сущего мыслится. Значит, [81] сущее не мыслится» (*Adv. Math. VII*).

Попробуем проследить формализацию этого аргумента вслед за Скьяппой и Хоффман. Мыслящего примем за a , объект его мышления за o . Предположим, говорит Горгий, что мыслимое есть существующее.

(1) $(\forall x)$ (если кто-либо может мыслить об x , то x существует).

Тогда случай с нашим мыслящим можно записать следующим образом:

(2) Если a может мыслить об o , то o существует.

В результате, о чем бы не подумал мыслящий, оно должно существовать. Но очевидно, что это не так, продолжает Горгий, поскольку мы часто думаем о несуществующих вещах, таких как, например, колесницы, катящиеся по морю, или Сцилла с Химерой. Предположим, наш мыслящий, a , как-то мыслит эти колесницы, k :

(3) a мыслит о k .

Тогда, по (2) и (3) мы можем заключить, что:

(4) k существует.

Но мы прекрасно знаем, что на самом деле нет таких колесниц:

(5) k не существует.

Таким образом, (4) и (5) ведут к противоречию, и это требует отбросить исходное допущение (1).

На первый взгляд, (1) выглядит «соломенным» допущением и без соответствующего контекста производит ощущение вставленного Горгием в рассуждение исключительно для демонстрации своих виртуозных риторических возможностей, поскольку он нигде не обосновывает (1), и, получается, просто берет это допущение из воздуха. Но так ли это? Если принять во внимание, что Горгий продолжает обсуждение какого-то хорошо известного тезиса, то можно сразу вспомнить Парменида с его требованием «одна и та же вещь для мышления и для существования» (В 3 DK).

В частности, Дж. Барнз³⁴ записывает это требование следующим образом:
(П1) $(\forall x) (x \text{ может мыслиться, если и только если } x \text{ может существовать})$.

Из Парменидовских утверждений о том, что «не-существующее не существует» (В 6 DK) или «ничто не есть для существования», Барнз выводит:

(П2) $(\forall x) (\text{если } x \text{ не существует, } x \text{ не может существовать})$.

Далее, Парменид также требует, что «сущее для мышления и для речи должно существовать», из чего Барнз выводит:

(П3) если a упоминает o или a может мыслить об o , тогда o существует.

Такое утверждение, соединенное с утверждением Парменида о том, что «та же самая вещь для мышления и для существования (для этого конкретного случая), который мыслится» влечет тождественные отношения между «вещью, о которой мысль» и «вещью, которая существует». Таким образом, ниже мы покажем, что (1) и (2) легко выводятся из рассуждений Парменида. Соответственно, *prima facie* правдоподобие (1) может быть оспорено, только если отказаться от важных шагов парменидовского аргумента. Горгиевский аргумент имеет основания только в том случае, если его слушатель способен распознать отсылку к Пармениду в (1) и расценить аргумент именно как интертекстуальный, т. е. берущий начало в аргументации Парменида. И очевидно, что сам Горгий, выстраивавший аргумент, держал в уме всю линейку рассуждений элеатов, в противном случае, если об этом забыть, весь его трактат и не может восприниматься иначе как «Похвала абсурду».

Собственно аргумент Горгия теперь можно формализовать с использованием символической записи следующим образом, учитывая, что «Тху» означает « x мыслит об y », а «Еу» – « y существует»:

[1]	$(\forall x) (\forall y) (\diamond Txy \leftrightarrow \diamond Ey)$	A	(P1)
[2]	$(\forall y) (\sim Ey \rightarrow \sim \diamond Ey)$	A	(P2)
[3]	$(\forall y) (\diamond Ey \rightarrow Ey)$	2, T	
[4]	$(\forall x) (\forall y) (\diamond Txy \rightarrow \diamond Ey)$	1, \leftrightarrow I	(1, P3)
[5]	Tac	A	(3)
[6]	$\diamond Tac$	5, 0 I	
[7]	$(\forall y) (\diamond Tay \rightarrow \diamond Ey)$	4 UE	

³⁴ Barnes J. The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers / Ed. by T. Honderich. London, New York: Routledge, 1982. 728 p. (First published in two volumes in 1979).

[8]	$\diamond Tac \rightarrow \diamond Ec$	7 UE	(2)
[9]	$\diamond Ec \rightarrow Ec$	3UE	
[10]	$\diamond Tac \rightarrow Ec$	8, 9 HS	
[11]	$\sim Ec$	A	(5)
[12]	Ec	6, 10 MPP	(4)
[13]	$Ec \ \& \ \sim Ec$	11, 12 & I	
[14]	$\sim (\forall x) (\forall y) (\diamond Txy \rightarrow \diamond Ey)$	4, 13 RAA ³⁵	

Попытка формализовать рассуждение Горгия именно как интертекстуальный аргумент дает существенные возможности для понимания содержательной стороны развития и внутренней критики элейского вопроса и открывает горизонты для сравнительной формализации рассуждений элейцев.

§ 5. Комментарий на третий структурный аргумент: Горгий о функции языка. Семантика vs. синтаксис

На страницах этого пособия мы уже знакомимся с различными интерпретациями софистической эпистемологии – от эпистемического фундаментализма и антифундаментализма до герменевтики. Тем не менее наиболее популярной до сих пор остается интерпретация «релятивистской эпистемологии», свойственной, по мнению многих исследователей, и Протагору, и Горгию. Ее суть выразил Г. Калоджеро в «Исследовании элеатов»: «логос [не имеет] теоретической функции отражения реальности или отражения нашего познания реальности; он обладает некоторой практической и риторической функцией, чтобы поставить разум в [некоторое] аффективное состояние через убеждение»³⁶. В соответствии с этой позицией, Горгию удастся продемонстрировать двоякую сущность *логоса*: его позитивная и декларативная сторона отражена в речи «Похвала Елене», которая по сути оказывается панегириком *логосу*, другая сторона которого – негативная и эленктическая – представлена в третьем аргументе *ОНС*³⁷.

Стремясь развить замечание Калоджеро, А. Мурелатос предлагает свое видение третьего аргумента Горгия. Он полагает, что тот в третьем аргументе выступает с критикой двух привлекательных концепций природы лингвистического значения: 1) значения как референции и 2) значения как ментального образа или идеи³⁸. Эта критика представлена в виде серии загадок, и они, как подчеркивает Мурелатос, ни в коем случае не софистичны, во всяком случае, в пейоративном смысле этого слова, как и весь третий аргумент. В свою

³⁵ Schiappa E., Hoffman S. Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, "Adv Math" 7.77–80 // Philosophy & Rhetoric. 1994. Vol. 27. No. 2. P. 159.

³⁶ Calogero G. Studi sull'eleatismo. P. 262.

³⁷ Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language // Philosophical Topics. 1987. Vol. XV. No. 2. P. 136.

³⁸ Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language. P. 135–170.

очередь, панегирик *логосу* в «Похвале Елене» представляет собой третью альтернативу, – 3) бихевиористскую концепцию значения. Все эти три альтернативы – референциальная, идеационная и бихевиористская – как они представлены у Горгия, формируют взаимосвязанную триаду и до сих пор являются соперничающими в попытках лингвистов и философов предложить ответ на вопрос о природе значения. Ниже мы подробно остановимся на их рассмотрении, следуя видению содержания третьего аргумента А. Мурелатосом и последовательно опираясь на его работу³⁹.

5.1. Аргумент от категорий

Как считает Мурелатос, первый шаг в третьем аргументе *ОНС* начинается неудачно в обеих версиях его пересказа⁴⁰. В *MXG* 980a19–21 рассматривается ситуация, в которой говорящий увидел и уже знает о некоторой вещи, которую слушающий еще не видел. И ставится вопрос: как же в таких обстоятельствах говорящий может сделать объект своего знания, приобретенного посредством видения, очевидным для слушателя? Аналогичный пассаж имеется и в изложении Секста Эмпирка: феноменальное видимо, слышимо и в целом воспринимается, но как можно видимое передать посредством слышимого и наоборот? (*Adv. Math.* VII. 83)

В любой из этих двух версий обсуждаемый аргумент довольно слаб. Ведь можно допустить, что *логос*, будучи слышимым, вполне корректно может служить для передачи представлений в области слышимого. Соответственно, имеется возможность успешной коммуникации как минимум через звукоподражание. Более того, секстовское «наоборот» подсказывает, что если снабдить речь каким-либо идеографическим приложением, то по совокупности это может быть одним из способов решить горгиевскую проблему коммуникации.

В результате справедливо предположить, что мысль Горгия более глубока, а эленхус более радикален. Синтаксические особенности двух версий пересказа предлагают ключ к решению загадки: доктрина различия областей или способностей восприятия направлена не на объяснение коммуникативной неадекватности *логоса*, а представляет собой некоторую аналогию. Оба автора повторяют «одно..., и точно также... другое» (ср. *MXG* 980b1: «Ибо как зрение не распознает звуки, также слух не распознает цвета, но только звуки; и тот, кто говорит, говорит [слова], но не цвета или вещи»; *Adv. Math.* VII. 84: «как видимое не может стать слышимым, и наоборот, так и наше слово не

³⁹ *Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language.* P. 135–170. Мы разберем те случаи, которые имеют отношение только к третьему аргументу *MXG*, с остальными вариантами интерпретации, в частности с трактовкой «Елены» в бихевиористской концепции значения, читатель может познакомиться сам.

⁴⁰ *Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language.* P. 136.

может возникнуть, если сущее предлежит извне»). Иными словами, Горгий спорит о *категориальном различении* способностей и объектов восприятия.

В *MXG* этот момент отражен следующим образом: говорящий произносит слова, но он не может произносить сами вещи. Как видение не может слышать звуки, а слышание – видеть цвета, так и *логос* представляет собой нечто отличное от вещей. Это и можно назвать категориальным аргументом.

Многие отмечают, что этот аргумент Горгия отсылает к теории пор Эмпедокла, с которой Горгий как его ученик, не исключено, что был согласен. В этом замечании есть определенные резоны, т. к., если верить Стобею, эту теорию разделяли многие досократики: «Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур, Гераклид полагают, что отдельные ощущения обусловлены соразмерностью пор [с воспринимаемыми объектами], причем к каждому органу чувств подходит [собств. «подогнан, прилажен»] соответствующий род чувственно воспринимаемых объектов» (28 A 47 DK).

Наиболее подробно теория пор Эмпедокла изложена у Теофраста «Об ощущениях», причем некоторые ее элементы хорошо согласуются с теорией познания Парменида⁴¹:

«(1) В своем большинстве и в целом теории ощущения сводятся к двум: одни объясняют [ощущение] принципом подобия, другие – принципом противоположности [органа и объекта ощущения]. Парменид, Эмпедокл и Платон – принципом подобия, последователи Анаксагора и Гераклита – принципом противоположности ...

(2) ... О каждом ощущении в отдельности прочие почти умалчивают, Эмпедокл же пытается и их возвести к подобию. Относительно ощущения наиболее распространенных общих воззрений два: одни объясняют его подобием [органа и объекта], другие – противоположностью. Парменид, Эмпедокл и Платон – подобием, а... Анаксагор и Гераклит с их последователями – противоположностью... (3) Парменид вообще ничего не определил, а лишь [указал], что при наличии двух элементов познание (*γνώσις*) зависит от преобладания [одного из них]. В зависимости от того, окажется ли в избытке горячее или холодное, мысль (*δίαισις*) становится иной, причем лучше и чище та, что от горячего. Правда, и ей нужна определенная пропорция (*συνμετρία*): «Смотря по тому, в каком состоянии всякий раз... – говорит он, – мысль» [28 B 16 DK]. Ощущение и мышление (*τὸ φρονεῖν*) он отождествляет, поэтому и память и забвение проистекают от этих [элементов] и обусловлены [пропорцией их] смеси. А когда они смешаны в равной пропорции, будет ли сознание или нет и что это будет за состояние, – больше он никаких разъяснений не дал. А то, что он и противоположному [элементу, т. е. холодному, – земле] как таковому приписывает ощущение, это явствует из тех его слов, где он говорит, что свет, тепло и голос мертвый не ощущает из-за отсутствия огня, а холод, молчание и [другие] противоположности

⁴¹ Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.

ощущает. Мало того, вообще все существующее обладает-де некоторым сознанием! С помощью такого голословного утверждения он, по-видимому, хочет одним махом отрубить те трудности, которые вытекают из его воззрения (28 А 46 DK).

(7) Эмпедокл обо всех ощущениях полагает одинаково: а именно он утверждает, что ощущение происходит благодаря подогнанности [~прилаженности] [объектов ощущения] к порам каждого [органа чувств]. Потому-то одни [из органов чувств] и не могут различить объекты других, так как у одних поры слишком широки, у других слишком узки по сравнению с воспринимаемым объектом, так что одни объекты проникают [в поры] с легкостью, не задевая их, а другие вовсе не могут войти.

Пытается он объяснить и зрение – что оно собой представляет? – и утверждает, что внутренняя часть [глаза] состоит из огня, а то, что его окружает, – из земли в воздуха, через которые он благодаря тонкости [своих частиц] проходит насквозь, как свет в фонарях. Поры огня и воды расположены поочередно, из них порами огня распознается белое, а порами воды – черное, так как к одному подходит [~подогнано] одно, к другому – другое. Двигутся же цвета к глазу вследствие истечения.

(8) Все глаза состоят из противоположных [элементов], но не все одинаково [устроены]: у одних огонь – в середине, у других – во внешней области. Вот почему у одних животных зрение острее днем, у других – ночью: те, что имеют меньше огня, – днем, так как внутренний свет у них компенсируется внешним, а те, что наоборот, – ночью, так как и у них восполняется недостающее. Заметим, что и то и другое [обострение зрения] происходит в противоположной среде, ибо [в подобной среде] притупляется зрение и у тех, у кого избыток огня: увеличившись еще больше днем, огонь затыкает и запирает поры воды. А у кого избыток воды, с теми то же самое происходит ночью, так как огонь запирается водой. И так до тех пор, пока в одном случае не выделится под действием внешнего света [забившая поры] вода, а в другом под действием [влажного] воздуха не выделится [забивший поры] огонь. Исцелением и от того, и от другого служит [его] противоположность. Лучший глаз, с наилучшей пропорцией смеси, тот, который состоит из обеих [противоположностей] в равных количествах. Вот, пожалуй, и все, что он говорит о зрении.

(9) Слуховое восприятие вызывается звуками извне: всякий раз как приведенное в движение голосом звучит * * * внутри. Ухо, которое он называет «мясным суком», как бы колокольчик, звучащий в унисон. Приведенное в движение, оно гонит воздух в грудь и производит звук. Обоняние опосредовано вдыханием, поэтому самым тонким обонянием обладают те, у кого дыхательное движение наиболее интенсивно. Самый сильный запах источают [= испускают в виде истечений] тонкие и легкие тела.

Относительно вкуса и осязания в отдельности он не определяет ни как, ни почему они происходят, за исключением общего принципа, по которому ощущение опосредовано «подогнанностью» [объектов ощущения] к порам. Удовольствие опосредовано [восприятием подобного

элемента] подобным, как по частям, так и в смеси, страдание – противоположным.

(10) Точно так же он полагает о соображении и непонимании: соображают подобными [элементами], не понимают неподобными, так что соображение оказывается либо тождественным ощущению, либо похожим на него. В самом деле, перечислив, что каждый [элемент] мы познаем им же самим, он под конец добавил, что (*следует фр. В 107 DK*: Ибо из них [= элементов] – ладно пригнанных – сколочены все [существа], И посредством них [собств. «ими»] мыслят, испытывают радость и печаль). Поэтому соображение [~сознание] находится преимущественно в крови, так как именно в ней элементы частей [?] могут быть смешаны наилучшим образом.

(11) Таким образом, у кого [частицы элементов в крови] смешаны в равных или приблизительно равных количествах и не разделены большими промежутками, равно как не слишком малы и не слишком велики по размеру, те самые умные и обладают тончайшими ощущениями. Соответственно и те, кто к ним всего ближе. А у кого [элементы в крови смешаны] противоположным образом, те самые глупые.

И у кого элементы разрежены и редко расставлены, те тупые и выносливые, а у кого часто и раздроблены на мелкие частицы, те вспыльчивы и порывисты; они за многое берутся, но мало что доводят до конца по причине стремительности движения крови. У кого золотая середина в смешении [элементов наблюдается] в одном каком-нибудь органе, те искусны именно им, поэтому одни – хорошие ораторы, другие – ремесленники, так как у одних [правильное] смешение имеется в руках, у других – в языке; то же и с другими способностями.

(12) Так Эмпедокл объясняет ощущение и сознание. Его утверждения сопряжены со следующими трудностями. Прежде всего, чем будет отличаться одушевленное от неодушевленного в том, что касается ощущения: ведь [предметы ощущения] «подходят» и к порам неодушевленных вещей. В самом деле, он всякую смесь объясняет соразмерностью (*συμμετρία*) пор: вот почему, по его мнению, оливковое масло не смешивается с водой, а другие жидкости и все вещества, особые смешения которых он перечисляет, [смешиваются]. Откуда следует, что все [тела] обладают ощущением и что смесь, ощущение и рост одно и то же, поскольку он все объясняет соразмерностью пор, если только он не укажет в порядке уточнения какое-нибудь различие.

(13) Далее, в самих же одушевленных существах, заключенный внутри животных огонь должен ощущать ничуть не больше [= с ничуть небольшим основанием], нежели внешний огонь, коль скоро они подходят друг к другу: ведь имеется и соразмерность, и подобие. Кроме того, [внутренний огонь] должен обладать каким-то отличием [от внешнего], коль скоро сам он не может заполнять поры, но лишь привходящий извне. Следовательно, если бы он был везде и во всех отношениях одинаков, ощущения бы не было, другая трудность: заполнены ли поры или пусты? Если они пусты, то получается, что Эмпедокл противоречит самому себе, ибо он утверждает, что пустоты вообще не существует. Если

этом имеем дело: «Слово же не есть ни субстрат, ни сущее. Мы объявляем своим ближним не сущее, но слово» (*Adv. Math.* VII. 84 ff). И далее идет аналогия, которая буквально не представлена в *MXG*: «Как видимое не может становиться слышимым и наоборот, точно также, поскольку реальность лежит за пределами нас, она не может становиться нашим собственным *логосом*» (*Ibid.*). Можно, конечно, добавить, что наш собственный *логос* не может становиться актуальной реальностью, когда передается другому человеку, но что здесь примечательно, – Секст указывает и на обратное положение: нет никакого способа для вещи трансформироваться в *логос*. Если Секст воспроизводит оригинальный аргумент трактата, тогда Горгий не только признавал неспособность *логоса* передать реальность другому, но он также доказывал, что даже отдельно взятый индивид в монологичном *логосе* не в состоянии представить внешнюю ему самому реальность. Если категориальный аргумент рассматривать серьезно, он может быть приложен не только к тем случаям, когда коммуникация происходит между различными индивидами, но и в том, когда это воображается реальность, которая непосредственно не дана какому-то одному индивиду и которую вербализовать, проговорить самому себе этот индивид тоже не может. К этому моменту мы еще вернемся ниже, когда будем обсуждать *MXG* 980b 14–17.

Последующие шесть строк *MXG* 980b 3–8 проблематично интерпретировать в силу значительных лакунов в тексте.

«§²² Если нечто не мыслится [кем-то], как он добьется этого от другого словом, знаком или любой другой мыслимой вещью (т. е. отличной от самой вещи), *если это не* (т. е. за исключением) видимый цвет, или если это не звук? Действительно, [тот, кто говорит] не говорит звук или цвет, но слово; и поэтому невозможно помыслить цвет, но только увидеть его, как и звук только услышать».

Скорее всего, это не прямая цитата, а пересказ горгиевской мысли, но аргумент из нее реконструируется довольно легко, и это по-прежнему категориальный аргумент. Тема постижения переносится здесь на затруднения в познании, которые возникают у слушающего. Если говорящий *A* вступает в коммуникацию со слушателем *B* о некоторой сущности *X*, которая принадлежит реальности, экстра-ментальному миру, который неизвестен или не воспринимается *B*, в конечном итоге должен наступить этап, на котором *B* формирует наконец понятие *X*. Но это никак не помогает его задаче, поскольку сформированное им понятие по-прежнему нечто отличное от самой вещи *X*. И в итоге мы получаем второй категориальный «провал», уже не между вещью и словом, а между вещью и мыслью⁴³.

Есть еще один трудный момент в этом пассаже. Может показаться, что добавление оговорки «если это не (или за исключением)» допускает ослабле-

⁴³ *Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language. P. 139.*

ние тезиса о невозможности коммуникации за счет некоторых исключений, т. е. «за исключением» появляется тексте для того, чтобы сказать следующее: если оба – и видящий, и слушающий – видели (или слышали) ту вещь, о которой сообщают слова говорящего, то в конце концов коммуникация вполне может состояться. Теперь, считая, что большая часть использования языка эмпирически обоснована, может показаться, что эта оговорка заставит пойти на серьезные уступки.

Более того, она может свидетельствовать против горгиевского антиреализма. Такие философы, как Локк, Беркли, Юм или позитивисты XIX–XX вв., признавали эмпирическую теорию значения и полагали, что слова сообщают значения только когда соотносятся с вещами, соответственно также знакомыми собеседникам по опыту. Трудно всерьез рассматривать возможность того, что Горгий разделял эмпирическую теорию значения. Она в качестве сильнейшего требования допускает успех языка в контакте с реальностью: язык используется правильно, если слова и вещи находятся в точном взаимном соотношении, когда реальность отражается в языке.

Но если разобраться, то те уступки, которые могла бы повлечь оговорка «за исключением», не состоятельны и должны быть отозваны, если рассматривать этот пассаж в контексте последующего развития аргумента, где говорится, что ни говорящий, ни мыслящий не в состоянии помыслить то же самое. Кроме того, она не указывает на такое состояние дел, при котором, если оно добавлено к процессу передачи «слов или знаков» от говорящего к слушающему, допускает при этом коммуникацию. Скорее она является напоминанием о том единственном случае, который, по Горгию, допускает ментальное схватывание вещей: случай личного опыта. Действительно, вся риторика этого пассажа демонстрирует яркий контраст между *полученным постижением* (через язык, например) и *личным опытом*. Корректное синтаксическое отношение между основным вопросом и указанной оговоркой дает эффект, который можно выразить следующим образом.

Как человек может понимать или сознать нечто ментально? Только после того, как увидит это нечто, если объект схватывания обладает цветом, или услышит нечто, если оно обладает или выражено звуком. Но как сможет человек постичь что-то посредством языка? Никак, поскольку нечто видимое видится, но не слышится, нечто слышимое слышится, но не видится, а произносимое и постижимое кем-то не есть само нечто, о котором это произносится, поскольку является чем-то внешним к нему, но не тем же самым. Возможность постичь что-то, уже имея некоторый ментальный образ в уме, тоже не состоятельна, поскольку слышимое оставляет по себе слуховой образ, видимое – зрительный, а как составить ментальный образ? На первый взгляд, это могла бы сделать речь, коль скоро она – это отражение мыслей, но произошло бы это только в том случае, если бы последовательность звуков несла в себе определенное значение, но сами по себе звуки языка – это чистый

синтаксис, а значение привносится говорящим или слышащим, только если он уже знаком с объектом и знает, как он обозначается вербально.

Этот категориальный аргумент в каком-то смысле предвосхищает знаменитый платоновский парадокс Менона, связанный с проблематикой «уже знаем»: если мы уже знаем вещь, то искать ее не будем, если мы не знаем вещь – как узнать, что же именно искать. Но если Платон распространяет этот парадокс на любое знание вообще, то у Горгия в третьем аргументе эта проблематика связана через постижение посредством языка: слова излишни, если ментальное постижение вещи уже произошло, и слова абсолютно неэффективны, если такого схватывания нет⁴⁴.

5.2. Проблема тождества в восприятии в *MXG*: восприятие двумя субъектами

MXG предлагает два основных аргумента в поддержку тезиса о невозможности коммуникации: «вещи не *слова*; никто не может осознать ту же вещь, что и кто-то другой» (980b 18–19). Первый из этих аргументов, разумеется, категориальный. Второй включает несколько разделов и исходит из допущения: коммуникация возможна, только если две различных личности могут осознать одну и ту же вещь. Сам аргумент состоит из трех разделов:

«^{§ 23} Если же предположить, что возможно узнать [вещь], и даже сказать о том, что ему удалось узнать, то мыслит (ἐννοήσει) ли при этом слушающий то же самое (τὸ αὐτὸ)? Ибо одно и то же не может одновременно присутствовать во многих (πλείοσι) и отдельных (χωρῖς) [лицах]; ибо в этом случае одно стало бы двумя (980b8–11).

^{§ 24} Но даже если, говорит он, [одно и то же] может [присутствовать] одновременно в нескольких [людях], ничто не препятствует (οὐδὲν κωλύει) тому, чтобы оно не показалось (φαίνεται) им подобным (ὁμοίως), если сами они не полностью подобны друг другу и не находятся в одном и том же месте (ἐν τῷ αὐτῷ); а будь они именно такими, они уже не были бы двумя (980b11–14).

^{§ 25} Но кажется, что даже одни и те же объекты человек воспринимает (φαίνεται ὁμοια αἰσθανόμενος) [15] в одно и то же время несходным образом, но различное слыша и видя, и различая их теперь и прежде. Поэтому едва ли один [человек] воспринимает все так же, как другой (980b14–17)».

Что касается структуры этого раздела аргумента, Горгий использует здесь тезис о невозможности коммуникации как предпосылку; кроме того, этот тезис возобновляется в конце каждого из трех шагов доказательства. Таким образом, вид всего аргумента – «даже если *p*, тогда не-*p*» (где *p* – предложение, что знание может быть передано другому).

⁴⁴ Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language. P. 141.

Понятие тождества Горгий или автор *MXG* выражают через *homoion* и *tauto*. Оба эти термина выражают разные виды тождества: как количественное тождество, так и качественное тождество. Также возможны два различных прочтения этого аргумента Горгия.

Первое может быть названо «реалистским» прочтением: если существует «вещь», *pragma*, внешняя по отношению к двум субъектам восприятия, то вопрос, поднимаемый в первом доказательстве, таков: как может эта одна, количественно тождественная вещь, тем не менее быть «в» сущностях, которые различны и их «более, чем одна» (πλείοσι)? Эта версия метафизической загадки должна быть родственна софистической загадке «единого-во-многом», более известной как «Парусина» по платоновскому диалогу «Парменид» (131b ff.).

«– Ты еще молод, Сократ, – сказал Парменид, – и философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей. Но как бы то ни было, скажи вот что: судя по твоим словам, ты полагаешь, что существуют определенные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи; например, приобщающиеся к подобию становятся подобными, к великости – большими, к красоте – красивыми, к справедливости – справедливыми?»

– Именно так, – ответил Сократ.

– Но каждая приобщающаяся [к идее] вещь приобщается к целой идее или к ее части? Или возможен какой-либо иной вид приобщения, помимо этих?

– Как так? – сказал Сократ.

– По-твоему, вся идея целиком – хоть она и едина – находится в каждой из многих вещей или дело обстоит как-то иначе?

– А что же препятствует ей, Парменид, там находиться? – сказал Сократ.

– Ведь оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя.

– Ничуть, – ответил Сократ, – ведь вот, например, один и тот же день бывает одновременно во многих местах и при этом нисколько не отделяется от самого себя, так и каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем.

– Славно, Сократ, – сказал Парменид, – помещаешь ты единое и тождественное одновременно во многих местах, все равно как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое все целиком находится над многими. Или смысл с твоих слов не таков?

– Пожалуй, таков, – сказал Сократ.

– Так вся ли парусина будет над каждым или над одним – одна, над другим – другая ее часть?

- Только часть.
- Следовательно, сами идеи, Сократ, делимы, – сказал Парменид, – и причастное им будет причастно их части и в каждой вещи будет находиться уже не вся идея, а часть ее.
- По-видимому, так.
- Что же, Сократ, решишься ты утверждать, что единая идея действительно делится у нас на части и при этом все же остается единой?
- никоим образом, – ответил Сократ.
- Смотри-ка, – сказал Парменид, – не получится ли нелепость, если ты разделишь на части самое великое и каждая из многих больших вещей будет большей благодаря части великости, меньшей, чем сама великость?
- Конечно, получится нелепость, – ответил Сократ.
- Далее, если каждая вещь примет малую часть равенства, сделает ли ее эта часть, меньшая самого равного, равным чему-нибудь?
- Это невозможно.
- Но, положим, кто-нибудь из нас будет иметь часть малого: малое будет больше этой своей части; таким образом, само малое будет больше, а то, к чему оно прибавится отнятая от малого часть, станет меньше, а не больше прежнего.
- Но этого никак не может быть, – сказал Сократ.
- Так каким же образом, Сократ, – сказал Парменид, – будут у тебя приобщаться к идеям вещи, коль скоро они не могут приобщаться ни к частям [идей], ни к целым [идеям]?»

Во втором доказательстве мы встречаемся с эпистемологической загадкой: даже если мы могли бы допустить, что те же самые, внешние по отношению к нам, вещи смогли бы каким-то образом быть «в» двух познающих субъектах, из этого не следует необходимо, что каждая вещь должна быть тождественной для каждого из познающих, поскольку эти два субъекта принципиально различны и находятся в разных местах.

В реалистской интерпретации имеются серьезные недостатки. В контексте метафизической загадки отсылка к *двум субъектам* выглядит необоснованной. Загадка возникает даже в том случае, когда один единственный субъект пытается осознать внешнюю вещь: как может она находиться вне себя, в познающем субъекте? Мы можем сказать, конечно, что Горгий рассуждает *a fortiori*: имеется проблема существования вещи в уме говорящего и (*a fortiori*) в уме слушающего. Но ясно, что Горгий говорит только о двух вещах, а не о трех; т. е. речь идет не об отсылке к самой вещи и вопросу ее существования либо в одном, либо во втором субъекте, а именно о двух различных субъектах.

Если проблема заключается в одной из существующих единичных сущностей (вещей) в восприятии двух познающих субъектов, то в таком случае субъективистская или феноменологическая интерпретация прочтения оказывается более приемлемой. «Одно» и «то же», которые не могут стать «двумя»

и «различными», не является внешней третьей вещью; это просто результат восприятия или мыслительный опыт. Мы могли бы перевести *MXG* 980b9 следующим образом: «как может быть у слушающего то же самое восприятие?». В такой формулировке наша загадка приобретает большую четкость. Мы уже не имеем дела со специальным случаем «парусины», а выходим на более фундаментальную проблему философии сознания, а именно: как могут два ума иметь одно и тоже восприятие? Это конечно, не выражение скептицизма в отношении знания других умов, а это скорее более рудиментарный вариант вопроса о праве (владении) на восприятие: мои восприятия являются моими; ваши – вашими; как тогда вы и я можем иметь *тождественные* восприятия?⁴⁵

Если придерживаться феноменологического прочтения, то возникает вопрос, какое именно значение вкладывал Горгий в понятие «восприятия», поскольку в нашем понимании после классического эмпирицизма, и в частности Юма, это термин означает как чувственные впечатления, так и образы или идеи. Имеется три возможных истолкования этого понятия для Горгия.

а. *Речь идет только о чувственных впечатлениях.* Если так, то представляется возможной такая ситуация, когда говорящий и слушающий одновременно наблюдают конкретный объект, например, лошадь. Говорящий произносит: «Лошадь коричнева», а слушающий кивает в знак согласия. И здесь возникает вопрос, поднятый Горгием: является ли то, что видит слушающий достаточно похожим на то, что видит говорящий, чтобы вынести суждение о том, что слушатель понимает утверждение говорящего.

б. *Речь идет только о ментальных образах.* Говорящий, рисуя лошадь, которую он видел в прошлом, произносит: «Та лошадь была коричневой». Слушающий принимает высказывание к сведению. Вопрос Горгия: являются ли соответствующие ментальные образы достаточно похожими и т. д.

в. *Речь идет как о впечатлениях, так и о ментальных образах.* Говорящий смотрит на лошадь, которая скрыта от взгляда слушающего. Он произносит: «Лошадь коричнева», слушающий принимает высказывание к сведению. Вопрос Горгия: является ли картина, представляющаяся слушающему, похожей на то, что видит говорящий, чтобы... (см. (а)) и т. п.⁴⁶

Сам текст *MXG* не дает оснований выбрать один из этих вариантов и исключить остальные. В начале первого раздела глагол ἐννοῖσει (b9) употребляется в ситуации, близкой к (б), но в последующих пассажах встречаем φαίνεσθαι (b11), αἰσθανόμενος (b14), αἰσθοῖτό (b17), которые скорее свидетельствуют в пользу (а). И наконец, в (b19) снова встречаем ἐννοεῖ.

Если (b15) говорит в пользу (а), то ремарка в b16, касающаяся интрасубъективного тождества восприятия в различное время, – в пользу (б).

⁴⁵ Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language. P. 143.

⁴⁶ Ibid. P. 145.

Вопрос здесь в том, является ли то, что я вижу тем же, или похожим, на то, что я *помню* виденным вчера. Глагол по-прежнему αἰσθῆσθαι (ощущать, чувствовать; узнавать, понимать), но явно соотносится с αἴσθησις, буквально чувством, т. е. тем, что обеспечивает восприятия, и есть еще и другой αἴσθησις, который ответственен за память или ментальный образ – то самое затруднение, которое испытывает слушающий в (в).

На самом деле, различие этих трех дискурсов скорее всего излишне, и все три ситуации могли быть имплицитно заложены в аргументе, как например, это можно сделать, используя для перевода обоих греческих глаголов не слова «восприятие» и «осознание», а допустим, слово «постижение», которое может указывать одновременно как на «чувственное постижение», так и на «рациональное постижение». Но что могло бы дать аргументу использование различных глаголов? В первую очередь также знакомое нам по классическому эмпирицизму различие идей или мыслей, которые берут начало в чувственных восприятиях. Иными словами, мысли или идеи – это не что иное, как чувственные впечатления, сохраненные в памяти и проецируемые в воображении. В терминах ситуаций (а-в) это означает, что если коммуникация не составляет проблемы в ситуации (а), есть вероятность, что ее не будет ни в (б), ни в (с). Но суть аргумента Горгия как раз в том, что коммуникация невозможна даже в ситуации (а), а это подтверждает тезис при котором Горгий все же не разделяет эмпирицистскую теорию значения.

5.3. Проблема тождества в восприятии в МХГ: восприятие одним субъектом

Последний раздел доказательства 980b14–17 затрагивает вопрос о возможности тождества в познании, и речь идет о том, что трудности восприятия и проблематичность познания тождественного и сходного возникает даже в том случае, если познающий один и является отдельным индивидом. Горгий рассматривает два случая и тем самым предлагает два аргумента: восприятие в одно и то же время, но посредством различных способностей, которое мы будем называть «синхронным» восприятием, и восприятие посредством одной и той же способности, но в разное время, – «диахронное» восприятие.

Здесь снова возникают трудности с неоднозначностью ὅμοιον (подобное) и ταὐτό (оно само). Выше мы рассмотрели феноменологическое прочтение, на основании которого можно принять смысл для этих двух слов как «в точности похожее», и вероятно, можно использовать такое прочтение и для реконструкции третьего шага в аргументе.

Горгий дает следующую аргументацию для случая синхронного восприятия. Начальное предложение «даже одни и те же объекты (или в точности похожие) сам человек воспринимает не сходным образом в тот же самый момент» звучит как экстремальный феноменологический атомизм – сознание разбито на мельчайшие, абсолютно уникальные части. Но это только впечат-

ление, поскольку Горгий говорит не об атомизме восприятий, а о различии их посредством различных способностей. Что мешает в таком случае предположить, что воспринимаемое синхронно посредством одной конкретной способности не является и отдельной вещью? Горгий далек от монизма воспринимающих способностей и не ставит его в основание своего аргумента. Разумеется, он мог бы согласиться, что тот, чье поле зрения заполнено видением поверхности квадратных плиток зеленого цвета, видит: а) много различных цветов и много различных квадратов; б) один и тот же образ повторяется по всей поверхности; в) тот же самый цвет появляется в различных квадратах. Неоднозначность того, что же именно воспринимается, здесь хорошо видна. И будет логичным прежде чем дать ответ на вопрос, воспринимают ли два различных человека одно и то же, ответить, что значит для одного субъекта воспринимать вещи, которые различны, и вещи, которые тождественны или схожи. Комплекс синхронных визуальных восприятий (как в примере выше) может быть использован здесь в качестве парадигмы⁴⁷.

Мы уже убедились в том, что в соответствии с точкой зрения Горгия требование тождества является нелегитимным, если речь идет об интересубъективном восприятии. Что будет показателем нелегитимной в этом случае? Ответ очевиден: можно сказать «я вижу и слышу вертолет» и сделать вывод, что мы видим и слышим одну и ту же вещь. Но строго говоря, мы видим летящий объект, а слышим резкий звук, и никаких указаний на тождество того и другого нет. Приведем еще один пример, который может проиллюстрировать эту интерпретацию с некоторыми вариациями. Мое чувство зрительного восприятия воспринимает похожий на занавес узор искрящейся белой пены; мое чувство слухового восприятия воспринимает водопад как оглушающий рев. Никакого третьего объекта, водопада-самого-по-себе, который служил бы чем-то обобщающим для этих двух моих чувств, нет. И точно также в случае интересубъективного восприятия, где вовлекается только одна способность: есть водопад, который я вижу как водопад-видимый-мною; есть водопад, который ты видишь как водопад-видимый-тобой. И нет объекта водопад-сам-по-себе, воспринимаемый нами обоими.

В обеих интерпретациях подходящий смысл «тождества» (тот же вертолет, тот же водопад) соответствует количественному тождеству. Но также можно понять «тот же» в смысле точного сходства. Тогда аргумент будет выглядеть следующим образом: водопад, воспринимаемый зрением, совершенно не похож на водопад, воспринимаемый слухом. Это понятно, поскольку природа глаза и уха различны и моя конституция отличается от твоей. Поэтому понятно, что как мои визуальные и слуховые образы качественно разнородны, точно также и мой визуальный образ водопада качественно отличается от твоего.

⁴⁷ *Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language. P. 147.*

Эти две реконструкции основаны на смысле количественного тождества, равно как и на смысле сходства, и обе они вполне подходят для разъяснения горгиевского аргумента. Что в принципе не может считаться уместным для его объяснения, так это досократические теории психологии восприятий. Снова вернемся к теории пор или «каналов восприятия» Эмпедокла, которую мы рассматривали выше, в отношении 980b1–2. На разбираемом примере третьего шага уже хорошо видно, что Горгий вряд ли руководствуется сомнительными с точки зрения убедительности (но не с точки зрения популярности) теориями, поскольку они в свою очередь тоже требуют обоснования на тех же самых условиях, что и в рассуждении Горгия, при этом его доводы вполне могут быть поняты как самоочевидные или интуитивно понятные концепции.

Рассмотрим теперь случай диахронического восприятия. Аргумент заключается в том, что никто не может воспринимать одну и ту же вещь в различное время. Например, лист, вчера выглядевший зеленым, сегодня выглядит желтым. Чтобы выявить основания для отрицания тождественности восприятий, следует задать три вопроса: всегда ли случается так, т. е. всегда ли следует говорить, что два предмета, опыт узнавания которых происходил в различное время, представляют то же самое восприятие? Можно ли приписать эту неудачу с транс-темпоральным тождеством какому-либо метафизическому принципу – вселенскому потоку или широкомасштабной изменчивости? Или эта неудача попросту отражает некоторые эпистемологические недостатки и ограничения, зависящие от нас?

Здесь очень уместен отрывок из «Геэтета» Платона (*Thaet.* 154 A):

«Сократ. – А другому человеку что бы то ни было разве представляется таким же (ἴσιον), как и тебе? Будешь ли ты настаивать на этом или скорее признаешь, что и для тебя самого это не будет всегда одним и тем же (ταὐτό), поскольку сам ты не всегда чувствуешь себя одинаково? – *Геэтет.* Я скорее склоняюсь ко второму, чем к первому».

Собеседники в платоновском тексте полностью согласны с тезисом «никогда не тоже самое» как в отношении различных людей, так и в отношении различного времени для одного и того же человека. И если они списывают все эти моменты на «доктрину потока», ссылаясь на Протагора, Гераклита, Эмпедокла и прочих древних, то Горгий этой возможности лишен по причине, описанной выше: ему придется обосновать эти доктрины, но это невозможно исходя из его собственных аргументов.

Очевидно, что лучшей стратегией для Горгия в таком случае будет обращение к скептической позиции, касающейся количественного тождества или сходства восприятий, разделенных во времени. Он мог бы допустить, что нет никакой трудности в том, чтобы говорить в количественном смысле в случае такого восприятия, когда объект издает продолжительный монотонный звук. Нет трудностей также и в том случае, если речь идет о серии звуков одинако-

вой высоты, отделенных один от другого коротким интервалом – они будут восприниматься как тот же самый звук. Но можем ли мы быть уверены в том, что наши восприятия даже похожи (не говоря о том, что они точно такие же или тождественны), если временной интервал между звуками становится более длительным, например, если это интервал, равный времени между вчера и сегодня, прошлым месяцем и этим месяцем, прошлым годом и этим годом. Не нужно быть сторонником доктрины потока, чтобы видеть, что вещи меняются, равно как и человеческие умы и тела, и что в конечном счете оказывается более важным для убеждения, что человеческой памяти свойственно ошибаться.

Но, взятый в целом второй раздел третьего доказательства невозможности воспринимать ту же вещь не является скептическим. От метафизического аргумента «одно-во-многoм» Горгий отошел на время для того, чтобы рассмотреть допущение, могут ли два субъекта иметь те же самые восприятия, в частности, такие же точно, а не просто сходные. Как только это допущение было отставлено в сторону по скептическим основаниям, метафизический аргумент восстанавливает свою силу в полной мере. Соответственно, этот аргумент не использовал обходительных и убедительных скептических оборотов речи; напротив, он ссылается на жесткие модальности догматической метафизики, как в b9, «не возможно» (οὐ γὰρ οἶόν). И поэтому, когда подытоживаются все три структурных аргумента, результат третьего дается в виде универсального квантифицированного утверждения: «никто (οὐδεὶς) не может мыслить то же самое, что кто-то другой» (b19).

В *MXG* пропущена одна важная импликация, уверяет Мурелатос. Диахроническая фаза аргумента, касающаяся интрасубъективных восприятий, как мы видели, не настолько экстремальна, чтобы отрицать, что слышание продолжительного равномерного тона количественно дает то же самое восприятие или что слышание быстрой последовательности тонов той же высоты составляет серию в точности похожих восприятий. Но как только мы отойдем от такого рода непосредственных восприятий, описанных в этих примерах, скептические муки становятся разрушительными⁴⁸. Эта импликация напрямую связана с темой *логоса*. Даже мои собственные слова бессильны создать для меня реальность, которая не представлена непосредственно. Сегодня я могу утверждать то-то о звуке *X*, но то, что я назвал *X* вчера и намерен назвать сегодня, не исключено, что являются совершенно различными сущностями. Если вернуться к основному вопросу Горгия, я не более способен распространить язык на себя из прошлого, чем на другого субъекта. Даже для индивидуального субъекта, находящегося в согласии с собой, язык либо излишен, либо бесполезен. Ранее у Секста мы сталкивались с намеком на то, что Горгий не признавал даже для отдельного субъекта способность *логоса*

⁴⁸ Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language. P. 150.

представлять реальные вещи (вещи не могут трансформироваться в *логос*). Импликация в *MXG* 980b14–17 делает этот намек явным. Интересно, что ремарка Секста появляется в другой части третьего аргумента, в категориальном аргументе. Таким образом, оба они – и категориальный аргумент, и аргумент, касающийся восприятия тождественного, – имеют двойной вывод из третьего структурного аргумента: ни публичный, ни частный язык невозможен.

ВОПРОСЫ НА ПОНИМАНИЕ

1. Перечислите аргументы, используемые Горгием в его рассуждениях, охарактеризуйте каждый.
2. Обоснуйте, почему «Елену» и «Паламеда» можно отнести к жанру «учебных речей», а *ОНС* – нет.
3. Воспроизведите формализацию содержания каждого из разделов *MXG*.
4. Воспроизведите интертекстуальный аргумент для второго структурного аргумента.
5. Сформулируйте досократическую теорию пор, объясните, каким образом она могла повлиять на горгиевскую теорию познания, изложенную в третьем аргументе.
6. Сформулируйте проблему тождества в восприятии у Горгия в третьем структурном аргументе.

ВОПРОСЫ ДЛЯ РАЗМЫШЛЕНИЯ

1. Самостоятельно проведите формализацию аргументационных шагов в *Adv. Math.* VII. 65–67 (см. Тексты. Раздел IV).
2. Самостоятельно сформулируйте интертекстуальный аргумент для первого структурного аргумента.
3. Какие образцы содержательной аргументации использует Горгий в *ОНС*; опираясь на раздел «Тексты», продемонстрируйте, как работают эти принципы в каждом из его структурных аргументов.
4. Докажите и обоснуйте на примерах, что в основе всего рассуждения *ОНС* лежит «аргумент матрешки».
5. На основе содержания третьего структурного аргумента порассуждайте о том, что, по-вашему, играет доминирующую роль в воздействии *логоса* на человека: синтаксические, семантические или стилистические аспекты.
6. Есть ли основания в тексте Горгия, что проблема тождества восприятия может быть решена? Каковы скептические мотивы в этом разделе текста?
7. Если мы узнали из теории и нам даже привели ряд примеров, что *логос* способен обманывать, почему же тогда мы в результате этой речи убеждаемся в конкретных положениях и становимся жертвами того, кто только что продемонстрировал, что *логос* способен обманывать? Дайте свой личный ответ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы познакомились с учением самого неоднозначного и сложного представителя ранней софистики и софистического движения – Горгия Леонтийского – и попытались сделать это не через ставшую давно привычной для этих целей призму платонистических трактовок, а преимущественно изнутри софистики как таковой.

Мы говорили о том, что до сих пор часто можно встретиться с точкой зрения, когда значение софистов для истории философии ограничено и не столь велико, как например, для риторики или для формирования культурного фона Греции V в. – I половины IV в. до н. э., и что софисты в первую очередь прокладывали путь Платону. Более того, даже это значение софистики отнюдь не носит самостоятельного характера – ведь Платон не наследует софистам в философском плане, а только и делает, что опровергает и критикует их провокативные и вызывающие учения.

Мы попытались развеять эту точку зрения, но в каком-то смысле она не лишена смысла. Платон, действительно, смотрел на истину иначе, чем, как он считал, смотрели на нее софисты: для Платона суть поисков заключалась в приверженности истины некоторой трансцендентной реальности, софисты понимали ее иначе. Разумеется, с этим можно и спорить, и соглашаться. Но, как в античности, так и в современном нам мире найдется немало людей, не разделяющих платонизм, и платоновская точка зрения на истину будет им настолько же не близка, насколько симпатична позиция софистов.

Вместе с тем, если мы беремся что-то сравнивать, то делать это нужно, исходя из общих оснований. Софистика же, взятая в аспекте некоего культурного, педагогического и политического движения, явно находит мало общего с наукой и философией как таковыми, и чтобы их основания были сопоставимы, мы должны опираться в подобном сравнении прежде всего на философские аспекты софистики. С другой стороны, если необходимо подчеркнуть именно политический и общественный вклад софистов, то он будет существенно ярче и полнее представляться, если рассматривать его в контексте аналогий этому движению среди таких современных явлений, как политика или журналистика, которые и в античности, и в современности с этих позиций будут гораздо более близки софистике по духу, чем философия или наука. Для этих явлений культурной и общественной жизни очевидно не столь интересны трансцендентные истины, но и не в большей степени – эмпирические; зато возможности языка и средства убеждения выходят для них на первое место.

Если же все-таки пытаться дать оценку софистике не с заведомо невыгодных позиций – как учения, проложившего для кого-то путь, или как которое изначально ошибалось в каких-то принятых с определенных догматических позиций истин, будь то идеализм платонического толка или эмпирицизм, –

и подойти к этому явлению не с точки зрения рациональной реконструкции, а проблемной или исторической, картина может оказаться совершенно иной, во всяком случае более многогранной. Именно это мы и постарались отразить на страницах своего пособия, сместив акценты в понимании софистики с привычных платонических оценок на иные способы ее понимания.

Мы исходили прежде всего из того, что ключевой чертой рациональной философии являются доводы и аргументы, базирующиеся на логических или эмпирических основаниях по преимуществу. И если, обращаясь к исследованию софистики, – а обычно именно так и поступали чаще всего отечественные исследователи софистической философии, – оставаться на пути анализа социальных предпосылок и мировоззренческих оснований софистики, делая упор на биографический и исторический контекст, то при таком подходе ускользает важнейший для понимания собственно философских задач и проблем момент: неотъемлемой, главной и специфицирующей частью философского текста является аргументация, доказательность положений. А это значит, что не менее важной задачей представляется и анализ аргументов, выдвигавшихся в том или ином учении в процессе решения какой-либо философской задачи или проблемы, их структуры и теоретического контекста. В таком случае, именно анализ аргументов является собственно философской задачей, которая не требует ничего, кроме собственного философского инструментария. Очевидно, что более богатого материала, чем софистические тексты, посвященные собственно языку, способам его использования, аргументации в языке, анализу и отработке средств убеждения, для указанных выше целей у нас нет.

В чем же заключается историческое значение сохранившихся фрагментов Горгия Леонтийского? Прежде всего в том, что на их примере мы можем непосредственно наблюдать за выработкой необходимых языковых средств и оценкой возможности передачи и получения философского и любого другого знания, в разработке аргументационных средств, в классификации аргументов, в оценке их мощности и степени убедительности. Недаром даже в классической риторике средства убеждения все еще измеряли «по Горгию». Если же мы встречаем обсуждение софистических вообще и горгиевских в частности проблем и аргументов у Платона и Аристотеля, то в первую очередь не потому, что Горгий-софист запутался и заврался, а потому, что Горгий-философ поставил крайне серьезную теоретическую задачу, которая еще долгое время требовала возвращения к ней и своего решения.

И еще один важный момент, который следует отметить в связи с неплатоническими оценками философского вклада Горгия. Речь идет о связи софистических аргументативных стратегий античности с современными практиками и идеями риторической аргументации, особенно с теми, которые активно развиваются в последние шесть десятков лет, прежде всего, с неориторикой, берущей начало в работах Х. Перельмана (1912–1984), см. «Трак-

тат об аргументации: новая риторика» (1958). Именно нео-риторика заново актуализирует проблематику таких форм аргументации, которые применимы в первую очередь в социальном контексте, а потому не используют и в принципе не могут использовать формальной демонстрации. Мы привыкли различать две области дискурсов: с одной стороны, область экспрессивных и эмоциональных дискурсов, с другой – область математических дедукций и эмпирически проверяемых теорий. Но, как показывает Х. Перельман, а до него – вся традиция античной софистики – существует область таких аргументов, которые, хоть и не обладают абсолютной доказательной силой и не построены по принципу силлогизма, все же способны убедить в правдоподобии некоторого тезиса. В правовых, этических доктринах и во многих других сферах человеческой жизни зачастую используются такие аргументы, которые, оставаясь рациональными, не являются при этом демонстративными доказательствами. За многие века использования схоластических образцов рассуждения и восходящих к ним картезианских аподиктических доказательств, западная традиция начала верить в то, что единственным типом рациональности и строгого научного мышления будет тот, который базируется на математической или геометрической модели.

Возврат к анализу софистических стратегий мышления, подкрепленный разработками нео-риторики хорошо показывает, что область убедительного не совпадает ни с чисто рациональным, ни исключительно с иррациональным, но что для понимания того, как работает убеждение, необходим анализ структуры, функций, границ и возможностей самого убеждающего дискурса – *логоса*.

ПРИЛОЖЕНИЯ

СОЧИНЕНИЯ ГОРГИЯ

РАЗДЕЛ I. ГОРГИЙ. ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

Текст фрагментов Горгия публикуется по изданию: Маковельский А. О. Софисты. Вып. 1. Баку, 1940. В текст местами внесены незначительные поправки, сохранено большинство комментариев переводчика (в сносках). Перевод О. А. Маковельским фрагментов сделан с немецкого издания «Фрагментов досократиков» Г. Дильса и В. Кранца. (В отдельные разделы мы вынесли речи «Похвала Елене» и «Защита Паламеда»).*

Принцип организации фрагментов у Маковельского повторяет принцип издания Дильса – Кранца, которое для каждой персоналии содержит три раздела:

A. testimonia: свидетельства античных авторов о жизни философа и его доктрине;

B. ipsissima verba: буквальные цитаты из текстов, аутентичные изречения философа, т. е. собственно «фрагменты»;

C. imitations: подражания стилю или доктрине философа.

*Каждому философу присвоен свой порядковый номер в общем собрании, равно как и фрагменту в каждом из разделов; также после порядкового номера фрагмента указывается источник (автор и название текста), из которого позаимствован фрагмент. Чтобы процитировать какое-либо свидетельство или фрагмент из собрания, нужно указать философа, о котором идет речь, раздел, из которого выбирается фрагмент, и его порядковый номер. Например, запись 28 А 5 ДК говорит о том, что это пятое по порядку свидетельство (указана принадлежность к разделу А) о Пармениде (его порядковый номер в собрании Дильса – 28-й); 82 В 12 ДК – аутентичный фрагмент (подлинная цитата) из Горгия. ДК указывает на то, что текст цитируется именно по собранию Дильса – Кранца. Существуют также и другие собрания фрагментов досократических философов, которые могут существенно отличаться от ДК не только порядком следования фрагментов, но также конъюнктурами (исправлениями дефектных греческих текстов, которые основаны на предположении, а не на документальных свидетельствах) и переводом греческого оригинала. Например, Гераклита нередко принято цитировать по изданию М. Марковича**. Например, 23 Мсh означает, что цитируется 23-й фрагмент из собрания Марковича, соответствующий 22 В 2 ДК.*

* Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte auflage herausgegeben W. Kranz.

** Marcovich M. Heraclitus: Greek text with a short commentary including fresh addenda, corrigenda and a select bibliography (1967–2000) / 2 ed. Sankt Austin: Academia-Verlag, 2001. (International Pre-Platonic Studies; Vol. 2).

(82) ГОРГИЙ

Свидетельства (А)

1. Филострат. «Жизнь софистов» I 9, 1 след. Сицилия дала Горгия Леонтийского, к которому как к отцу восходит, по нашему мнению, искусство софистов. И действительно, если мы обратим внимание на Эсхила, как много он со своей стороны дал трагедии – снабдил ее и (соответственную) одеждою и высокими подмостками (сценой), и внешним видом героев, и вестниками, извещающими о том, что случилось не на глазах зрителей, и (всем) тем, что надлежит делать на сцене и под сценою, то такую же, пожалуй, роль сыграл Горгий для сотоварищей по искусству, (представителем которого он был).

(2) Ибо он положил начало (вошедшим в обыкновение) у софистов (приемам): стремительному порыву (речи), парадоксальности, воодушевлению, (умению) выражать важные дела пространно, разделением и сближениям, от которых речь становится приятнее и пышнее. Он применял также поэтические наименования о мире и о святости.

(3) Итак, мною уже было сказано в начале моего сочинения (см. ниже А Iа), как он весьма легко говорил без подготовки. Уже под старость он держал речь в Афинах и, если тогда он привел в восхищение народную массу, то это еще неудивительно, но он, по моему мнению, покорил (своим красноречием) и славнейших (мужей) Крития и Алкивиада, которые оба были (в то время) юными, (а также) Фукидида и Перикла, которые уже были стариками. И автор трагедий Агафон, которого комедия признала мудрым и красиво выражающимся, во многих своих ямбах подражает Горгию.

(4) Блестая на эллинских празднествах, он произнес с возвышения *Пифийскую речь* (В9), за которую на него был возложен золотой (венки) в святилище Тифийца, а Олимпийская речь его (В 7 и 8а) оказала пользу величайшему (делу). А именно, видя, что Эллада враждует, он стал советовать грекам (держаться) единомыслия, направляя (их) против варваров и убеждая их, чтобы (греческие) города сражались не друг с другом, но с землей варваров.

(5) Надгробное же слово (В 6), которое он сказал в Афинах, было сказано по поводу павших в сражениях, которых афиняне похоронили на общественный счет с хвалебными речами. (Эта речь) составлена с выдающимся искусством. А именно, (и в этой речи) он подстрекал афинян против мидян и персов и проводил ту же самую мысль, что и в Олимпийской речи, об единомыслии (всех) эллинов. (Но прямо об этом) он ничего не сказал, так как (речь его была обращена) к афинянам, сильно стремившимся к господству (над Грецией), чего невозможно было добиться, не предпринимая (какого-либо военного) дела. Занялся же (он в своей речи) восхвалением трофеев побед над мидянами, доказывая слушателям, что «трофеи побед над варварами

заслуживают гимнов (хвалебных песен), трофеи же побед над эллинами тренов (плачевых песен)»¹.

Передают, что Горгий дожил до 108 лет, не впадая в старческую дряхлость, но (до последних дней жизни) он сохранил крепость сил и юношескую свежесть органов чувств.

1а. Филострат. «Жизнь софистов» I. 1. Начало древнейшей софистике положил леонтинец Горгий среди фессалийцев... По-видимому, Горгий положил начало произносимой экспромтом речи. А именно, придя в афинский театр, он отважился сказать: «Предлагайте (любую тему)» и он первый рекомендовал это рискованное дело, хвастаясь, что он, конечно, все знает и может обо всем говорить без (всякой) подготовки.

2. Свида. Горгий, сын Хармантида, родом из Леонтии, оратор, ученик Эмпедокла, учитель Пола Агригентского, Перикла, Исократы и Алкидаманта из Элеи, который был его преемником по руководству школой. Он был братом врача Геродика (А 2 а)².

Порфирий же относит его (рождение) к 80 олимпиаде (460–457 г.). Однако должно думать, что он старше³. Он первый ввел в тот вид образования, который готовит ораторов, (специальное обучение) способности и искусству говорить и первый стал употреблять тропы⁴, метафоры, аллегории, превратное соединение слов, применение слов в несобственном смысле, инверсии⁵, вторичные удвоения, повторения, апострофы⁶ и парисосы⁷. Он взимал плату с каждого из учеников в размере 100 мин. Прожил он 109 лет и написал много сочинений.

2а. Платон. «Горгий» 448 В. Если бы Горгий был сведущим в искусстве, которое знал его брат Геродик, то как бы мы его по справедливости назвали?

3. Диоген. VIII 58. 59. Эмпедокл был также врачом и превосходнейшим оратором. По крайней мере, его учеником был Горгий Леонтинский, муж выдающийся в ораторском искусстве и составивший сочинение по теории этого искусства... Он, как говорит Сатир, рассказывал, что он сам присутствовал, когда Эмпедокл чародействовал.

4. Диодор XII. 53,1 след. (При архонте Эвклесе 427 г.). В это время в Сицилии леонтинцы, бывшие переселенцами из Халкиды, родственные

¹ Возможно, что эти слова представляют собой буквальную цитату из надгробной речи.

² Не смешивать с Геродиком из Селимбрии.

³ Соответственно этому Вилламовиц определяет время жизни Горгия 500/497–391/388.

⁴ Употребление слов в переносном смысле.

⁵ Грамматическая фигура, переставляющая порядок слов.

⁶ Риторическая фигура, когда говорящий обращается с речью к олицетворенному предмету или к отсутствующему предмету.

⁷ Парисос – симметрическое соответствие двух частей периода.

афинянам, как раз подверглись нападению со стороны сиракузян. Теснимые неприятелем и вследствие подавляющего превосходства сиракузян, подвергаясь опасности быть завоеванными ими, они отправили послов в Афины с целью (испросить) у (афинского) народа возможно скорейшей помощи и спасения своего города от (угрожавших) ему опасностей.

(2) Во главе (этого) посольства стоял оратор Горгий, весьма превосходивший всех без исключения силою (своего) слова.

(3) И вот, прибыв в Афины и явившись в народное собрание, он держал речь к афинянам, (прося их) о военной помощи, и оригинальностью (своего) способа выражения поразил афинян, которые были (народом), одаренным (красноречием), и любителями слова.

(4) А именно, он первый стал употреблять фигуры, (а именно) антитезы⁸, исколы⁹, паризы¹⁰, одинаковые окончания и некоторые другие (приемы) в том же роде. (Все эти приемы) в то время вследствие новизны их имели успех у слушателей, в настоящее же время они кажутся неестественными, часто осмеиваются и считаются страдающими избытком (риторических ухищрений).

(5) Наконец, убедив афинян оказать леонтинцам военную помощь и вызвав в Афинах восторг к (своему) ораторскому искусству, Горгий возвратился в Леонтины¹¹.

Ср. Дионисий Лис. 3. Обнаруживает это Горгий Леонтинский, который придавал многим (своим речам) весьма грузную и чрезмерно вздутую форму изложения и произносил некоторые из своих речей на подобие каких-то дифирамбов¹². (Платон «Федр» 238Д) и из учеников Горгия (эти особенности его речи усвоили) Ликимний и Пол со своими последователями. И в Афинах у ораторов вошла в моду поэтическая фигуральная речь, как рассказывает Тимей, по почину Горгия, когда он, явившись в Афины в качестве посла, поразил слушателей (своей) речью, произнесенной в народном собрании, по правде же сказать, и гораздо раньше (такая речь) всегда вызывала некоторое восхищение.

⁸ Антитезы («противоположения») – риторические фигуры, представляющие собой противопоставления противоположностей (противопоставляются отдельные слова, группы слов и целые фразы).

⁹ Исколы («равенство колонов») – построение речи из частей, заключающих в себе приблизительно одинаковое количество слогов.

¹⁰ Паризы («приблизительные равенства») – риторическая фигура, в которой число слогов в двух частях не вполне одинаково, но кажется одинаковым благодаря тому, что долгота слогов в одном колене возмещает количество их в другом.

¹¹ Рассказано по Тимею.

¹² Дифирамб – хоровая песнь в честь Вакха. Сравнение с дифирамбом указывает на напыщенность речи Горгия.

5. Ксенофонт. «Анабазис» II, 6, 16 след. Беотиец Проксен с самого детства хотел стать мужем, способным на великие дела, и вследствие этого желания он стал платить деньги Горгию Леонтинскому.

5а. Аристофан. «Птицы» 1694. Есть в Фавнах¹³ у клепсидры лукавый род, состоящий из кормящих себя языком¹⁴, которые своими языками сеют, жнут, собирают плоды и срывают смоквы¹⁵. Варвары родом эти Горгийцы и Филиппы, и из-за этих-то кормящихся (своим) языком Филиппов всюду в Аттике отрезают язык.

Аристофан. «Осы» 420. О Геракл! Они и жала имеют. Разве не видишь, господин? Которыми они погубили на суде Филиппа, ученика Горгия.

6. Плутарх. «Жизнеописания десяти ораторов» р. 832. (Антифонт из Рамна) был современником персидских войн (480 г.) и софиста Горгия, будучи немного моложе последнего.

Ср. Жизнь Птолемея. (Энопид Хиосский) был известен в конце Пелопоннесской войны, в это время жил также оратор Горгий, элеат Зенон и, как говорят некоторые, галикарнасец историк Геродот.

7. Павсаний VI, 17, 7 след. И Горгия Леонтинского можно увидеть. Эвмолп, внук Диекрата, бывшего в супружестве с сестрою Горгия, сообщает, что он пожертвовал изображение (Горгия) в Олимпию. (8) Этот Горгий был сын Хармантида.

Передают, что он первый восстановил занятие ораторским искусством, на которое вовсе перестали обращать внимание и которое едва не пришло в забвение у людей. Говорят, что Горгий прославился благодаря своим речам на Олимпийском празднике и что он достиг старости одновременно с Тисием¹⁶ у афинян. (9) Но большого почета, чем он, достиг у афинян Горгий. Ясон, бывший тираном в Фессалии (380–370), переманил к себе этого мужа, желая лишить училище Поликрата в Афинах наивысшей славы, которой оно пользовалось¹⁷. Прожил он (Горгий), говорят, 105 лет¹⁸. **X 18 7.** В Дельфах имеется позолоченное изображение, подношение Горгия из Леонтин, изображен сам Горгий. Ср. Атены XI, 505 Д и (Дион) 37, 28.

Цицерон. «Об ораторе» III, 32, 129. Ему (Горгию) был оказан Грецией столь великий почет, что ему одному лишь из всех была воздвигнута в Дельфах не позолоченная, но настоящая золотая статуя.

¹³ Мыс и гавань на юге Хиоса.

¹⁴ О продажных ораторах.

¹⁵ Игра слов: по-гречески одно и то же слово значит «срывают смоквы» и «ябедничают», «клеветают».

¹⁶ Ошибка Павсания.

¹⁷ Конкуренция Горгия с молодым Поликратом весьма сомнительна.

¹⁸ Виламовиц утверждает, что Горгий жил 109 лет.

Плиний. Е. И. XXXIII, 83. Из людей первым целиком вылитую из золота статую поставил себе в Дельфах во храме Горгий Леонтинский около 70 (?) олимпиады¹⁹. Столь велик был доход, который приносило преподавание ораторского искусства.

8. Надпись 875 а [р. 534 Кайбель] (относится к началу IV в., найдена в Олимпии в 1876 г.).

Сын Хармантида Горгий Леонтинский.

а. Деикрат, был женат на сестре Горгия; от нее у него родился Гиппократ; от Гиппократа – Эвмолп, который пожертвовал это изображение по мотивам двойного рода: в интересах образования и из родственных чувств (к Горгию).

б. Еще никто из смертных не изобрел более прекрасного искусства, чем (искусство) Горгия, состоящее в том, чтобы упражнять душу для состязаний в совершенстве. Его (Горгия) изображение выставлено в пещерах Аполлона не в качестве примера богатства, но как образец благочестивого образа мыслей.

8а. Платон. «Апология» 19 Е. Это мне (Сократу) кажется прекрасным делом, если бы кто-нибудь был способен воспитывать людей так, как Горгий Леонтинский²⁰, Продик Хиосский и Гиппий Элейский.

9. Элиан. «Пестрая история» XII, 32. Молва идет, что Гиппий и Горгий выступали в пурпуровых одеждах.

10. Аполлодор (фр. 39). Горгий прожил 109 лет.

Олимпиодор²¹ к «Горгию» Платона S. 112. Во-вторых, мы скажем, что в это самое время жили Сократ, (родившийся) в третьем году 77-ой олимпиады (470–469 г.), и Эмпедокл пифагореец, учитель Горгия, часто бывший у него²². Горгий написал весьма изысканное сочинение «О природе» в 84 олимпиаду (444–441 г.).

Таким образом, Сократ был старше его на 28 лет. Иначе говорит Платон в «Тезтете» (183 Е), (а именно), что «будучи (еще) совершенно юным, я (Сократ) встретился с Парменидом, который был (уже) очень старым, и я нашел (в нем) мужа величайшей глубины (мысли)». Этот Парменид был учителем Эмпедокла, учителя Горгия. И Горгий был (тогда уже) довольно пожилым. Ибо, как передают, он умер 109 лет от роду, так что они были современниками. См. ниже 76 А.

¹⁹ Число испорчено. Берк исправляет на 80, т. е. 420 г. до н. э.

²⁰ Это доказывает, что Горгий мыслится продолжающим свою деятельность еще в 399 г.

²¹ Хронологические несообразности Олимпиодора (или переписывавшего его ученика) основаны на смешении рождения Сократа и его акмэ и на глупом истолковании синхронизма как отношений ученичества. Число 28 основывается на ошибке исчисления, а именно из сравнения олимп. 77,1 (вместо 77,3) с олимп. 84,1. Приурочение сочинения Горгия основывается только на синхронизме с эпохой основания Фурий.

²² «У Парменида» по чтению В. Кузена.

11. Атеней XII, 548 С Д. О Горгии Леонтинском говорит сам Клеарх в восьмой книге своих «Жизнеописаний», что благодаря воздержной жизни он прожил в здравом уме почти 80 лет²³. И когда его кто-то спросил, благодаря какому образу жизни он так хорошо в (полном) обладании умственными силами прожил столь долгое время, он ответил: «так как я никогда ничего не делал ради удовольствия». Димитрий же Византийский в четвертой (книге) «О сочинениях» говорит, что, будучи спрошен о причине, почему он прожил более 100 лет, Горгий сказал: «Потому что я никогда ничего не делал ради другого (?)»²⁴.

Стобей, Флор. IV 37, 21. На вопрос, благодаря какому образу жизни он достиг глубокой старости, Горгий сказал: «Вследствие того, что я никогда ничего для удовольствия не ел и не делал».

12. Цицерон, «Катон» 5, 13. Учитель его (Исократ) леонтинец Горгий прожил 107 лет и никогда не делал перерывов в своих занятиях наукой и в своей работе. Когда его спрашивали, почему ему хочется так долго жить, он отвечал: «Потому что мне не в чем упрекать старость».

13. Плиний, «Естественная история» VII, 156. Нет никакого сомнения, что сицилиец Горгий прожил 108 лет.

(Лукиан) Макробий 23. Из ораторов Горгий, которого некоторые называют софистом, прожил 108 лет. Он скончался вследствие воздержания от пищи. Говорят, что на вопрос о причине (достижения им) глубокой старости и сохранения в неповрежденном состоянии всех умственных способностей, он сказал, что (это) вследствие того, что он никогда не принимал участия в пирушках.

Цензорин 15, 3. Передают, что также абдеритянин Демокрит и оратор Исократ достигли почти того же возраста, как леонтинец Горгий, который, как известно, из всех древних дожил до наиболее глубокой старости и имел свыше 108 лет.

14. Квинтилиан III 1, 8 след. Древнейшие писатели по теории искусств – сицилийцы Коракс и Тисий, за ними следовал уроженец того же острова Горгий Леонтинский, ученик, как передают, Эмпедокла. Вследствие весьма продолжительной жизни (а именно, он прожил 109 лет) Горгий пользовался славой одновременно со многими (лицами), и поэтому он являлся соперником и тех, о которых я сказал выше, и пережил Сократа.

15. Элиан. «Пестрая история» II. 35. Горгий Леонтинский будучи, у предела жизни и находясь (уже) в преклонном возрасте, сильно захворал какой-то болезнью и лежал, погружаясь слегка в сон. Когда же кто-то из

²³ Текст испорчен. Вместо «80» Вильямовиц предлагает читать «110» или «100».

²⁴ Кайбель и Майнеке исправляет: «ради желудка», Тукке: «ради любовных дел».

близких пришел навестить его и спросил, что он делает, Горгий отвечал: «Сон уже начинает передавать меня своему брату».

15а. Атений XI 505 Д. Передают, что Горгий, прочитав носящий его имя диалог, сказал своим друзьям: «Ну и мастер же Платон зубоскалить».

16. Квинтилиан, Инст. III, 1, 13. За ними последовали многие (другие), но самым славным из слушателей Горгия был Исократ. Хотя насчет того, кто был наставником Исократа, у писателей нет единогласия, однако, мы верим Аристотелю. Ср. А 12.

17. (Плутарх) «Жизнеописание десяти ораторов» р. 838 Д. (Надгробный памятник Исократа по описанию Гелиодора Периегета). Возле него находилась плита, на которой были (изображены) поэты и его учителя, в том числе и Горгий, устремивший свой взор на звездную сферу²⁵, и рядом с ним стоящий Исократ.

18. Исократ 15, 155 след.

Составивший себе весьма крупное состояние леонтинец Горгий жил в Фессалии в то время, когда (эта страна) экономически наиболее процветала во (всей) Греции. (Там) он прожил наибольшую часть своей жизни и (там) был занят этим своим обогащением. (156) Впрочем, он не имел постоянного местопребывания ни в одном городе, не делал трат на общественные дела и не должен был платить налогов, и, кроме того, он не был женат и не имел детей, но был свободен и от этой общественной повинности, которая является самой длительной и требующей наибольших издержек. Настолько превзойдя (всех) остальных в отношении накопления богатств, он оставил после себя одних только статеров (золотых монет) тысячу.

19. Платон «Менон», 70 АВ. Менон! Раньше фессалийцы славились среди греков и служили предметом их восхищения за искусство в верховой езде и богатство, а теперь, как мне кажется, они славятся и мудростью; ныне граждане Лариссы нисколько не хуже твоего приятеля Аристиппа. Этим вы обязаны Горгию. И в самом деле, прибыв в ваш город, он завербовал в любители мудрости самых первых (по знатности лиц) из дома Алевадов, к которому принадлежит твой друг Аристипп, а также из прочих фессалийцев. Он-то и привил вам эту привычку самоуверенно с треском отвечать, какой бы вопрос кто бы ни задал, как подобает знающим. Так, и сам он предлагал каждому желающему из греков задавать какие угодно вопросы и никому не отказывал в ответе.

Аристотель, «Политика» III 2 1275 b 26. (Определение права гражданства). Горгий Леонтинский, с одной стороны, может быть, не зная (как определить), с другой стороны, иронизируя, сказал, что подобно тому как чаны –

²⁵ Имеются в виду физические теории Горгия, см. В 4 и В 5.

суть дело рук изготовляющих их мастеров, так и ларисяне – дело рук демиургов²⁶. Ибо существует такая профессия – делатели ларис²⁷.

20. Платон. «Горгий» 447 С. Я хочу узнать у него, какова сила его искусства и что собой представляет то, о чем он объявляет и чему учит. (Всякую же другую тему пусть он, как ты говоришь, отложит на другой раз. Всего лучше спросить его об этом, Сократ. Ведь и для него самого это было одним из предметов его похвальбы. В самом деле, нынче же он предлагал всем, бывшим в доме, спрашивать его о чем кому угодно и вызывался отвечать на все вопросы. 449 С. (Горгий говорит). Опять же и это является одним из тех (моих достоинств), о которых я говорю, (а именно), что о том же самом (предмете) никто не сможет сказать короче, чем я. – Это-то (сейчас) и нужно, Горгий. Покажи мне себя в этом – в умении говорить кратко: что же касается умения говорить пространно, то (это отложим) до другого раза.

21. Платон. «Менон» 95 С. Я люблю Горгия, Сократ, больше всего за то, что от него никогда не услышишь подобного обещания (т. е. обещания быть учителем добродетели); напротив, он и над другими смеется, когда слышит (такого рода) обещания. Но, по его мнению, можно и должно учить прекрасно говорить («сделать мастерами слова»).

22. Платон. «Горгий» 456 В. Много раз случилось мне (Горгию) с братом (врачом Геродиком см. А 2а) и другими врачами навещать какого-нибудь больного, который либо не хотел пить лекарства, либо не позволял врачу делать операцию или прижигание. В то время как врач не мог убедить (больного), мне это удавалось при помощи не другого (какого-либо) искусства, а (именно) риторики.

23. Аристотель. «Риторика» III. 3. 1406 b 14. Обращение Горгия к ласточке (сказанное им), когда она, пролетая, испустила на него нечистоту, всего более подходило бы для трагических (метафор), а именно он сказал: «Стыдно, Филомела!»²⁸. Ибо (такой поступок) для совершившей его птицы не позорен, а для девушки постыден. Итак, его упрек был уместен в отношении того, чем она была раньше, но не относительно ее настоящего состояния.

²⁶ Демиурги – должностные лица в Лариссе, имевшие право давать право гражданства.

²⁷ Лариссы – особый вид котлов. Делатель котлов здесь ставится рядом с делателями чанов, и благодаря игре слов ларисские демиурги представляются делателями котлов. Нам кажется натяжкой тот смысл, который дает последней фразе С. Жебелев в своем переводе: «Дело в том, что среди этих последних (демиургов Лариссы) некоторые занимались изготовлением ларис». Ридгеуэй вовсе вычеркивает эту фразу. Здесь уместно привести следующие исторические данные. В 404 г. город Лариссу в Фессалии постигла катастрофа. Войска его были разбиты Ликофроном, и затем были завербованы Аристиппом (вероятно, который упоминается в диалоге Платона) и приведены к Киру Меноном.

²⁸ Речь касается греческого мифа о превращении дочери афинского царя Пандиона Прокны в ласточку.

24. Филострат. «Жизнь софистов». I, введение. Горгий, осмеивавший Продика за то, что тот повторял старое и много раз сказанное, пользовался (всяким) удобным случаем (для этого). И у него (самого) не было недостатка в недоброжелателях. Так, был в Афинах некто Хайрефон. Этот Хайрефон, желая задеть важность Горгия, оказал: «Почему, Горгий, бобы вздувают желудок, а огня не вздувают?» Тот же, нисколько не смутившись (заданным) вопросом, ответил: «Этот вопрос я предоставляю тебе самому обдумать, я же давно знаю, что для таких (как ты) земля производит зонтичные растения»²⁹.

25. Платон. «Федр» р. 267 А (см. выше 24 А 26). Цицерон, «Брут» 12, 47. Общие места (см. 74 В 6); то же самое сделал Горгий, когда о каждой вещи в отдельности сочинил и похвалы, и порицания, так как он полагал, что особенно характерно для оратора уметь возвеличивать (любую) вещь похвалою и опять ее же ниспровергать порицанием.

26. Платон. «Филеб» 58 А. Я слышал часто, как Горгий утверждал, что искусство убеждать (людей) много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению.

Цицерон. «Об изобр.» 5, 2. Горгий Леонтинский, один из древнейших ораторов, полагал, что оратор может говорить о всех вещах самым лучшим образом.

27. Платон. «Горгий» 450 В. (Горгий говорит). Вся наука прочих искусств касается, так сказать, работы рук и тому подобных занятий, искусство же риторики вовсе не есть такое «рукоделие»³⁰, но вся (относящаяся к ней) деятельность и «исполнение» совершается посредством речей. Поэтому, определяя риторику как искусство о речах, я говорю правильно. Так я утверждаю.

Олимпиодор к этому месту р. 131. Знатоки стилисты считают неупотребительными два (употребленных здесь) выражения: «рукоделие» и «исполнение». Ибо на самом деле так не говорят. Итак, мы говорим, что, так как говорящим (лицом в диалоге) является Горгий, то он (Платон) высказывает от его имени (эти) выражения, которые являются местными (особенностями языка). Дело в том, что Горгий был леонтинец³¹.

28. Платон. «Горгий» 453 А. Поскольку я понимаю, ты, Горгий, говоришь, что риторика есть «творец убеждения» и что все ее дело и ее сущность сводится к этому. 455 А. Итак, как видно, риторика есть творец убеждения,

²⁹ Из которых обычно делали палки и трости.

³⁰ В смысле «ремесло».

³¹ Утверждение схолиаста, по крайней мере, для слова «исполнение» является ошибочным, так как это слово встречается у Фукидида (VI 103).

представляющего собой предмет (простой) веры, а не предмет науки, обучающей тому, что справедливо и что несправедливо³².

29. Аристотель. «Риторика» III. 1. 1404 а 24. А так как поэты, говоря об обыденных (вещах), казалось, приобрели себе такую (т. е. которой они теперь пользуются) славу благодаря (особенному) способу выражения, то вследствие этого (и в ораторском искусстве) сперва появился поэтический стиль, как, например, язык Горгия. Да и теперь еще многие из необразованных (людей) думают, что такие (ораторы) говорят прекраснейшим образом.

Сириан на Гермогена I 11, 20. Горгий перенес в политические речи поэтический способ выражения, считая, что оратор не должен быть подобен простым людям. Лисий же наоборот и т. д.

30. Цицерон. Орат. 12, 39. Говорят, впервые стали трактовать о них (об антитезах, парисосах и т. д.) Фрасимах Халкедонский и Горгий Леонтинский, затем Феодор Византийский и многие другие, которых Сократ в «Федре» называет «Дедалами речей» (художниками слова). Ср. 74 А 26.

31. Цицерон. Орат. 49, 165. Мы слышали, что в исследовании этой стройности (речи) первым был Горгий.

32. Цицерон. Орат. 52, 175 (Такт). Первым изобретателем был Фрасимах, все сочинения которого являются даже чересчур подчиненными мере. Ибо... присоединение равного к равному и сходные окончания, а также отнесение противоположного к противоположному, (все эти приемы), которые сами собою, хотя бы ты (сознательно) этого не старался делать, производят почти всегда мерное падение речи, впервые изобрел Горгий, но ими он пользовался слишком неумеренно.

176. Горгий же имел слишком сильную страсть к этому роду (ораторских украшений) и чрезмерно злоупотреблял этими «забавами» (ибо так он сам их расценивает). Правда, когда Исократ в юности слышал Горгия, бывшего тогда уже стариком, последний пользовался (выше указанными приемами) уже более умеренно.

Дионисий. Ис. 19. Принимая во внимание, что никто не был лучше Исократа в отношении поэтических прикрас, высокого парения и торжественности речи, я намеренно упустил тех, которые, как мне известно, имели меньший успех в этих видах (речей). При этом я принимал в соображение, что Горгий Леонтинский сходит со старого пути и бывает часто ребяческим.

33. Атеней V 220 Д. Его (Антисфена) диалог «Политик» включает в себе краткое обозрение всех афинских демагогов, а (диалог) «Архелай» (упоминает) оратора Горгия.

³² На А 28 основывается приписываемое риторам Кораксу и Тисию определение, что «риторика есть творец убеждения».

34. Климент. «Строматы» VI. 26. Мелесагора обворовали ученые Горгий Леонтинский и Эвдем Наксоский³³, и после них – Бион с (острова) Прохоннеса.

Фрагменты (В)

«О НЕСУЩЕМ» ИЛИ «О ПРИРОДЕ» ГОРГИЯ³⁴

1. Исократ 10, 3.

В самом деле, разве кто-нибудь мог бы превзойти Горгия, дерзнувшего говорить, что ничто из существующего не существует, или Зенона, пытавшегося доказывать, что одно и то же возможно и, наоборот, невозможно?

15, 268. Учения древних софистов, из которых один сказал, что бытие по количеству бесконечно... Парменид и Мелисс (что бытие) едино, Горгий же, что совершенно нет никакого бытия.

2. Олимпиодор к «Горгию» р. 112 (см. А 10). Подлинно Горгий написал весьма искусное сочинение «О природе» в 84 олимпиаду (444/441).

3. Секст Эмпирик. «Против математиков» VII 65 след. (См. также соответствующий раздел, в переводе А. Ф. Лосева).

Из той же самой группы (философов) Горгий Леонтинский предводительствовал отрядом отрицавших критерий (истины) на основании иных соображений, чем (какие были) у Протагора и его последователей. А именно, в сочинении, носящем заглавие «О несущем, или о природе», он устанавливает три главных положения, непосредственно следующих одно за другим. Одно (положение) – именно первое – (гласит), что ничто не существует; второе – что, если (что-либо) и существует, то оно непознаваемо для человека; третье – что, если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего.

(66) О том, что ничто не существует, он рассуждает следующим образом. Ведь если (что-нибудь) существует, то оно есть или сущее, или несущее, или и сущее и несущее (вместе). (???) Но оно не есть ни сущее, как он далее будет доказывать, ни несущее, как он будет убеждать, ни сущее с несущее, как он будет учить. Итак, ничто не существует.

(67) И в самом деле, несущее не существует. Ибо если несущее существует, то оно будет вместе существовать и не существовать. Ведь поскольку оно мыслится несущим, оно не будет существовать, но поскольку оно есть несущее, оно, наоборот, будет существовать. Но совершенно бессмысленно, чтобы что-нибудь вместе существовало и не существовало. Итак, несущее не существует. И, кроме того, если несущее существует, то сущее не существо-

³³ Наксос один из Кикладских островов.

³⁴ Тождественность данных сочинений является спорной.

ет. Ибо они противоположны друг другу, и если несущему случилось быть, то сущему придется не быть. Но сущее, конечно, существует, (поэтому) несущее не будет существовать.

(68) Однако и сущее также не существует. Ибо если сущее существует, то оно или вечно, или возникло, или вечно и вместе возникло (и то и другое). Но оно, как мы (далее) покажем, ни вечно, ни возникло, и ни то ни другое вместе. Следовательно, сущее не существует. Ибо если сущее вечно (ведь должно начать с этого), то оно не имеет никакого начала.

(69) В самом деле, все возникающее имеет какое-либо начало, вечное же, существуя невозникшим, не имело начала. Не имея же начала, оно бесконечно. Если же оно бесконечно, то оно нигде. Ибо если оно где-нибудь, то то, в чем оно есть, отлично от него и, следовательно, сущее, поскольку оно чем-то объемлется, не будет бесконечным. В самом деле, объемлющее больше объемлемого, бесконечного же ничто не (может быть) больше; таким образом, бесконечное не находится нигде.

(70) Однако оно не содержится и в самом себе. Ибо (в этом случае) тождественным будет то, в чем (что-нибудь), и то, что в самом себе, и сущее станет двумя (сущностями): местом и телом. А именно, то, в чем (что-нибудь), есть место, а то, что в самом себе, есть тело. Но это бессмыслица, (чтобы место и тело были тождественны). Итак, сущее не находится и в самом себе. Таким образом, если сущее вечно, оно бесконечно; если же бесконечно, то оно нигде; если же нигде, то оно не существует. Следовательно, если сущее вечно, то оно совершенно не существует.

(71) Но и в том случае, если сущее возникло, оно не может существовать. Ведь если оно возникло, то оно возникло или из сущего, или из несущего. Но из сущего оно не возникло. Ибо если сущее существует, то оно не возникло, но уже существует. И из несущего (оно также не могло возникнуть). Ибо несущее не может ничего породить вследствие того, что то, что способно производить что-либо, необходимо должно быть причастным какому-нибудь сущему. Следовательно, сущее также и не возникло.

(72). На тех же самых основаниях (сущее не есть) и то и другое вместе, т. е. вечное и возникшее. Ибо эти (предикаты) уничтожают друг друга, и если сущее вечно, то оно не возникло, а если возникло, то не вечно. Следовательно, если сущее ни вечно, ни возникло, ни то и другое вместе, то сущее существовать не может.

(73) Кроме того, если оно существует, то оно есть или единое, или многое. Но, как будет (далее) доказано, оно не есть ни единое, ни многое. Следовательно, сущее не существует. Ибо если оно единое, то оно есть либо количество, либо непрерывность, либо величина, либо тело. Но чем бы из (всего) этого оно ни было, оно не есть единое. Но, будучи каким-либо количеством, оно будет делиться (на части); будучи же непрерывным, оно будет рассекается (на отдельные части). Подобным же образом и то, что мыслится как

величина, не будет неделимым. Будучи же телом, оно будет трехмерным. А именно, оно будет иметь длину, ширину и глубину. Но нелепо утверждать, что сущее не состоит из этих (вещей). Следовательно, сущее не есть единое.

(74) Но оно не есть и многое. Ибо если оно не есть единое, то оно не есть и многое. В самом деле, множество есть соединение отдельных единиц; поэтому с уничтожением единого уничтожается вместе и многое. Отсюда очевидно, что и сущее не существует, и несущее не существует.

(75) Легко доказать, что то и другое вместе, т. е. сущее с несущим, (тоже) не существуют. Ибо если несущее существует и сущее существует, то несущее будет тождественно с сущим, поскольку это касается существования. И поэтому и первое, и второе из них не существует. Действительно, что несущее не существует, это бесспорно. Но было доказано, что сущее тождественно с ним. И оно, таким образом, не будет существовать.

(76) Но если сущее тождественно с несущим, то оба они вместе не существуют. Ибо если то и другое сосуществуют, то они не одно и то же; и если (и то и другое) одно и то же, то (нельзя сказать, что они существуют) оба вместе. Отсюда следует, что ничего не существует. Ибо если ни сущее не существует, ни несущее, ни оба они вместе, а помимо их ничего (нельзя) мыслить, то не существует ничего.

(77) Но даже если бы что-нибудь и существовало, оно было бы для человека неизвестным и непознаваемым, (как это) сейчас должно быть доказано. А именно, если то, что мыслится, говорит Горгий, не есть (тем самым) сущее, то сущее не есть то, что мыслится. Это логически правильно. Ибо подобно тому, как если бы (предметы), которые мыслятся, были белыми, то отсюда вытекало бы, что белое есть то, что мыслится, точно так же если бывает, что то, что мыслится, не существует, то отсюда с необходимостью вытекает, что сущее не есть то, что мыслится.

(78) Именно поэтому здравомысленно и логически последовательно утверждение: «Если то, что мыслится, не есть сущее, то сущее не есть то, что мыслится». Между тем то, что мыслится, (это следует заранее отметить), не есть сущее, как мы докажем. Следовательно, сущее не есть то, что мыслится. И действительно, то, что мыслимое не есть сущее, это очевидно.

(79) Ибо если мыслимое есть сущее, то все мыслимое существует, где бы кто что ни помыслил. Это совершенно противоречит здравому смыслу. Ведь если кто-нибудь мыслит человека летающим или колесницы едущими по морю, то отнюдь (это не значит, что и на самом деле) в тот час человек летит или едут по морю. Таким образом, мыслимое не есть сущее.

(80) Кроме того, если мыслимое есть сущее, то несущее не может мыслиться. Ибо противоположным (вещам) присущи противоположные (свойства), а несущее противоположно сущему. И поэтому во всех отношениях, если сущему свойственно мыслиться, то несущему будет свойственно

не мыслиться. А это нелепость. Ведь Сцилла и Химера и многие из несуществующих (вещей) мыслятся. Следовательно, сущее не есть то, что мыслится.

(81) И подобно тому, как те (вещи), которые видятся, называются видимыми вследствие того, что их видят, и то, что слышится, называется слышимым, потому что его слышат, и мы не отбрасываем видимое за то, что оно не слышится, и не пренебрегаем слышимым за то, что оно не видится (ибо о каждом из них должно судить по его собственному ощущению, а не чужому), точно также и мыслимое будет существовать и в том случае, если оно не видится зрением и не слышится слухом, потому что его надо брать с точки зрения его собственного критерия.

(82) Итак, если кто-нибудь мыслит, что колесницы едут по морю и не видит их, то он (все же) должен верить, что существуют колесницы, едущие по морю. А это нелепость. Следовательно, сущее не есть то, что мыслится и понимается.

(83) Но даже если бы оно понималось, его нельзя было бы передать другому. Ибо если существующие (вещи), которые представляют собой внешние субстраты, видимы, слышимы и вообще ощущаемы, (причем) из них видимые (вещи) схватываются зрением, слышимые слухом и не наоборот, то каким образом эти (вещи) могут сообщаться другому?

(84) Ведь то, посредством чего мы сообщаем, есть слово, слово же не есть субстрат и бытие. Следовательно, мы сообщаем ближним не то, что существует, но слово, которое отлично от субстратов. Итак, подобно тому, как видимое не может стать слышимым и наоборот, точно также обстоит дело и с нашим словом, так как бытие лежит вне нас.

(85) Не будучи же сущим, слово (в своем значении) не может быть показано другому. И в самом деле, говорит он, слово (его смысл) образуется от доходящих к нам вещей, т. е. от ощущаемых (вещей). Ибо от попадания (в наш орган вкуса) вкусового вещества возникает у нас слово, произносимое для обозначения этого качества, а от знакомства с цветом – слово для обозначения цвета. Если же это так, что слово не представляет (не отражает) внешнюю вещь, то внешняя вещь открывает (смысл обозначающего его слова).

(86) И в самом деле, нельзя говорить, что как видимые и слышимые (вещи) суть субстраты, так и слово, так что из его субстрата и бытия могут быть открываемы субстрат и бытие (обозначаемой им вещи). Ибо даже если слово и есть субстрат, но (и тогда) оно отличается от субстратов прочих и (в частности) весьма сильно отличаются тела от слов. Ведь посредством иного органа познается видимое, и посредством другого – слово. Следовательно, слово не открывает многих субстратов, подобно тому, как и те не раскрывают природы друг друга.

(87) Итак, на основании таких апорий (неразрешимых трудностей) у Горгия уничтожается критерий истины, поскольку это зависит от разрешения этих самих апорий. А именно, так как по природе своей ничто не существует,

не может познаваться и не может быть передаваемо другому, то не может быть никакого критерия (истины)³⁵.

4. Платон. «Менон» 76 А след. (Менон и Сократ) Ты назойлив, Менон. Старому человеку ты предлагаешь отвечать на вопросы, а сам не хочешь припомнить и сказать, что говорил когда-то Горгий о том, что такое добродетель...

Итак, хочешь я отвечу тебе по Горгию, чтобы тебе легче всего было бы уловить смысл? – Хочу. Почему же нет? – Итак, не говорите ли вы (Менон и Горгий)³⁶ о каких-то истечениях от существующих (вещей), следуя Эмпедоклу? – Точно так. – И о порах, в которые и через которые истечения проходят? – Именно так. – И что из истечений одни соответствуют некоторым порам, другие же меньше или больше их? – Так. – И зрением ты что-то называешь? – Да. – Ну так из этого «уразумей, что я тебе говорю», как сказал Пиндар. «Цвет есть истечение от тел, соответствующее зрению и им воспринимаемое». – По моему мнению, Сократ, это – наилучший ответ. – Может быть, (ответ так понравился тебе) оттого, что он соответствует привычному тебе образу мыслей. И, кроме того, как я думаю, ты надеешься, что сможешь из него вывести, что такое голос, что такое обоняние и многое другое из подобных (вещей). – Без сомнения. – А ведь это, Менон, ответ трагический³⁷.

Ср. Гален. «Об элементах по Гиппократу», I, 9 (I, 487 К., 54, 18 Helmr.). Дело в том, что все сочинения древних носят заглавие «О природе»; таковы сочинения Мелисса, Парменида, Эмпедокла, Алкмеона, Горгия, Продика и всех остальных.

5. Теофраст. «Об огне». 73 р 20. Что они возжигают свет от солнца отражением (лучей его) от гладких (поверхностей), причем присоединяют к этому трут, а от огня не зажигают, причиной (этого является) то, что (свет солнца) состоит из таких частиц, а также то, что непрерывно (текущий свет) бывает более отражаемым, а тот (свет) не может (отражаться) вследствие несходства. Таким образом, первый вследствие скопления (своих частиц) к тонкости (их) проникает в трут и может зажигать его, а второй, не обладая ни тем ни другим (свойством), не может (делать этого). Воспламенение же происходит от прозрачного камня, меди и серебра, обработанных определенным образом,

³⁵ Подобное же извлечение из Горгия находится в сочинении псевдо-Аристотеля: «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» 5. 6. 979 а 11–980 б 21. Сам Аристотель написал монографию «Против Горгия» (одна книга) (Диоген V, 25).

³⁶ Может быть, Горгий во введении к своему сочинению давал теорию восприятия по Эмпедоклу (поэтому и подзаголовок «О природе»), и в таком случае оттуда происходит В 4 и В 5. Но возможно допустить и существование особого сочинения по физике, написанного Горгием в юности.

³⁷ Т. е. напыщенный, высокопарный в стиле Эмпедокла.

а не вследствие того (это бывает), что огонь уходит через поры, как говорит Горгий³⁸ и как думают также некоторые другие.

«НАДГРОБНОЕ СЛОВО»³⁹

5а. Афанасий Александрийский, 142. Третье же – ораторское искусство, вызывающее (своими) шутками рукоплескание молодежи и допускающее бесстыдную лесть. Этим искусством занимались Трасимах и Горгий со своими последователями, (развивая свою деятельность) в обработке слога и в построении ошибочных доказательств. Они сильно злоупотребляли парисосом⁴⁰ и не умели применять эту (риторическую) фигуру, где следует. В рассуждении же и в способе выражения и многие другие (из них) были (поверхностными), и в особенности сам Горгий был в высшей степени легкомысленным. Так, он в своем «Надгробном слове», не будучи в состоянии по требованию стиля сказать (просто) «коршуны», употребил выражение «живые могилы». В рассуждении же он сбивается с надлежащего пути, как свидетельствует и Исократ, который говорит следующим образом (далее следует фрагмент В 1).

(Лонгин) «О возвышенном» 3, 2. Так осмеиваются выражения Горгия Леонтинского, пишущего: «Ксеркс, Зевс персов» и «Коршуны, одушевленные могилы».

5в. Филострат. «Жизнь софистов» I, 9, 5 (А 1). «Триумфы над варварами заслуживают хвалебных песен, триумфы над греками – плачевных песен».

6. Плануд к Гермогену, V 548. Пресвитер Дионисий (старший) во второй книге «О характерах» говорит о Горгии следующее: «Итак, я не нашел его судебных речей, попались же мне немногие его политические речи и некоторые (его сочинения) по (ораторскому) искусству, а также более многочисленные торжественные речи. Что же касается формы изложения его речей, то характер их следующий (приводим отрывок, в котором он прославляет отличившихся в сражениях афинян)⁴¹:

«В самом деле, каких качеств, которые должны быть присущи мужам, у этих мужей не было, и какие качества, которых не должно быть, у них были? Да смогу я сказать то, что желаю, да смогу желать то, что должно, скрывшись от божьего гнева и избегнув человеческой зависти! А именно, они обладали божественной доблестью, человеческой же у них была их смертность. Часто они предпочитали мягкую справедливость жесткому праву, часто также правоту сущности дел (ставили выше) буквы закона, признавая, что самый

³⁸ Данный фрагмент Горгия у В. Нестле дается в следующем виде: «Посредством солнечных лучей через преломление в зеркале можно зажечь свет, так как огонь насквозь проходит через его поры».

³⁹ Ср. А 1 и В 27.

⁴⁰ См. выше примечание.

⁴¹ Приводимый здесь фрагмент образует эпилог речи.

божественный и самый всеобщий закон заключается в том, чтобы то, что должно в должное время говорить и (когда должно) молчать, (то, что должно, в должное время) делать и (когда должно) не делать. Более всего из того, что нужно, они упражнялись в двух (вещах): в умственной силе и в телесной силе, первую (приобретая) путем участия в совете, вторую же вырабатывая (в себе), выступая на помощь тем, кто несправедливо терпит несчастье, и карая тех, кто незаслуженно пользуется счастьем, будучи непреклонны в отношении того, что касается (общего) блага, ревниво оберегая добрые нравы, рассудительностью ума одерживая неразумие телесной силы, надменные в отношении к надменным, скромные в отношении к скромным, бесстрашные в отношении к бесстрашным, страшные в страшных (боях).

В качестве свидетельств (всего) этого, они воздвигли памятники побед над врагами, (служащие) богатыми дарами для Зевса и знаками памяти для самих себя. Не были чужды им ни врожденный воинственный пыл, ни справедливая любовь, ни вооруженная борьба, ни мир, являющийся другом всего прекрасного и хорошего.

Они относились к богам с благоговением в силу своей праведности, были почтительны в отношении к родителям вследствие уважения (к ним), были справедливы по отношению к своим согражданам в силу (присущего им) чувства равенства, были преданы своим друзьям вследствие своей верности. Поэтому хотя они и умерли, любовь к ним не умерла, но бессмертно живет в смертных телах (любовь) к ним, (более) не живущим».

«ОЛИМПИЙСКАЯ РЕЧЬ»⁴²

7. Аристотель. «Риторика» III 14. 1414 в 29. Предисловия эпидейктических речей состоят из похвалы или порицания, как, например, у Горгия в его «Олимпийской речи»: «Достойные быть почитаемыми народной массой, о мужи эллины». А именно, (здесь) он восхваляет тех, кто установил народные празднества.

8. Климент. «Строматы» I. 51. Состязание требует от нас, по мнению Горгия Леонтинского, двух добродетелей: смелости и мудрости. Дело смелости – переносить опасность, дело же мудрости – знать, (какой сделать) шаг⁴³. В самом деле, слово глашатая на Олимпийских играх приглашает (выступить каждого) желающего, но увенчивает наградой (только) сильного.

8а. Плутарх. «Наставления о супружеской жизни» 43 р. 144. В. С. Когда оратор Горгий произнес перед эллинами в Олимпии речь об единомыслии, (выступил) Мелантий. Он, сказал Мелантий, учит нас единомыслию, между тем как у себя дома он не научил жить в согласии самого себя, свою

⁴² Ср. А 1. По мнению Вилламовица, она была сказана в 408 г.

⁴³ Ср. ниже Фрасимах 78 а 4.

жену и служанку, хотя их (всего только) три человека. Дело в том, что кажется, была у Горгия любовь к служанке и жена ревновала.

«ПИФИЙСКАЯ РЕЧЬ»

9. Филострат 1 9,4 см. выше А 1 «Хвалебная речь к элейцам».

10. Аристотель. «Риторика» III 14 1416 а 1. А именно такова «Хвалебная речь к элейцам» Горгия. Здесь он без всяких предварительных подходов и вступлений прямо начинает: «Элея, счастливый город».

«ПОХВАЛА ЕЛЕНЕ» ГОРГИЯ* ⁴⁴

11. Украшение городу – храбрость его мужей, телу же – красота, душе – мудрость, делу – добродетель, слову – истина. Противоположность же (всему) этому беспорядочность. И мужа и жену, и слово и дело, и город и занятие, если они достойны похвалы, следует чтить похвалою, недостойных же (должно) порицать. Ибо в одинаковой мере ошибочно и неразумно как порицать заслуживающее похвалы, так и хвалить достойное порицания.

(2) Дело одного и того же мужа – и сказать правильно то, что должно, и опровергнуть (то, что говорится неправильно). (Итак, должно опровергнуть тех), которые порицают Елену, женщину относительно которой у всех поэтов было согласие и единодушное мнение. (Таково же было) убеждение (всех), слышавших (ее историю), к (такое) значение (приобрело) ее имя, которое стало (символом, служащим) памятью о несчастиях⁴⁵. Я же хочу, приведя в своей речи некоторые мысли, оправдать (Елену), пользующуюся дурной славой, от (возводимого на нее) обвинения, доказать, что порицающие (ее) лгут; выявив истину, я хочу заставить невежество замолчать.

(3) Итак, что по своей природе и происхождению жена, о которой идет эта речь, знатнее знатнейших мужей и жен, это вполне очевидно для весьма многих. А именно, очевидно, что (она родилась) от матери Леды, от отца же (либо от одного), бывшего богом, (либо от другого), называвшегося смертным, от Тиндерей и Зевса, из которых один признавался (ее отцом) вследствие того, что (действительно) был таковым, другой же благодаря молве ошибочно считался (ее отцом) и был один из них самым лучшим из мужей, другой же – царем над всеми.

(4) Происходя от таковых (родителей), она имела богоравную красоту и, обладая такой (красотой), она не скрывала ее. (И естественно), она у весьма многих возбудила сильную любовную страсть (к себе). Одним (своим) те-

* Ниже в отдельном разделе представлен литературный перевод речи С. Кондратьевым, опубликованный в: Ораторы Греции. М.: Художественная литература, 1985. С. 27–31.

⁴⁴ Речь Горгия, приводимая здесь (В 11) точно так же, как и следующая речь его (В 11а), дошла до нас в искаженной и полной пробелов передаче, причем пострадал и диалект (ионизмы Горгия изменены). Время написания «Елены» – 414г.

⁴⁵ Имя Елены стало обозначать Троянскую войну.

лом она собрала (вокруг себя) множество мужей, гордившихся своими преимуществами, из коих одни имели большие богатства, другие же – славу древнего благородного (происхождения), третьи – телесную силу и ловкость, четвертые – способность врожденной мудрости. И все они от соперничества в любви дошли до неукротимого соревнования.

(5) Кто (из них) и почему и каким образом удовлетворил свою любовную страсть, овладев Еленой, этого я не стану рассказывать. Ибо говорить знающим то, что они знают, правда, (значит) находить себе слушателей, которых не приходится убеждать, но удовольствия (это им) не доставляет. Сейчас я не стану останавливаться в своей речи на том, что происходило в то время, приступлю же к началу предстоящей речи и покажу причины, в силу которых становится понятным отплытие Елены в Трою.

(6) Елена сделала то, что она сделала либо по воле судьбы, по решению богов и в силу роковой необходимости, либо (она сделала это), будучи насильственно похищена, либо соблазненная речами или плененная любовью. Итак, если (она сделала это) вследствие первой причины, то вина падает на виновника (божество). Ибо человеческими мероприятиями нельзя помешать желанию бога. Ведь таков закон природы, что более сильное не может быть удержано более слабым, но более слабое подчиняется более сильному и им управляется, и более сильное руководит, более же слабое следует за ним. Бог же могущественнее человека и силой, и мудростью, и (всем) прочим. Итак, если причину должно отнести на счет судьбы и бога, то с Елены следует снять бесславие.

(7) Если же насильственно она была похищена, противозаконно изнасилована и несправедливо обесчещена, то ясно, что неправо дело совершил тот, кто похитил ее, так как он ее обесчестил, она же, похищенная, поскольку она была обесчещена, потерпела несчастье. Итак, варвар, совершивший варварский и по разуму, и по закону, и по делу поступок, заслуживает по разуму осуждения, по закону бесчестия, по делу же наказания. Изнасилованная же и лишенная родины и друзей (женщина) разве по справедливости не должна вызывать к себе скорее жалость, чем стать жертвой злословия? Ибо тот совершил ужасное (преступление), она же претерпела (бедствие). Следовательно, справедливо ее пожалеть, а его возненавидеть.

(8) Если же (причиной поступка Елены было) слово, убедившее и соблазнившее душу ее, то и в этом случае ей не трудно защищаться и оправдаться от обвинения следующим образом. Слово есть великий властелин, который, обладая весьма малым и совершенно незаметным телом, совершает чудеснейшие дела. Ибо оно может и страх изгнать, и печаль уничтожить, и радость вселить, и сострадание пробудить. Каким же образом это происходит, я покажу (далее).

(9) Следует это показать слушателям и при помощи воображения. Я считаю и называю всю поэзию в целом речью, обладающей размером.

Теми, кто слушает ее, овладевают то трепет ужаса, то слезы сострадания, то печаль тоски, и по поводу счастья и несчастья чужих дел и тел душа через посредство речей испытывает некоторое собственное чувствование. Ну (теперь) перейду от одного к другому слову.

(10) Боговдохновенные песни через посредство (закрывающихся в них) слов приводят (людей) в (состояние) удовольствия и уничтожают печаль. Связанная же с воображением души сила песни очаровала, убедила и изменила ее своим волшебством. Изобретены же два искусства волшебства и магии, которые (оба) суть заблуждения души и обманы воображения.

(11) Сколь многие сколь многих о сколь многом и (в прошлом) убедили и (ныне) убеждают, сочиняя ложную речь. Ибо если бы все обо всем (все знали, а именно) имели память о прошедшем, понятие о настоящем и предвидение будущего, то речь не была бы так подобной (той речи, которая бывает у тех), кто ныне не в состоянии ни понимать прошедшее, ни ориентироваться в настоящем, ни предсказывать будущее. Таким образом, весьма многие о весьма многом доставляют душе мнение, которое является (для нее) подателем совета (т. е. руководством к действию). Будучи обманчивым и шатким, мнение доставляет тем, кто им пользуется, обманчивые и шаткие успехи.

(12)⁴⁶ ...Ибо слово, убедившее душу, принудило ту, которую оно убедило, и повиноваться сказанному, и согласиться с тем, что делалось. Итак, убедивший, как принудивший, несет на себе вину (за содеянное), убежденная же, как принужденная словом, без всякого основания пользуется дурною славою.

(13) А что сила убеждения, которая присуща слову, и душу формирует как хочет, это должно узнать, во-первых, из учений метеорологов⁴⁷, которое, противопоставляя мнение мнению, удаляя одно мнение и вселяя другое, достигли того, что невероятные и неизвестные вещи являются очам воображения. Во-вторых же, (этому можно научиться) из словесных состязаний в народных собраниях⁴⁸, в которых (бывает, что) одна речь, искусно составленная, но не соответствующая истине, (более всего) нравится народной мас-

⁴⁶ Тут текст дошел до нас в безнадежно испорченном виде. Бласс восстанавливает это место следующим образом: «Итак, что мешает признать, что и Елена пришла против своей воли, все равно, как если бы она была похищена силой. Ведь, хотя поступок по убеждению по своему названию противоположен необходимости, но силу имеет ту же самую». Патон предлагает читать: «Итак, какая причина мешает признать, что и Елена, слушая боговдохновенные речи, была как бы похищена силою военных песен. Ибо внушение влияло, своего же ума еще не было». Еще неудачнее восстанавливает это место Краузе. Приблизительный смысл этого места по Г. Дильсу: «Итак, какая причина мешает признать, что и Елена пришла под влиянием речей как бы не по своей воле, как если бы она была силою похищена насильниками. Ибо можно видеть, как побеждает дело убеждения, которое, хотя не имеет внешнего вида необходимости, но силу имеет ту же самую, что и необходимость».

⁴⁷ Астрономия и метеорология представляли у древних одно целое и вначале составляли часть философии.

⁴⁸ Поправка Альдуса.

се и убеждает ее. В-третьих же, быстрота ума, с легкостью меняющая веру в (то или иное) мнение.

(14) То же самое значение имеет сила слова в отношении к настроению души, какое сила лекарства относительно природы тел. Ибо подобно тому, как из лекарств одни изгоняют из тела одни соки, другие другое, и одни из них устраняют болезнь, а другие прекращают жизнь, точно так же и из речей одни печалят, другие радуют, третьи устрашают, четвертые ободряют, некоторые же отравляют и околдовывают душу, склоняя ее к чему-нибудь дурному.

(15) Что она не совершила вины, но потерпела несчастье в том случае, если она была убеждена словом, (это нами уже) доказано. Четвертую же (возможную) причину я рассмотрю в четвертом доказательстве. А именно, если эрос был тот, кто сделал все это, то она без труда оправдывается от обвинения в (приписываемом ей) поступке. Ведь то, что мы видим, имеет не ту природу, какую мы желаем, (чтобы оно имело), но такую, какую кому выпало на долю иметь. Через посредство зрения душа оформляется и в своих устремлениях.

(16) В самом деле, тотчас после того, как неприятели выставят для враждебных действий вражеский строй из меди и железа⁴⁹, (бывает, что) самый вид этого устрашает душу, так что часто обращаются в бегство от предстоящей опасности, как будто от настоящей, будучи потрясены (одним видом того, что грозит). Таким образом, сильная привычка установленного закона уничтожается страхом, который (порождается) зрением, и благодаря последнему перестают обращать внимание и на то, что признается законом прекрасным поступком, и на благо, получаемое через победу.

(17) Некоторые, увидев страшную опасность отказываются от своего настоящего намерения, имеющегося у них в настоящее время. Таким образом, страх погасил и изгнал у них рассудок. Многие же (от страха) впадают в напрасные труды, ужасные болезни и неизлечимое сумасшествие. Так зрение запечатлевает образы видимых вещей в рассудке. Причем (должно отметить), что многое страшное пропускается (нами) незамеченным, а то, что остается (что фиксируется вниманием) походит на то, о чем говорилось.

(18) Опять же живописцы улаживают наше зрение, мастерски составляя из многих цветов и тел одно тело и одну форму. Работа скульпторов, состоящая в изготовлении статуй, доставляет глазам приятное зрелище.

Таким образом, одни вещи по природе своей печалят (наше) зрение, другие же вызывают, (к себе) любовь. Многие же у многих вызывает любовь к многим вещам и телам и желание обладать ими.

(19) Итак, если взор Елены, наслаждавшийся телом Париса, передал душе ее желание и ревность Эроса, то что в этом удивительного? Если Эрос, будучи богом, имеет божественную силу богов, то разве более слабое существо

⁴⁹ Текст в этом месте испорчен. Перевод дается по общему смыслу контекста.

в состоянии отогнать и отразить его от себя? Если же любовь есть человеческий недуг и заблуждение души, то не должно ее порицать как вину, но следует считать ее несчастием. Ибо когда она является, то является по прихоти случая, а не по решению ума и по принуждению Эроса, а не по заранее намеренному плану искусства.

(20) Итак, разве можно считать справедливым порицание Елены, которая сделала то, что она сделала, либо потому, что влюбилась, либо потому, что была убеждена словом, либо будучи похищена насильственно, либо в силу божественной необходимости (и таким образом не оказывается ли она) совершенно чистой от вины?

(21) Я снял своей речью позор с женщины, я оставался верным закону, который я установил в начале речи, я постарался уничтожить несправедливость позора и невежественное мнение (о ней), моим желанием было написать похвальное слово Елене, для меня же это было легким развлечением.

«ЗАЩИТА ПАЛАМЕДА»⁵⁰ ГОРГИЯ

11а. (См. ниже в отдельном разделе).

«ИСКУССТВО» (СР. САТИР (А 3) И ДИОДОР (А 4))

12. Аристотель. «Риторика» III 18. 1419 в. Горгий правильно говорил, что серьезность противников следует убивать шуткой, шутку же – серьезностью.

13. Дионисий. «О сочетании слов» 12 р. 84. Искусство говорить кстати (т. е. в надлежащее время, в надлежащем месте, учитывая обстоятельства) до того времени не разработал ни один оратор, ни философ, ни Горгий Леонтинский, который первый стал писать об этом, но не написал ничего заслуживающего внимания.

14. В сочинении Горгия «Искусство», по-видимому, приводились также отдельные маленькие образцовые отрывки из защитительных речей его, как-то из «Елены» и «Паламеда».

Аристотель. «О софистических опровержениях» 34, 183 в 36. У тех, которые получали плату за эристические⁵¹ речи, обучение было в некотором роде подобно занятиям Горгия. А именно, одни давали выучивать риторические⁵² речи, другие эротетические⁵³, под каковой вид, по мнению тех и других, весьма часто подходят беседы (людей) между собой. Поэтому у их учеников быстрым было обучение без теории. Ибо давая не теорию, но то, что

⁵⁰ Эта речь Горгия написана до 411 г. до н. э. Она написана стилем несколько иным, чем «Похвала Елене».

⁵¹ Относящиеся к искусству спорить.

⁵² Относящиеся к ораторскому искусству.

⁵³ Относящиеся к искусству задавать вопросы.

вытекает из теории, они брались обучать подобно тому, кто, обещая передать науку об уходе за ногами, затем не стал бы обучать сапожному ремеслу и (давать сведения о том), откуда возможно приобрести таковые (знания), а (вместо этого) дал бы много сортов различной обуви.

Ср. Платон. «Федр» 2 61 В. (беседуют Федр и Сократ). Всего чаще говорят и пишут по правилам искусства в области судебного красноречия, говорят также (по правилам искусства) и выступая перед народным собранием. Относительно более широкого применения этих правил я не слышал. – Да неужели ты слышал только о теориях словесного искусства Нестора и Одиссея, которые они написали на досуге (под стенами) Трои, о теориях же Паламеда не слышал? – Я-то, по крайней мере, не слышал, даже, клянусь Зевсом, и о (теориях) Нестора, если только ты не называешь Нестором какого-нибудь Горгия или Одиссеем какого-нибудь Трасимаха и Феодора.

НЕИЗВЕСТНО ИЗ КАКИХ СОЧИНЕНИЙ

15. Аристотель. «Риторика» III 3. 1405 в 34. Холодность стиля бывает от четырех (причин), во-первых, от употребления сложных слов... так, Горгий употреблял выражения: «искусные в выпрашивании милостыни льстецы», «ложно клянущиеся» и «хорошо клянущиеся».

16. Аристотель. «Риторика» III 3. 1406 в 5. И еще четвертая (причина) холодности стиля заключается в метафорах... как, например, Горгий (говорит): «бледные и бескровные дела»⁵⁴; «ты их скверно посеял и дурно пожал». Ибо (это выражено) чересчур поэтически.

17. Аристотель. «Риторика» III 17. 1418а 32. В эпидейктических речах следует вставлять в речь похвалы, как это делает Исократ. Действительно, он всегда вводит какую-нибудь (похвалу). И то, что говорил Горгий, (а именно), что у него «никогда не бывает недостатка в слове» (это есть) то же самое. Ибо если, он, говоря об Ахиллесе, восхваляет Пелея, затем Эака, затем бога, а также мужество и так далее и так далее, то он делает то же самое. Ср. В 19.

18. Аристотель. «Политика» А. 13. 1260 а 27. Гораздо лучше делают те, которые, подобно Горгию, перечисляют (отдельные) добродетели, определяя таким образом (добродетель).

19. Платон. «Менон» р. 71 Е. (говорит Менон со ссылкой на Горгия 71 Д). Во-первых, если ты хочешь знать, (в чем) добродетель мужа, то это легко (сказать), (а именно) добродетель мужа состоит в том, чтобы быть способным заниматься государственными делами и, занимаясь ими, делать друзьям добро, врагам же зло и остерегаться, как бы самому не потерпеть чего-либо такого (дурного). Если же ты хочешь (знать, в чем) добродетель жены, то не

⁵⁴ По другим чтениям «бледные и кровавые», «трепещущие и бледные», «бесцветные и бледные».

трудно изложить, что ей следует хорошо управлять своим домом, беречь то, что в нем находится, и повиноваться мужу. Иная добродетель у ребенка, и у мальчика, и девочки, и иная у старика; иная, если угодно, (добродетель) у свободного (гражданина) и иная у раба. И есть очень много других видов добродетели, так что не представляет затруднений сказать о добродетели, что она такое. А именно соответственно каждому из занятий и возрастов в отношении к каждому делу для каждого из нас есть (особая) добродетель, а равным образом, как я думаю, Сократ, (столь же многообразен) и порок.

20. Плутарх. «Кимой» с 10. Горгий Леонтинский говорит, что «Кимон приобретает (состояние), чтобы им пользоваться, и пользуется им, чтобы снискивать себе популярность (в народе)».

21. Плутарх. «Как отличить льстеца от друга» 23 г 242. Как говорил Горгий, друг, правда, будет (только) считать себя вправе требовать от своего друга, чтобы тот содействовал ему в справедливых делах, но друг сам (по себе) часто будет помогать другу и в неправых делах.

22. Плутарх. «Женские добродетели» р. 242. Нам кажется остроумным Горгий, который велит, чтобы не красота, но (добрая) слава женщины была известна народу.

23. Плутарх. «О славе афинян» р. 438 С. Процветала и славилась (в ту эпоху) трагедия, доставлявшая удивительно большое удовольствие слуху и зрению живших в то время людей и создавшая, как говорит Горгий, иллюзию (реальности) мифов и страстей. (Поэт), создавший этот обман, лучше выполнил свою задачу, чем тот, кому это не удается, и обманутый (этой иллюзией зритель) мудрее того, который не поддается ей. А именно, обманувший (поэт) дельнее, потому что он выполнил то, что обещал, обманутый же (зритель) мудрее, потому что быть восприимчивым к наслаждению речами – это значит не быть бесчувственным.

24. Плутарх. «Застольные беседы» VI, 1 2. Горгий сказал, что одна из драм его (Эсхила) насыщена Аресовым воинственным духом, а именно, «Семеро против Фив».

25. Прокл. «Хрестом» р. 231, 1. Гелланик, Дамаст и Ферекид возводят род его (Гомера) к Орфею... Горгий же Леонтинский к самому Мусею.

26. Прокл к Гез. 83. Ибо не безусловно истинно то, что говорил Горгий. Говорил же он, что «быть» есть нечто невидимое, если оно не достигает того, чтобы «казаться»; «казаться» же есть нечто бессильное, если оно не достигает того, чтобы «быть».

27. Схолии к Гомеру Т. (к Илиаде IV 450).

И Горгий (говорит): «Смешались с мольбами угрозы и с проклятиями рыдания» (Надгробная речь?).

СЛАБО ЗАСВИДЕТЕЛЬСТВОВАННОЕ

28. Греко-сирийские изречения (перев. Рессель). Горгий (Сирийск. Горгоний) сказал: «Выдающаяся красота чего-нибудь скрытого обнаруживается тогда, если мудрые художники не могут ее нарисовать своими испытанными красками. Ибо их огромная работа и большой неутомимый труд дает удовлетворительное доказательство тому, как прекрасна она в своей таинственности. И если отдельные стадии их работы достигли конца, то они дают ей молча снова венок победы. А то, чего не схватывает ничья рука и не видит ничей глаз, как может это высказать язык или воспринять ухо слушателя?»

29. Ватиканский сборник сентенций 743 № 166. Оратор Горгий говорил, что те, кто пренебрегает философией, занимаясь частными науками, похожи на женихов Пенелопы, которые, добываясь ее, совокуплялись с ее служанками⁵⁵.

30. Там же № 167. Горгий говорил, что ораторы похожи на лягушек. Ибо последние шумят в воде, первые же – перед клепсидрой (водяными часами).

Подражание (С)

1. Платон. «Пир» 194 Е–197 Е. Речь Агафона в честь Эроса представляет собой пародию на стиль Горгия. Ср. 198 С (Агафон кончил свою речь, Сократ говорит). Его речь напоминает мне Горгия, так что я естественно испытал то, что говорится у Гомера⁵⁶. Я испугался как бы, кончая речь, Агафон не запустил бы головою красноречивого Горгия в мою речь и (таким образом) не превратил бы меня самого в безгласный камень. 185 С. Когда наступала Паузаниева пауза – так именно выражаться, подбирая сходные слова, учат меня (Аполлодора) мудрецы.

2. Ксенофонт. «Пир» 2, 26. (Ксенофонт дает здесь пародию на пародию на речь Агафона в «Пире» Платона). Если у нас дети «капают на маленькие бокалы маленькими каплями», чтобы и мне сказать Горгиевскими выражениями...

⁵⁵ Анекдоты, приводимые в В 29 и В 30, очень мало подходят к Горгию.

⁵⁶ Имеется в виду то место из Одиссеи, где Одиссей, взирая на голову Горгоны, боится, как бы ему не превратиться в камень.

РАЗДЕЛ II. РЕЧЬ «ПОХВАЛА ЕЛЕНЕ»

Текст речи в пер. С. Кондратьева публикуется по изданию: Ораторы Греции / Состав и научная подготовка текстов М. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1985. С. 27–31.

Эта речь Горгия написана около 414 г. Согласно преданию Елена была спартанской царицей и прекраснейшей из женщин. Античная традиция называет отцом Елены Зевса или Гелиоса, матерью – спартанскую царицу Леду или Немесиду. В юности Елену похитил Тесей при помощи Пирифоя и поселил ее у своей матери. Братья Кастор и Полидевк освободили ее и возвратили в Спарту к своему земному отцу Тиндарею. Слух о красоте Елены широко распространился по всей Греции, десятки знатнейших мужей со всей Эллады сватались к ней, но Тиндарей, опасаясь вражды между ними и против себя, никак не мог решиться и отдать дочь кому-нибудь из них. По совету Одиссея Тиндарей связывает всех претендентов на руку Елены совместной клятвой оберегать в дальнейшем честь ее супруга. После этого мужем Елены выбирается Менелай не без влияния его старшего брата Ангамемнона. Спустя некоторое время в дом Менелая с помощью Афродиты попадает Парис, сын троянского царя Приама. Елена увлекается юным красавцем и бежит с ним в Трою, пользуясь отъездом супруга и захватив с собой сокровища и рабов (Hom. II. VII 345–364, Eur. Troad. 983–997).

По другой версии мифа, возможно восходящей Гесиоду, и позже разработанной Стесихором в VI в. до н. э., Зевс или Гера подменили подлинную Елену призраком и перенесли ее в Египет, где она живет под защитой мудрого старца Протея, дожидаясь возвращения своего мужа Менелая из троянского похода за призрак Елены (этот сюжет обстоятельно разработан в трагедии Еврипида «Елена»). О путешествии Елены с Парисом в Трою также бытует несколько вариантов мифа: согласно одному варианту, путешествие прошло спокойно и заняло всего три дня; согласно другому, их корабль был застигнут бурей и отнесен к берегам Финикии, по третьему – Парис специально отправился с Еленой в Финикию и на Кипр, опасаясь погони. Когда же беглецы добрались до Трои, Елена своей красотой завоевала симпатии троянцев, несмотря на осаду города греками.

Греческая литературная традиция неизменно порицает Елену за ее поступок, Горгий же берется оправдать ее. Эта речь может рассматриваться как учебная речь для студентов или как речь для их привлечения. И хотя Горгий и говорит в (33), что написал эту речь для собственного развлечения, в ней заложено существенное теоретическое содержание, касающееся теории языка: Горгий в явном виде проводит мысль о возможностях логоса, о его структуре и функциях, еще раз возвращаясь к этой теме в третьем аргументе ОНС.

11. (1) Славой служит городу смелость, телу – красота, духу – разумность, речи приводимой – правдивость; все обратное этому – лишь бесславие. Должно нам мужчину и женщину, слово и дело, город и поступок, ежели похвальны они – хвалою почтить, ежели непохвальны – насмешкой сразить. И напротив, равно неумно и неверно достохвальное – порицать, осмеяния же достойное – восхвалять. (2) Предстоит мне здесь в одно и то же время и правду открыть, и порочащих уличить – порочащих ту Елену, о которой единогласно и единодушно до нас сохранилось и верное слово поэтов, и слава имени ее, и память о бедах. Я и вознамерился, в речи своей приведя разумные доводы, снять обвинение с той, которой довольно дурного пришлось услышать, порицателей ее лгушими вам показать, раскрыть правду и конец положить невежеству.

(3) Что по роду и породе первое место меж первейших жен и мужей занимает та, о ком наша речь, – нет никого, кто бы точно об этом не знал. Ведомо, что Леда была ее матерью, а отцом был бог, слыл же смертный, и были то Тиндарей и Зевс: один видом таков казался, другой молвою так назывался, один меж людей сильнейший, другой над мирозданием царь. (4) Рожденная ими, красотою была она равна богам, ее открыто являя, не скрыто тая. Многие во многих страсти она возбудила, вокруг единой себя многих мужей соединила, полных гордости гордою мощью: кто богатства огромностью, кто рода древностью, кто врожденною силою, кто приобретенною мудростью; все, однако же, покорены были победной любовью и непобедимым честолюбьем. (5) Кто из них и чем и как утолил любовь свою, овладевши Еленю, говорить я не буду: знакомое у знающих доверье получит, восхищенья же не заслужит. Посему, прежние времена в нынешней моей речи миновав, перейду я к началу предпринятого похвального слова и для этого изложу те причины, в силу которых справедливо и пристойно было Елене отправиться в Трою.

(6) Случая ли изволением, богов ли велением, неизбежности ли узаконением совершила она то, что совершила? Была она или силой похищена, или речами улещена, или любовью охвачена? – Если примем мы первое, то не может быть виновна обвиняемая: божьему промыслу людские помыслы не помеха – от природы не слабое сильному препона, а сильное слабому власть и вождь: сильный ведет, а слабый следом идет. Бог сильнее человека и мощью и мудростью, как и всем остальным: если богу или случаю мы вину должны приписать, то Елену свободной от бесчестья должны признавать.

(7) Если же она силой похищена, незаконно осилена, несправедливо обижена, то ясно, что виновен похитчик и обидчик, а похищенная и обиженная невиновна в своем несчастье. Какой варвар так по-варварски поступил, тот за то пусть и наказан будет словом, правом и делом: слово ему – обвинение, право – бесчестие, дело – отмщение. А Елена, насилью подвергшись, родины лишившись, сирюю оставшись, разве не заслуживает более сожаления, нежели поношения? Он свершил, она претерпела недостойное; право же, она достой-

на жалости, а он ненависти. (8) Если же это речь ее убедила и душу ее обманом захватила, то и здесь нетрудно ее защитить и от этой вины обелить. Ибо слово – величайший владыка: видом малое и незаметное, а дела творит чудесные – может страх прекратить и печаль отвратить, вызвать радость, усилить жалость. (9) А что это так, я докажу – ибо слушателю доказывать надобно всеми доказательствами.

Поэзию я считаю и называю речью, имеющей мерность; от нее исходит к слушателям и страх, полный трепета, и жалость, льющая слезы, и страсть, обильная печалью; на чужих делах и телах, на счастье их и несчастье собственным страданием страждет душа – по воле слов. (10) Но от этих речей перейду я к другим. Боговдохновенные заклинания напевом слов сильны и радость принести, и печаль отвести; сливаясь с души представлением, мощь слов заклинаний своим волшебством ее чарует, убеждает, перерождает. Два есть средства у волшебства и волхвования: душевные заблуждения и ложные представления. (11) И сколько и скольких и в скольких делах убедили и будут всегда убеждать, в неправде используя речи искусство! Если б во всем все имели о прошедших делах воспоминанье, и о настоящих пониманье, и о будущих предвиденье, то одни и те же слова одним и тем же образом нас бы не обманывали. Теперь же не так-то легко помнить прошедшее, разбирать настоящее, предвидеть грядущее, так что в очень многом очень многие берут руководителем души своей представление – то, что нам кажется. Но оно и обманчиво и неустойчиво и своею обманностью и неустойчивостью навлекает на тех, кто им пользуется, всякие беды.

(12) Что же мешает и о Елене сказать, что ушла она, убежденная речью, ушла наподобие той, что не хочет идти, как незаконной если бы силе она подчинилась и была бы похищена силой. Убежденно она допустила собой овладеть; и убеждение, ей овладевшее, хотя не имеет вида насилия, принуждения, но силу имеет такую же. Ведь речь, убедившая душу, ее убедив, заставляет подчиниться сказанному, сочувствовать сделанному. Убедивший так же виновен, как и принудивший; она же, убежденная, как принужденная, напрасно в речах себе слышит поношение. (13) Что убеждение, использовав слово, может на душу такую печать наложить, какую ему будет угодно, – это можно узнать прежде всего из учения тех, кто учит о небе: они, мнением мнение сменяя, одно уничтожив, другое придумав, все неясное и неподтвержденное в глазах общего мнения заставляют ясным явиться; затем – из неизбежных споров в судебных делах, где одна речь, искусно написанная, не по правде сказанная, может, очаровавши толпу, заставить послушаться; а в-третьих – из прений философов, где открываются и мысли быстрота, и языка острота: как быстро они заставляют менять доверие к мнению! (14) Одинаковую мощь имеют и сила слова для состоянья души, и состав лекарства для ощущения тела. Подобно тому как из лекарств разные разно уводят соки из тела и одни прекращают болезни, другие же жизнь, – так же

и речи: одни огорчают, те восхищают, эти пугают, иным же, кто слушает их, они храбрость внушают. Бывает, недобрым своим убеждением душу они очаровывают и заколдовывают. (15) Итак, этим сказано, что, если она послушалась речи, она не преступница, а страдальца.

Теперь четвертою речью четвертое я разберу ее обвинение. Если это свершила любовь, то нетрудно избежать ей обвинения в том преступлении, какое она, говорят, совершила. Все то, что мы видим, имеет природу не такую, какую мы можем желать, а какую судьба решила им дать. При помощи зрения и характер души принимает иной себе облик. (16) Когда тело воина для войны прекрасно оденется военным оружием из железа и меди, одним чтоб себя защищать, другим чтоб врагов поражать, и узрит зрение зрелище это и само смутится и душу смутит, так что часто, когда никакой нет грозящей опасности, бегут от него люди, позорно испуганные: изгнана вера в законную правду страхом, проникшим в душу от зрелища: представ пред людьми, оно заставляет забыть о прекрасном, по закону так признаваемом, и о достоинстве, после победы часто бываемом. (17) Нередко, увидев ужасное, люди теряют сознание нужного в нужный момент: так страх разумные мысли и заглушает и изгоняет. Многие от него напрасно страдали, ужасно хворали и безнадежно разум теряли: так образ того, что глаза увидели, четко отпечатлевался в сознании. И много того, что страх вызывает, мною опущено, но то, что опущено, подобно тому, о чем сказано. (18) А вот и художники: когда многими красками из многих тел тело одно, совершенное формой, они создают, то зрение наше чаруют. Творенье кумиров богов, создание статуй людей – сколько они наслаждения нашим очам доставляют! Так через зренье обычно бывает: от одного мы страдаем, другого страстно желаем. Много у многих ко многим вещам и людям взгорается страсти, любви и желанья.

(19) Чего ж удивляться, ежели очи Елены, телом Париса плененные, страсти стремление, битвы любовной хотение в душу ее заронили! Если Эрос, будучи богом богов, божественной силой владеет, – как же может много слабейший от него и отбиться и защититься! А если любовь – болезнью людских лишь страданье, чувств душевных затменье, то не как преступленье нужно ее порицать, но как несчастья явленье считать. Приходит она, как только придет, судьбы уловленьем – не мысли веленьем, гнету любви уступить принужденная – не воли сознательной силой рожденная.

(20) Как же можно считать справедливым, если поносят Елену? Совершила ль она, что она совершила, силой любви побежденная, ложью ль речей убежденная или явным насилием вдаль увлеченная, иль принужденье богов принужденная, – во всех этих случаях нет на ней никакой вины.

(21) Речью своею я снял поношение с женщины. Закончу: что в речи сначала себе я поставил, тому верным остался; попытавшись разрушить поношения несправедливость, общего мнения необдуманность, эту я речь захотел написать Елене во славу, себе же в забаву.

РАЗДЕЛ III. РЕЧЬ «ЗАЩИТА ПАЛАМЕДА»

Текст публикуется по изданию: Маковельский А. О. Софисты. Вып. 1. Баку, 1940.

Эта речь Горгия написана до 411 г. Здесь он использует язык как позитивный инструмент для создания этических аргументов, а также поднимает вопросы моральных и политических обязательств.

Паламед – эвбеец, в греческой литературной и мифологической традиции ему отводится роль культурного героя: он – изобретатель букв, игры в кости или шашки, измерения времени и, в целом, воплощение мудрости. Он также был одним из участников Троянской войны, причем в числе первых откликнулся на призыв идти на Трою. Собирая других участников для похода, Паламед явился к Одиссею, который, не желая расставаться с молодой женой и недавно рожденным сыном Телемахом, симулировал сумасшествие и заседал поля солью. Паламед разоблачил его, положив на борозду перед Одиссеем Телемаха, и тот, не желая нанести вред сыну, вынужден был отправиться в Трою. Из-за этих событий Одиссей затаил ненависть к Паламеду. Во время осады Трои Паламед был незаменимым советчиком для греков, лечил травами раненых и больных, соорудил маяк для пристававших ночью судов, добывал провизию. Согласно преданию, именно Одиссей подбросил Паламеду в шатер золото и подложное письмо от Приама и обвинил его в измене. Суд, несмотря на все заслуги Паламеда, приговорил его к смерти как предателя, и он был побит камнями. Вопреки воле Агамемнона тело Паламеда погребению предал либо Аякс, либо Ахилл, не поверившие в его измену.

В этой речи, использующей эпидейктические аргументы, Горгий демонстрирует, как расхожие истины посредством правдоподобных аргументов можно поставить под сомнение. Горгий представляет метод, комбинирующий логические (логос), этические (этос) и эмоциональные (пафос) вероятностные аргументы.

11а. Обвинение и защита состояются не о смерти. Ибо природа явно осудила на смерть всех смертных в самый день их рождения. А вот относительно бесчестия и чести есть основание опасаться, надлежит ли мне, получив справедливую защиту, справедливо избежать (смерти) или же умереть насильственной смертью с величайшим позором и с (пятном) постыднейшей вины.

(2) Из этих двух (возможностей) одна всецело находится в вашей власти, другая же в моей, (а именно) справедливость – в моей, насилие же – в вашей.

Ибо убить меня вы легко сможете, если захотите. В самом деле, в вашей власти находятся и те (средства), ни одним из которых я не владею.

(3) Итак, если (мой) обвинитель Одиссей или достоверно зная, что я (изменнически) продал Элладу, или по каким-либо основаниям предполагая, что это так, обвинял бы (меня) вследствие любви к Элладе, то он был бы

наилучшим мужем. Ибо разве не так, если он спасает отечество, родителей, всю Грецию и еще, сверх того, наказывает виновного? Но если вследствие зависти или интриги или коварства он сплел это обвинение, то, подобно тому, как в первом случае он был бы самым лучшим мужем, так в этом случае он был бы самым худшим мужем.

(4) Говоря об этом, с чего я начну? Что скажу раньше всего? К какой защите обращусь? Ведь ужасное обвинение внушает явный страх, от страха же необходимо происходит замешательство в речи, если только я не научусь чему-нибудь от самой истины и от необходимости данного момента, имея в лице их учителей более грозных, нежели изобретательных.

(5) Я достоверно знаю, что меня обвиняет обвинитель, не знающий достоверно (того, в чем он обвиняет). Ибо я точно знаю о себе, что ничего такого я не сделал. И я не представляю, каким образом кто-нибудь мог бы знать о существовании того, чего никогда не было. Если же думающий, что это так обстоит, предъявил обвинение, то я докажу вам, что он говорит ложь, двумя способами. Ибо ни пожелавший не мог бы, ни могущий не пожелал бы предпринять такие дела.

(6) Против этого обвинения я выступлю прежде всего (с доказательством), что я не в состоянии был это сделать. Ибо необходимо было, во-первых, какое-нибудь начало измены, началом же должно было бы быть слово. В самом деле, прежде чем должны совершаться дела, непременно их должны предварять слова. А каким образом могли бы быть слова, если не было какой-нибудь беседы? А каким образом могла бы произойти беседа, если бы ни он ко мне не пришел, ни я к нему, ни он ко мне не послал бы вестника, ни от меня к нему не пришел вестник? Ведь и письменная весть не приходит (сама собой) без приносящего (ее лица).

(7) Но, разумеется, это может совершиться (только) через посредство слова. Итак, я вступаю в беседу и он вступает в беседу, он со мной и я с ним (беседуем) каким-то образом. Кто с кем? Эллин с варваром. Каким образом (каждый из нас) слушает и говорит? Наедине ли друг с другом? Но ведь мы не будем понимать друг друга. Но (в таком случае) с помощью переводчика? Итак, оказывается третий, (являющийся) свидетелем того, что должно быть скрываемо.

(8) Но допустим и это, хотя (обычно) так не бывает. Однако следовало после этих (речей) получить и дать ручательство (для скрепления договора). Итак, какое могло бы быть ручательство? Клятва ли? Но кто же мне, изменнику, стал бы верить? Заложники? Какие? Ну, например, я мог бы дать брата (ведь у меня не было никого другого, кого бы я мог бы дать в качестве заложника), а варвар – кого-либо из своих сыновей. В самом деле, это было бы самым верным ручательством для меня от него и ему от меня. Если бы это так именно происходило, то (все) это было бы всем вам ясно.

(9) Кто-нибудь скажет, что у нас залог давался деньгами: он давал, а я получал. Итак, за малую ли сумму денег (это делалось)? Однако неправдоподобно, чтобы за большие услуги получать незначительные деньги. Так, значит, за большую сумму денег? В таком случае как была организована их доставка? Разве кто-нибудь один мог бы принести (большую сумму денег)? Или многие (приносили)? Но ведь если бы многие приносили, то было много свидетелей (нашего) замысла; если, же (только) один приносил, то принесенное им не могло быть значительным.

(10) Принесли (деньги) днем или ночью? Но (ночью охраняют лагерь) многочисленные и сильные караулы, благодаря которым невозможно остаться незамеченным. А днем? Но свет является врагом подобных (дел). (Впрочем), пусть будет (так). (В таком случае возникает дальнейший вопрос): Я, выйдя (из палатки), принял (деньги), вошел (в мою палатку). И то и другие затруднительно. (Далее). Получив деньги, каким образом я скрыл их от своих домашних и от посторонних? Куда я мог их положить? Каким образом я мог бы их беречь? Если бы я стал пользоваться ими, то это открылось бы, а если бы я ими не стал бы пользоваться, то какая польза была бы мне от них?

(11) Однако допустим, что было и то, чего не могло быть. Мы встретились, поговорили, выслушали (друг друга), я получил от них деньги, я получил их тайно, я спрятал их. Нужно было, надо полагать, начать делать то, ради чего это было сделано. Однако это представляло еще больше затруднений, чем то, о чем говорилось выше. Ведь делая (это), я должен был делать либо сам (единолично), либо совместно с другим. Но (это) дело не одного (человека). Так значит вместе с другими? С кем? Ясно, что с сообщниками. Со свободными (гражданами) или с рабами? (Только) с вами, со свободными гражданами, я нахожусь в товарищеских отношениях. Итак, кто из вас был (моим) соучастником? Пусть скажут. А чтобы я (взял себе в сообщники) рабов, разве это не является совершенно невыносимым? Ведь рабы охотно выдают (своих господ), будучи побуждаемы к этому надеждой на получение свободы и вследствие применения к ним пыток.

(12) (Самое же) злодеяние каким образом могло произойти? Ясно, что нужно было ввести врагов более сильных, чем вы. Итак, каким образом я мог бы их ввести? Через ворота? Но не в моей власти их закрывать и открывать, но власть над ними принадлежит вождям. Через стены при посредстве лестницы? Разве (в этом случае) я не был бы открыт? Ведь повсюду расставлена охрана. (Так, может быть), разобрав стену? Конечно, все бы это увидели. Ведь жизнь в лагере происходит под открытым небом, здесь все всё видят, и все за всеми наблюдают. Следовательно, как бы ни повернуть дело, сделать (это) мне было совершенно невозможно.

(13) Обратите вообще внимание и на следующее. Ради чего появилось бы у меня желание это сделать, даже если бы (сделать это) было вполне в моих силах? Ведь никто не захочет понапрасну подвергаться величайшим опасно-

стям и быть самым подлым человеком, отягощенным величайшим преступлением. Ну так ради чего? Опять я к этому возвращаюсь. Не ради ли того, чтобы царствовать? Над вами или над варварами? Но над вами (царствовать) невозможно, так как вас много и вы обладаете такими качествами, (а именно), у вас имеется все самое лучшее: доблесть предков, громадные деньги, подвиги, сила духа, власть над городами.

(14) Так, значит, над варварами? Но кто же тот, который намеревается предать? Я, эллин, какой силой я овладею варварами, я будучи в единственном числе, тогда как их много? Убедив их что ли или применив к ним насилие? Ведь ни они не могут хотеть подчиниться мне, ни я не мог бы применить к ним насилие. А может быть, они (сами) добровольно отдадутся мне на мою добрую волю, платя (этим) за измену? Но ведь было бы большой глупостью и поверить этому, и принять (такое предложение). Ибо кто предпочел бы рабство господству, самое худшее самому лучшему?

(15) Может быть, кто-нибудь скажет, что я сделал это из любви к богатству и жадности к деньгам. Но я обладаю достаточными средствами, а в больших я вовсе не нуждаюсь. Ибо в больших денежных средствах нуждаются те, которые много тратят. (В них нуждаются) отнюдь не те, которые являются господами над удовольствиями (телесной) природы, но те, кто рабы удовольствий, и те, которые стремятся от богатства и пышного (образа жизни) приобрести себе почет. А из этих (качеств) у меня нет ни одного. Что же касается того, что я говорю правду, то в качестве надежного свидетеля этого я представляю свою прошлую жизнь. Этому же свидетелю вы (сами) свидетели. Ведь вы живете со мной, и поэтому являетесь очевидцами этого (моего прошлого).

(16) И ради почета не сделал бы таких дел человек даже среднего ума. Ведь почет – от добродетели, а не от порока. Предателю же Эллады разве может быть почет? Да, сверх того, и в почете я не нуждаюсь. Ведь меня чтили за наиболее почитаемые (дела) самые уважаемые (лица), (а именно), (меня почитали) вы за мудрость.

(17) И ради безопасности никто бы этого не сделал. Ведь предатель – враг всем: (он враг) закону, справедливости, богам, народу. Ибо он попирает закон, нарушает справедливость, губит народ, оскорбляет божество. А у кого такая жизнь, окруженная величайшими опасностями, тот не имеет безопасности.

(18) Но (может быть я сделал это), желая оказать помощь друзьям или повредить врагам? Ведь и ради этого (иногда) совершают неправый поступок. Но у меня (как раз) все было наоборот. Я (этим поступком) друзьям плохо делал, врагам же помогал. Итак, это дело не давало ничего хорошего. Но никто не совершает злодеяния из желания испытать бедствие.

(19) Остается (предположить), не сделал ли я это (из желания) избежать чего-нибудь страшного – или страдания или опасности. Но в отношении меня

никто этого не мог бы сказать. Ведь все всеми делается ради следующих двух целей: или чтобы получить какую-нибудь выгоду, или чтобы избежать вреда. Все преступления, которые совершаются по иным мотивам, чем эти, суть результат сумасшествия. А какой большой вред я нанес бы самому себе, если бы делал это, (всем) хорошо известно. В самом деле, предавая Грецию, я бы предавал самого себя, родителей, друзей, честь предков, святыни отцов, их могилы, (нашу) величайшую родину Грецию. То, что для всех выше всего, это я предал бы на поругание.

(20) Обратите внимание и на следующее. Если бы я это сделал, то разве жизнь не была бы для меня невыносимой? В самом деле, куда мне следовало бы направиться? В Грецию ли? Чтобы получить наказание от тех, кому я причинил обиду? Кто из тех, кому я сделал зло, пощадил бы меня? Остаться среди варваров? Оставив в пренебрежении все самое важное (в жизни человека), лишившись самой отменной части, живя в позорнейшем беславии, презрев труды, понесенные в прошлой жизни ради добродетели? И (все) это (исключительно) по моей собственной вине. Вот это-то самое постыдное для мужа – быть несчастным по своей собственной вине.

(21) Да и у варваров я не мог бы находиться в надежном положении. Ведь как стали бы доверять мне те, которые знали бы, что я совершил гнуснейшее дело, (а именно), что я предал друзей врагам? Жизнь невыносима для того, кто лишился доверия. Ведь потерявший имущество или лишившийся царской власти, или изгнанный из отечества может снова вернуть себе потерянное. Но утративший доверие больше не может приобрести его. Итак, вышесказанным доказано, что предать Грецию я не мог хотеть, если бы (даже) мог (сделать это), я если бы и хотел, то не мог бы (сделать).

(22) После этого я хочу поговорить с обвинителем. Кому это поверивши такой, как ты, обвиняешь такого, (как я)? Стоит расследовать, каков ты и каково то, что ты говоришь, (исходя из предположения, что ты, не заслуживающий (доверия), говоришь (такому же) не заслуживающему. А именно, обвиняешь ли ты меня, точно зная, (что я виновен), или (только) предполагая? Ведь если (ты это делаешь), зная, то ты знаешь либо потому, что ты видел, либо (сам лично) принимал участие, либо слышал от участника.

Итак, если ты видел, то сообщи им способ, место, время, когда, где, как ты увидел. Если же ты принимал участие, то ты виновен в тех же самых преступлениях. Если же ты услышал от какого-нибудь участника, то пусть будет обнаружено, кто он, пусть он сам выступит, пусть он даст показания. В самом деле, более надежным будет обвинение, если оно будет засвидетельствовано таким образом. Между тем теперь никто из нас не представляет от себя свидетелей.

(23) Может быть, ты скажешь, что одинаково и ты не представляешь свидетелей того, что, по твоим словам, произошло, и я (не представляю свидетелей) того, что не произошло. Однако это (вовсе) не все равно. Ибо то, чего не

было, как можно засвидетельствовать? А относительно того, что было, это не только не невозможно, но и легко и не только легко, но и необходимо. Но ты был не в состоянии найти не только свидетелей, но и лжесвидетелей, мне же невозможно найти ни тех, ни других.

(24) Итак, очевидно, что ты не знаешь того, в чем ты обвиняешь (меня).

Остается (возможность), что, не зная, ты предполагаешь это. Затем, о дерзновеннейший из всех людей, поверив своему предположению, (этому) самому сомнительному делу и не зная истины, ты дерзаешь обвинять мужа в преступлении, которое карается смертью. Что знаешь ты о том, который (якобы) сделал такое дело?

Однако: строить предположения одинаково свойственно всем обо всем и в этом ты несколько не мудрее других. Но должно верить не предполагающим, но знающим, и не следует считать мнение более достоверным, чем истину, но, наоборот, истину (более достоверной), чем мнение.

(25) Ты в своем обвинении посредством вышеприведенных рассуждений приписал мне две крайние противоположности: мудрость и безумие, что невозможно иметь одному и тому же человеку. Ведь поскольку ты говоришь, что я искусен, весьма способен и изобретателен, ты приписываешь мне мудрость, а поскольку ты говоришь, что я предал Грецию, (ты приписываешь мне) безумие.

В самом деле, безумие ведь предпринять дела невозможные, бесполезные, постыдные, от которых будет вред друзьям, а врагам польза, свою же собственную жизнь сделаешь позорной и непрочной. Однако как можно верить такому мужу, который в той же самой речи к тем же самым лицам говорит о том же самом противоположнейшие вещи?

(26) Желал бы я услышать от тебя, считаешь ли ты мудрыми людей безумных или разумных. Ибо если безумных, то порешишь дичь, а не говоришь истину. Если же разумных, то, конечно, не следует, чтобы обладающие умом совершали величайшие ошибки и предпочитали дурное имеющемуся налицо хорошему. Итак, если я мудр, то я не сделал ошибки. Если же я сделал ошибку, то я не мудр. Стало быть, и в том и в другом случае ты оказался бы лжецом.

(27) В свою очередь обвинить тебя в том, что ты совершил много больших (преступлений) и раньше, и теперь, я не хочу, хотя мог бы. Ибо я хочу оправдаться от этого (взводимого на меня) обвинения не во зло тебе, но для блага мне. Итак, вот что (я хотел сказать) тебе.

(28) Вам же, мужи судьи, я хочу сказать о себе (речь) весьма неприятную, но истинную, такую, какую, пожалуй, (еще) не обвиненному не подобает говорить, обвиненному же подобает. А именно, я теперь отдаю вам отчет в (моей) прошлой жизни. Итак, я прошу вас, если я напоминаю вам кое-какие из совершенных мною благородных поступков, чтобы никто (из вас) не отнесся бы враждебно к тому, что будет говориться, но счел бы (вполне) естествен-

ным, что обвиняемый в ужасном (преступлении) и во лжи, сказал и кое-что истинного хорошего (о себе). Это (будет) для меня приятнее всего.

(29) Итак, во-первых и во-вторых, и (это) самое важное, – вся моя прошлая жизнь от начала до конца без грехов и чиста от всякой вины. В самом деле, никто не может сказать вам обо мне ничего дурного, (не может приписать мне) никакой подлинной вины. Ведь и сам обвинитель не привел никакого доказательства тому, что он сказал. Таким образом, его речь представляет собою бездоказательную ругань.

(30) Но я мог бы сказать и, сказав, не солгал бы, и не мог бы быть опровергнут, что я не только не виновен, но что я великий благодетель и для вас, и для эллинов, и для всех людей не только ныне живущих, но и для тех, которые будут (когда-либо жить).

В самом деле, кто (своими изобретениями) сделал человеческую жизнь из беспомощной культурной и из беспорядочной цивилизованной? Разве не я изобрел военный строй, это могущественнейшее средство для увеличения своей силы, писанные законы, этих стражей справедливости, письмена – орудие памяти, меры и весы, удобные средства обмена при взаимных куплях-продажах, число – хранителя денег, сигнальные огни – самых лучших и самых быстрых вестников, шашки – веселое препровождение свободного времени? Так вот ради чего же я (все) это вам напомнил?

(31) Показывая, что я занимаюсь такими (делами), я (тем самым) доказываю, что я воздерживаюсь от постыдных и дурных дел. Ибо тот, кто занимается подобными (делами), не может (в то же время) заниматься такими (как эти). Я требую, если я сам ни в чем не обижаю вас, чтобы и вы также не причиняли мне обиды.

(32) Ведь и за остальное (свое) поведение я не заслуживаю упрека ни от младших, ни от старших. Действительно, старшим я не причинял огорчения, для младших же я был не бесполезен, в отношении к счастливым я не был завистлив, к несчастным был сострадателен. Я не презираю бедности и предпочитаю не богатство добродетели, но добродетель богатству. Я не бесполезен в советах, не ленив в сражениях, исполняю то, что приказывают мне, повинуюсь начальникам. Впрочем, не мое дело хвалить самого себя. Но настоящие обстоятельства вынудили меня, поскольку на меня взведено это обвинение, всячески защищать себя.

(33) Наконец, у меня слово к вам о вас; этим я закончу свою защиту. Вопли, мольбы и просьбы друзей о прощении уместны среди черни во время суда. Что же касается вас, которые являетесь и считаетесь первыми (людьми) среди эллинов, то вас должно убеждать не защитой со стороны друзей, не мольбами и не воплями, но яснейшей справедливостью. (Именно) выяснением истины, а не обманом мне должно оправдаться от этого обвинения.

(34) Вам же следует обращать внимание не столько на слова, сколько на (самые) дела. (Вы не должны) ни отдавать предпочтения обвинениям перед

опровержениями (их), ни считать краткий промежуток времени более мудрым судьбою, чем длительное время, ни признавать клевету более достоверной, чем (подлинное) доказательство. Ибо вообще хорошим мужам свойственно весьма остерегаться делать ошибки, в особенности же когда это касается непоправимых (ошибок).

В самом деле, если думать (о чем-нибудь) вперед, то это возможно (исправить), а если думать после (свершившегося факта), то (уже дело) непоправимо. Такого же рода (дело) бывает в том случае, если мужи обвиняют мужа в преступлении, за которое грозит смертная казнь. А это и есть теперь у вас.

(35) Итак, если приведенных доводов (было бы достаточно, чтобы) истинное положение дел стали бы ясным и очевидным для слушателей, то вынести приговор было бы легко уже на основании вышесказанного. Но так как дело не так обстоит, то сохраните мою жизнь, подождите более или менее продолжительное время и после выяснения истины вынесите приговор. Ведь для вас (самих) большая опасность оказаться несправедливыми и (таким образом) разрушить (существующую хорошую) славу (о себе) и приобрести (дурную). (В самом деле) хорошим людям смерть предпочтительнее дурной славы. Ведь первая (смерть) есть конец жизни, вторая же (дурная слава) есть несчастье для жизни.

(36) Если же вы несправедливо убьете меня, то это станет известно народу. Ведь я не (какой-нибудь) неизвестный человек и ваше злодеяние откроется и станет известным всем эллинам. И во мнении всех вина (а совершенной) несправедливости падет на вас, а не на обвинителя. Ибо конечное решение суда зависит от вас. Ошибки большей, чем эта, не могло бы быть. Действительно, вынесши несправедливый приговор, вы не только согрешите против меня и моих родителей, но и сами будете сознавать за собой ужасное, безбожное, несправедливое незаконное злодеяние, которое вы совершили, убив мужа – вашего союзника, приносившего пользу вам, благодетеля Греции; вы, эллины, убив эллина, без доказательства совершения им какой-либо явной несправедливости и без установления его вины.

(37) Я высказался и кончаю. Ибо то, что было сказано – пространно, (в заключение) напомнить вкратце – это уместно, когда имеешь дело с судьями из простонародья, но вас, первых из первых, эллинов из эллинов, не подобает просить ни о внимании, ни о том, чтобы вы помнили сказанное.

**РАЗДЕЛ IV. ТРАКТАТ «О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ»
(SEXTUS EMPIRICUS, ADV. MATH. VII. 65–87)**

Одна из версий пересказа трактата, наиболее известная на русском языке, изложена Секстом Эмпириком в трактате «Против ученых» (Adv. Math. VII. 65–87) (не считая обсуждения им второго аргумента Горгия в «Пирроновых положениях» (Pyrrh. Hyp. II. 57–65)). Русский текст цитируется по изданию: Секст Эмпирик. Против ученых // Сочинения в двух томах. Т. 1 / Вступит. статья и перевод с древнегреч. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1975. С. 73–77.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

VII. [65] Γοργίας δὲ ὁ Λεοντῖνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δευτέρον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμῆνυτον **[66]** τῷ πέλας.

ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι <τι>, ἦτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὄν καὶ <τὸ> **[67]** μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει. οὐκ ἄρα ἔστι τι. καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἢ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἢ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, τὸ ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῷ μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῷ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δὲ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν· **[68]** <τοίνυν> οὐδὲ τὸ μὴ ὄν ἔσται. καὶ μὴν οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ ὄν ἔστιν, ἦτοι αἰδιόν ἐστιν ἢ γενητόν ἢ αἰδιον ἅμα καὶ γενητόν· οὔτε δὲ αἰδιόν ἐστιν οὔτε γενητόν οὔτε ἀμφότερα, ὡς δεῖξομεν· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν (ἀρκτέον γὰρ ἐντεῦθεν), οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν· **[69]** τὸ γὰρ γινόμενον πᾶν ἔχει τιν' ἀρχήν, τὸ δὲ αἰδιον ἀγένητον καθεστῶς οὐκ εἶχεν ἀρχήν. μὴ ἔχον δὲ ἀρχήν ἄπειρόν ἐστιν. εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἔστιν. εἰ γὰρ πού ἐστιν, ἕτερον αὐτοῦ ἔστιν ἐκεῖνο τὸ ἐν ᾧ ἔστιν, καὶ οὕτως οὐκέτ' ἄπειρον ἔσται τὸ ὄν ἐμπεριεχόμενον τινι· μεῖζον γὰρ ἔστι τοῦ ἐμπεριεχομένου τὸ ἐμπεριέχον, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐδὲν ἔστι μεῖζον, ὥστε **[70]** οὐκ ἔστι που τὸ ἄπειρον. καὶ μὴν οὐδ' ἐν αὐτῷ περιέχεται. ταῦτόν γὰρ ἔσται τὸ ἐν ᾧ καὶ τὸ ἐν αὐτῷ, καὶ δύο γενήσεται τὸ ὄν, τόπος τε καὶ σῶμα· (τὸ μὲν γὰρ ἐν ᾧ τόπος ἔστιν, τὸ δ' ἐν αὐτῷ σῶμα). τοῦτο δὲ γε ἄτοπον· τοίνυν οὐδὲ ἐν αὐτῷ ἔστι τὸ ὄν. ὥστ' εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρόν ἐστιν, εἰ δὲ ἄπειρόν ἐστιν, οὐδαμοῦ ἔστιν, εἰ δὲ μηδαμοῦ ἔστιν, οὐκ ἔστιν. τοίνυν εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ **[71]** ὄν, οὐδὲ τὴν ἀρχήν ὄν ἐστιν.

καὶ μὴν οὐδὲ γενητόν εἶναι δύναται τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἦτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν. ἀλλ' οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν· εἰ γὰρ ὄν ἐστιν, οὐ γέγονεν ἀλλ'

ἔστιν ἤδη· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννησαί τι δύναται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλῃν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος. [72] οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητὸν ἔστι τὸ ὄν. κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ οὐδὲ τὸ συναμφοτέρον, αἰδιον ἅμα καὶ γενητὸν· ταῦτα γὰρ ἀναιρετικά ἐστὶν ἀλλήλων, καὶ εἰ αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν, οὐ γέγονεν, καὶ εἰ γέγονεν, οὐκ ἔστιν αἰδιον. τοίνυν εἰ μήτε αἰδιόν ἐστι τὸ ὄν μήτε γενητὸν μήτε τὸ συναμφοτέρον, [73] οὐκ ἂν εἶη τὸ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ ἔστιν, ἦτοι ἓν ἐστὶν ἢ πολλά· οὔτε δὲ ἓν ἐστὶν οὔτε πολλά, ὡς παρασταθήσεται· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ ὄν. εἰ γὰρ ἓν ἐστὶν, ἦτοι ποσὸν ἐστὶν ἢ συνεχές ἐστὶν ἢ μέγεθός ἐστὶν ἢ σῶμα ἐστὶν. ὃ τι δὲ ἂν ἦ τούτων, οὐχ ἓν ἐστὶν, ἀλλὰ ποσὸν μὲν καθεστῶς διαιρεθήσεται, συνεχές δὲ ὄν τμηθήσεται· ὁμοίως δὲ μέγεθος νοούμενον οὐκ ἔστι ἀδιαίρετον, σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔξει. ἄτοπον δὲ γε τὸ μηδὲν τούτων εἶναι λέγειν [74] τὸ ὄν· οὐκ ἄρα ἐστὶν ἓν τὸ ὄν. καὶ μὴν οὐδὲ πολλά ἐστὶν. εἰ γὰρ μὴ ἐστὶν ἓν, οὐδὲ πολλά ἐστὶν· σύνθεσις γὰρ τῶν καθ' ἓν ἐστὶ τὰ πολλά, διόπερ τοῦ ἐνὸς ἀναιρουμένου συναναιρεῖται καὶ τὰ πολλά. ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν οὔτε τὸ ὄν ἔστιν οὔτε τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἐκ τούτων [75] συμφανές· ὅτι δὲ οὐδὲ ἀμφοτέρα ἔστιν, τό τε ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, εὐεπιλόγιστον. εἴπερ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἐστὶ καὶ τὸ ὄν ἐστὶ, ταῦτόν ἐσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἔστιν. ὅτι γὰρ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἔστιν, ὁμόλογον· δέδεικται δὲ ταῦτο τούτῳ [76] καθεστῶς τὸ ὄν· καὶ αὐτὸ τοίνυν οὐκ ἔσται. οὐ μὴν ἄλλ' εἴπερ ταῦτόν ἐστι τῷ μὴ ὄντι τὸ ὄν, οὐ δύναται ἀμφοτέρα εἶναι· εἰ γὰρ ἀμφοτέρα, οὐ ταῦτόν, καὶ εἰ ταῦτόν, οὐκ ἀμφοτέρα. οἷς ἔπεται τὸ μηδὲν εἶναι· εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἐστὶ μήτε τὸ μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρα, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστιν.

[77] Ὅτι δὲ κἂν ἦ τι, τοῦτο ἄγνωστόν τε καὶ ἀνεπινόητόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, παρακειμένως ὑποδεικτέον. εἰ γὰρ τὰ φρονούμενα, φησὶν ὁ Γοργίας, οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται. καὶ κατὰ λόγον· ὥσπερ γὰρ εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκεν εἶναι λευκοῖς, κἂν συμβέβηκε τοῖς λευκοῖς φρονεῖσθαι, οὕτως εἰ τοῖς φρονουμένοις συμβέβηκε μὴ εἶναι οὔσι, κατ' ἀνάγκην συμβήσεται τοῖς οὔσι μὴ [78] φρονεῖσθαι. διόπερ ὑγιές καὶ σῶζον τὴν ἀκολουθίαν ἐστὶ τὸ “εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται.” τὰ δὲ γε φρονούμενα (προληπτέον γάρ) οὐκ ἔστιν ὄντα, ὡς παραστήσομεν· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται. καὶ [79] <μὴν> ὅτι τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, συμφανές· εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστὶν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπῃ ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ. ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον· [εἰ δὲ ἐστὶ, φαῦλον.] οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῇ τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει. ὥστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστὶν ὄντα. πρὸς τούτοις εἰ τὰ [80] φρονούμενά ἐστὶν ὄντα, τὰ μὴ ὄντα οὐ φρονηθήσεται. τοῖς γὰρ ἐναντίοις τὰ ἐναντία συμβέβηκεν, ἐναντίον δὲ ἐστὶ τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν· καὶ διὰ τοῦτο πάντως εἰ τῷ ὄντι συμβέβηκε τὸ φρονεῖσθαι, τῷ μὴ ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ φρονεῖσθαι. ἄτοπον δ' ἐστὶ τοῦτο· καὶ γὰρ Σκύλλα καὶ Χίμαιρα καὶ πολλά τῶν μὴ ὄντων φρονεῖται. οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται. [81] ὥσπερ τε τὰ ὀρώμενα διὰ τοῦτο ὀρατὰ λέγεται ὅτι ὀρᾶ-ται, καὶ τὰ ἀκουστά διὰ τοῦτο ἀκουστά ὅτι ἀκούεται, καὶ οὐ τὰ μὲν ὀρατὰ ἐκβάλλομεν ὅτι οὐκ ἀκούεται, τὰ δὲ ἀκουστά παραπέμπομεν ὅτι οὐχ ὀρᾶται (ἕκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθήσεως ἄλλ'

οὐχ ὑπ' ἄλλης ὀφείλει κρίνεσθαι), οὕτω καὶ τὰ φρονούμενα καὶ εἰ μὴ βλέποιο τῇ ὄψει μηδὲ ἀκούοιο τῇ ἀκοῇ ἔσται, ὅτι πρὸς τοῦ οἰκείου λαμβάνεται [82] κριτηρίου. εἰ οὖν φρονεῖ τις ἐν πελάγει ἄρματα τρέχειν, καὶ εἰ μὴ βλέπει ταῦτα, ὀφείλει πιστεύειν, ὅτι ἄρματα ἔστιν ἐν πελάγει τρέχοντα. ἄτοπον δὲ τοῦτο· οὐκ ἄρα τὸ ὄν φρονεῖται καὶ καταλαμβάνεται.

[83] Καὶ εἰ καταλαμβάνοιο δέ, ἀνέξοιστον ἐτέρῳ. εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατά ἐστι καὶ ἀκουστά καὶ κοινῶς αἰσθητά, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατά ὁράσει καταληπτά ἐστι τὰ δὲ ἀκουστά ἀκοῇ καὶ οὐκ ἐναλλάξ, πῶς οὖν [84] δύναται ταῦτα ἐτέρῳ μηνύεσθαι; ᾧ γὰρ μηνύομεν ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. καθάπερ οὖν τὸ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ [85] ὄν ἐκτὸς, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος· μὴ ὦν δὲ λόγος οὐκ ἂν δηλωθεῖ ἐτέρῳ. ὃ γε μὴν λόγος, φησὶν, ἀπὸ τῶν ἐξωθεν προσπιπτόντων ἡμῖν πραγμάτων συνίσταται, τουτέστι τῶν αἰσθητῶν· ἐκ γὰρ τῆς τοῦ χυλοῦ ἐγκυρήσεως ἐγγίνεται ἡμῖν ὁ κατὰ ταύτης τῆς ποιότητος ἐκφερόμενος λόγος, καὶ ἐκ τῆς τοῦ χρώματος ὑποπτώσεως ὁ κατὰ τοῦ χρώματος. εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν [86] γίνεται. καὶ μὴν οὐδὲ ἔνεστι λέγειν, ὅτι ὄν τρόπον τὰ ὁρατά καὶ ἀκουστά ὑπόκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μηνύεσθαι. εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησὶν, ὁ λόγος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκειμένων, καὶ πλείστῳ διενήνοχε τὰ ὁρατά σώματα τῶν λόγων· δι' ἐτέρου γὰρ ὀργάνου ληπτόν ἐστι τὸ ὁρατὸν καὶ δι' ἄλλου ὁ λόγος. οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ λοιπὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, [87] ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν. τοιούτων οὖν παρὰ τῷ Γοργία ἠπορημένων οἴχεται ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον· τοῦ γὰρ μήτε ὄντος μήτε γνωρίζεσθαι δυναμένου μήτε ἄλλῳ παρασταθῆναι πεφυκότος οὐδὲν ἂν εἶη κριτήριον.

[5. Горгий]

VII. [65] Исходя из того же построения, содействовал отвергающим критерий Горгий Леонтинский, хотя и с другими целями, чем ученики Протагора. В сочинении «О не-сущем, или О природе» он скомпоновал последовательно три главы: первую – о том, что ничего не существует; вторую – о том, что даже если оно и существует, то оно непостижимо для человека; и третью – о том, что если оно и постижимо, то уже во всяком случае невысказываемо и необъяснимо [66] для другого.

А о том, что ничего не существует, он рассуждает следующим образом. Именно, если что-нибудь существует, то оно есть или сущее, или не-сущее, или сущее и не-сущее [вместе]. Но оно не есть ни сущее, как сейчас будет ясно, ни не-сущее, как будет показано, ни сущее и не-сущее вместе [67], как будет преподано и это. Значит, ничего не существует. Таким образом, не-сущее не существует. В самом деле, если не-сущее существует, то нечто должно существовать и не существовать: поскольку оно не мыслится сущим,

оно не должно существовать; поскольку же оно есть не-сущее, то [68] в таком случае оно все-таки есть. Однако совершенно нелепо чему-нибудь одновременно быть и не быть. Следовательно, не-сущее не существует. И еще иначе: если не-сущее существует, то не должно существовать сущее, потому что это «сущее» и «не-сущее» противоположны одно другому; и если не-сущему свойственно бытие, то сущему должно быть свойственно небытие. Во во всяком случае нельзя признать, что сущее не существует. Следовательно, не должно существовать не-сущее. Однако и сущее не существует. Действительно, если сущее существует, то оно или вечно, или преходяще, или и вечно и преходяще [одновременно]. Но оно ни вечно, ни преходяще, ни то и другое вместе, как мы покажем. Следовательно, сущее не существует. В самом деле, если сущее вечно [начнем отсюда], оно не имеет никакого начала. [69] Но все возникающее имеет какое-нибудь начало, вечное же, как пребывающее в непреходящем виде, не имеет начала. А так как оно не имеет начала, оно беспредельно. Если же оно беспредельно, его нигде нет, 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 беспредельным. Ведь обнимающее больше обнимаемого, а большего, чем беспредельное, ничего нет, так что [70] беспредельное не существует нигде. Однако оно не обнимается и в самом себе, потому что «то, в чем» и «в нем» будет тем же самым; и сущее станет двумя – местом и телом («то, в чем» – место, а «в нем» – тело). Но это во всяком случае 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. [71] Стало быть, если сущее вечно, то сущего вообще нет.

Однако сущее не может быть и преходящим. Если оно имеет происхождение, то оно имеет происхождение или из сущего, или из не-сущего. Но оно не имеет происхождения ни из сущего, так как если оно сущее, то оно не произошло, но уже существует, ни из не-сущего, так как не-сущее не в состоянии что-нибудь породить (ввиду того, что порождающее начало по необходимости нуждается в причастии к какому-нибудь существованию). [72] Значит, сущее не есть и преходящее. На тех же основаниях не есть оно и обоюдное, т. е. вечное и преходящее одновременно: одно тут 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 преходяще, ни то и другое вместе, [73] то оно и не существует. И иначе: если оно существует, оно или единое, или многое. Но, как сейчас увидим, оно и не единое, и не многое. Значит, оно не существует. В самом деле, если оно едино, оно или количественно, или непрерывно, или величина, или тело. Если оно есть что-нибудь из этого, оно не будет единым, но, будучи количественным, оно разделится; будучи же непрерывным, оно раздробится. Подобным же образом, если его мыслить как величину, оно тоже не будет неделимым. А если оно окажется телом, то оно

тройное, потому что оно будет иметь длину, ширину и глубину. Нелепо ведь утверждать, что [74] сущее не есть ничто из этого. Значит, сущее не едино. Однако оно и не многое. Ведь если оно не едино, то оно и не многое. Множество есть соединение того, что существует как единое, так что если устранить единое, то одновременно устранится и множество.

Итак, что ни сущее не существует, ни не-сущее не существует – это ясно из [75] наших [соображений]. А что не существует и обоюдное, сущее и не-сущее – это тоже легко понять. В самом деле, если только не-сущее существует и сущее существует, не-сущее должно быть тождественно с сущим, насколько это относится к бытию. И поэтому-то ни то ни другое из них не существует. Ведь то, что не-сущее не существует, известно всем. О сущем же доказано, [76] что оно с ним тождественно. Значит, и оно не существует. Тем не менее, однако, если сущее тождественно с не-сущим, то не может существовать и обоюдное. Ведь если оно обоюдно, оно не тождественно; и если оно тождественно, то не обоюдно. Отсюда вывод, что не существует ничего. Действительно, если ни сущее, ни не-сущее, ни обоюдное не существуют, а сверх этого ничего не мыслится, то ничего и не существует.

[77] То же, что ничто не познаваемо и не есть предмет и размышления, даже если оно и существует, нужно показать сейчас же. Действительно, если предметы мысли, говорит Горгий, не есть сущее, то сущее не мыслится. И основательно. Именно, подобно тому, как свойственно быть мыслимым и белому, если свойственно предметам мысли быть белыми, так же по необходимости свойственно и сущему не быть мыслимым, если свойственно предметам мысли не быть сущими. [78] Вот почему суждение «Если предметы мысли не есть сущие, то сущее не мыслится» здраво и последовательно. Предметы же мысли (это нужно предположить) во всяком случае не есть сущее, как мы установим. Значит, сущее не мыслится. [79] Ясно то, что предметы мысли не есть сущее. В самом деле, если предметы есть сущее, то все предметы мысли существуют, притом даже в разных видах, как бы кто их ни мыслил. Если же они существуют, это нелепо, потому что если кто-нибудь помыслит, что человек летит и колесницы состязаются на море, то это еще не значит, что человек в действительности летит и колесницы состязаются на море. Поэтому предметы мысли не есть сущее. К тому же во если [80] предметы мысли есть сущее, то 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 свойственно не быть мыслимым. А это нелепо: Сцилла, Химера и многое из не-сущего мыслится. Значит, [81] сущее не мыслится. Как предметы зрения называются видимыми потому, что они видятся, и предметы слуха называются слышимыми потому, что они слышатся, и как видимое мы не отвергаем потому, что оно не слышится, а слышимое не отбрасываем потому, что оно не видится (каждое ведь надо

обсуждать по его особому, а не по другому восприятию), так же должны существовать и предметы мысли, даже если они не воспринимаются зрением и не слышатся слухом, потому что они даются в соответствии с собственным [82] критерием. Стало быть, если кто-нибудь мыслит, что колесницы движутся по морю, то, даже если он этого не видит, ему надо верить, что колесницы есть то, что находится в состязании на море. А это нелепо. Значит, сущее не мыслится и не постигается.

[83] Даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому. Действительно, если сущее есть то, что предлежит извне, видимо, слышимо и вообще чувственно воспринимаемо, причем видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом, а не наоборот, то [84] как оно может быть показано другому? Ведь то, чем мы объявляем, есть слово. Слово же не есть ни субстрат, ни сущее. Значит, мы объявляем своим ближним не сущее, но слово, которое от субстрата отлично. Следовательно, как видимое не может стать слышимым, [85] и наоборот, так и наше слово не может возникнуть, если сущее предлежит извне. А слово, если оно не есть сущее, не может быть объявлено другому. Ведь слово-то, говорит Горгий, зарождается благодаря действующим на нас извне вещам, т. е. благодаря чувственным предметам. Из наличия вкуса возникает в нас слово, соответствующее этому качеству; и из появления цвета – слово, соответствующее цвету. Если же это так, то слово не способно объяснить внешний предмет, а, наоборот, сам внешний предмет становится [86] объясняющим для слова. Да и нельзя сказать, что, как существует перед нами видимое и слышимое, так же существует и слово, чтобы ему быть в состоянии объяснять субстрат и сущее из самого субстрата и сущего. Горгий утверждает, что если слово и существует как субстрат, то все же оно отличается от прочих субстратов и больше всего существует различие между словами и видимыми телами. На самом деле, видимое воспринимается одним органом, а слово – другим. Значит, слово не выражает множества субстратов, [87] как и субстраты не делают ясной природу друг друга. Ввиду существования у Горгия подобных апорий критерий истины у него, следовательно, ускользает, если мы на них согласимся. Раз нет сущего и оно по природе своей не может быть ни познаваемым, ни сообщаемым другому, то, выходит, не существует и никакого критерия.

**РАЗДЕЛ V. ТРАКТАТ «О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ»
(DE MELISSO, XENOPHANE, GORGII V–VI [ARISTOT.],
MXG 979a11–980b21)**

В своем переводе MXG V–VI мы использовали греческий текст по изданию Беккера¹, лакуна в 979b36–980a1 (в переводе обозначена посредством знака (<...>)) переведена по восстановленному тексту в издании Апелта². Текст разбит на параграфы с целью упростить его восприятие.

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

979^a (5) |12| Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις.

§² καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἐτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν **|15|** ὄντων λέγοντες τάναντία, ὡς δοκοῦσιν, ἀποφαίνονται αὐτοῖς, οἱ μὲν ὅτι ἔν καὶ οὐ πολλά, οἱ δὲ αὖ ὅτι πολλά καὶ οὐχ ἓν, καὶ οἱ μὲν ὅτι ἀγέννητα, οἱ δ' ὡς γενόμενα ἐπιδεικνύντες ταῦτα, συλλογίζεται κατ' ἀμφοτέρων.

§³ ἀνάγκη γάρ, φησίν, εἴ τί ἐστι, μήτε ἓν μήτε πολλά εἶναι, μήτε ἀγέννητα μήτε γενόμενα, οὐδὲν ἂν εἴη. εἰ γὰρ μὴ εἴη τι, τούτων ἂν θάτερα εἴη. ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε ἓν οὔτε πολλά, οὔτε **|20|** ἀγέννητα οὔτε γενόμενα, τὰ μὲν ὡς Μέλισσος, τὰ δὲ ὡς Ζήνων ἐπιχειρεῖ δεικνύει μετὰ τὴν πρώτην ἴδιον αὐτοῦ ἀπόδειξιν, ἐν ἧ λέγει ὅτι οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι.

§⁴ **|25|** εἰ μὲν γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι, οὐδὲν ἂν ἦττον, τὸ μὴ ὄν τοῦ ὄντος εἴη. τό τε γὰρ μὴ ὄν ἔστι μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν, ὥστε οὐδὲν μᾶλλον ἢ εἶναι ἢ οὐκ εἶναι τὰ πράγματα.

§⁵ εἰ δ' ὁμοῦ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι, φησίν, οὐκ ἔστι τὸ ἀντικείμενον. εἰ γὰρ τὸ μὴ εἶναι ἔστι, τὸ εἶναι [ἦ] μὴ **|30|** εἶναι προσήκει. ὥστε οὐκ ἂν οὕτως, φησίν, οὐδὲν ἂν [...] εἴη, εἰ μὴ ταυτόν ἔστιν εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι. εἰ δὲ ταυτό, καὶ οὕτως οὐκ ἂν εἴη οὐδέν· τό τε γὰρ μὴ ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ ὄν, ἐπεὶ περ ταυτό τῷ μὴ ὄντι. οὗτος μὲν οὖν ὁ αὐτὸς λόγος ἐκείνου.

979^a (6) Οὐδαμόθεν δὲ συμβαίνει ἐξ ὧν εἴρηκεν, μηδὲν εἶναι. **|35|** ἂ γὰρ καὶ ἀποδείκνυσιν, οὕτως διαλέγεται.

§² εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστιν ἢ ἔστιν, ἀπλῶς εἰπεῖν εἴη, καὶ ἔστιν ὅμοιον μὴ ὄν. τοῦτο δὲ οὔτε φαίνεται οὕτως οὔτε ἀνάγκη, ἀλλ' ὥσπερ εἰ δυοῖν, ὄντος, τοῦ δ' οὐκ ὄντος, τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἀληθές, ὅτι ἐστὶ **(979b) |1|** τὸ μὲν μὴ ὄν.

¹ *Aristoteles. De Xenophane, de Zenone, de Gorgia / Ed. I. Bekker // Aristotelis opera. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1831. S. 202–206. (repr. De Gruyter, 1960).*

² *Aristotelis quae feruntur de Plantis, de Mirabilibus auscultacionibus, Mechanica, de Lineis incensabilibus, Ventorum situ et nomina, de M., X., G / Ed. O. Apelt. Leipzig: 1888. S. 165–194.*

§³ διότι οὖν οὐκ ἔστιν, οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι τὰ ἄμφω οὔθ' ἕτερον οὐκ ἔστιν. οὐδὲν γάρ, φησίν, εἴη ἂν τὸ μὴ εἶναι τοῦ εἶναι, εἴπερ εἴη τι καὶ τὸ μὴ εἶναι. οὐδεὶς φησιν εἶναι τὸ μὴ εἶναι οὐδαμῶς.

§⁴ εἰ δὲ καὶ ἔστι τὸ μὴ [5] ὄν μὴ ὄν, οὐδ' οὕτως ὁμοίως ἂν εἴη τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι· τὸ μὲν γάρ ἐστι μὴ ὄν, τὸ δὲ καὶ ἔστιν ἔτι.

§⁵ εἰ δὲ καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν ἀληθές, ὡς δὴ θαυμάσιόν τ' ἂν εἴη τὸ μὴ ὄν ἐστιν. ἀλλ' εἰ δὴ οὕτω, πότερον μᾶλλον ξυμβαίνει τὰ πάντα εἶναι ἢ μὴ εἶναι; αὐτὸ γὰρ οὕτω γε τοῦναντίον ἔοικε γίνεσθαι.

§⁶ εἰ γὰρ [10] τό τε μὴ ὄν ἐστι καὶ τὸ ὄν ὄν ἐστιν, ἅπαντ' ἐστιν.

§⁷ καὶ γὰρ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα ἐστίν. οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι.

§⁸ εἰ δὴ καὶ οὕτω τις ξυγγωρεῖ, καὶ τὸ μὲν μὴ ὄν εἴη, τὸ δὲ ὄν μὴ εἴη, ὅμως οὐδὲν ἦττον εἴη ἂν· τὰ γὰρ μὴ ὄντα εἴη κατὰ τὸν ἐκείνου λόγον. εἰ [15] δὲ ταυτόν ἐστι καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ εἶναι, οὐδ' οὕτως μᾶλλον οὐκ [εἴη] ἂν τι εἴη. ὡς γὰρ κάκεινος λέγει, ὅτι εἰ ταυτόν μὴ ὄν καὶ ὄν, τό τε ὄν οὐκ ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. ὥστε οὐδὲν ἐστιν, ἀντιστρέψαντι ἔστιν ὁμοίως φάσαι ὅτι πάντα ἐστίν.

§⁹ [20] μετὰ δὲ τοῦτον τὸν λόγον φησίν· εἰ δὲ ἔστιν, ἦτοι ἀγέννητον ἢ γενόμενον εἶναι. καὶ εἰ μὲν ἀγέννητον, ἄπειρον αὐτὸ τοῖς τοῦ Μελίσσου ἀξιωμασι λαμβάνει· τὸ δ' ἄπειρον οὐκ ἂν εἶναι ποτε. οὔτε γὰρ ἐν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐν ἄλλῳ εἶναι· δύο γὰρ ἂν οὕτως ἢ πλείω εἶναι, τό τε ἐνὸν καὶ τὸ ἐν ᾧ, [25] μηδαμοῦ δὲ ὄν οὐδὲ εἶναι κατὰ τὸν Ζήνωνος λόγον περὶ τῆς χώρας.

§¹⁰ ἀγέννητον μὲν οὖν διὰ ταῦτ' οὐκ εἶναι, οὐ μὴν οὐδὲ γενόμενον. γενέσθαι γοῦν οὐδὲν ἂν οὔτ' ἐξ ὄντος οὔτ' ἐκ μὴ ὄντος. εἰ γὰρ τὸ ὄν μεταπέσοι, οὐκ ἂν ἔτ' εἶναι τὸ ὄν, ὥσπερ γ' εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν γένοιτο, οὐκ ἂν ἔτι εἴη μὴ ὄν.

§¹¹ [30] οὐδὲ μὴν οὐδ' ἐξ ὄντος ἂν γενέσθαι. εἰ μὲν γὰρ μὴ ἐστι τὸ μὴ ὄν, οὐδὲν ἂν ἐκ μηδενὸς ἂν γενέσθαι· εἰ δ' ἔστι τὸ μὴ ὄν, δι' ἄπερ οὐδ' ἐκ τοῦ ὄντος, διὰ ταῦτα οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενέσθαι.

§¹² εἰ οὖν ἀνάγκη μὲν, εἴπερ ἔστι τι, ἦτοι ἀγέννητον εἶναι ἢ γενόμενον, ταῦτα δὲ ἀδύνατόν τι καὶ εἶναι. [35] ἔτι εἴπερ ἔστιν, ἐν ἢ πλείω, φησίν, ἐστίν· εἴτε μῆτε ἐν μῆτε πολλά, οὐδὲν ἂν εἴη. <καὶ ἐν μὲν ... καὶ ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ... ἐν κ... ε ἔχον μὲν γε... τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ. ἐνὸς δὲ ὄντος, οὐδ' ἂν ... εἶναι οὐδὲ μὴ ... μῆτε πολλά... εἰ δὲ μῆτε... μῆτε πολλά **980a** ἐστίν, οὐδὲν ἔστιν>.³

§¹⁴ οὐδ' ἂν κινηθῆναι φησιν. οὐδενὶ γὰρ κινηθεῖν, ἢ οὐκ ἂν ἔτι, ἢ ὡσαύτως ἔχον, ἀλλὰ τὸ μὲν οὐκ ἂν εἴη, τὸ δ' οὐκ ὄν γεγονὸς εἴη.

³ В тексте лагуна. Греческий текст данного пассажа сверен и печатается по изданию: *Cassin B. Si Parménide*. P. 499. У О. Апелта лагуна восстановлена следующим образом: καὶ ἐν μὲν οὐκ ἂν εἶναι, ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ ὡς ἀληθῶς ἔν, καθὸ οὐδὲν ἔχον μέγεθος. ὁ ἀναιρεῖσθαι τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ. ἐνὸς δὲ ὄντος οὐδ' ἂν ὅλως εἶναι οὐδὲν. μὴ γὰρ ὄντος ἐνὸς μηδὲ πολλά εἶναι δεῖν. εἰ δὲ μῆτε ἔν, φησίν, μῆτε πολλά ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν (Aristotelis quae feruntur de Plantis, de Mirabilibus auscultacionibus, Mechanica, de Lineis incensabilibus, Ventorum situ et nomina, de M., X., G / Ed. O. Apelt. Leipzig: 1888. S. 165–194).

§ 15 ἔτι δὲ ἢ κινεῖ ἢ κινεῖται, καὶ εἰ μεταφέρεται οὐ συνεχῆς ὄν, διήρηται τὸ ὄν, οὔτε τι ταύτη· |5| ὥστε πάντη κινεῖται, πάντη διήρηται.

§ 16 εἰ δ' οὕτως, πάντα οὐκ ἔστιν. ἐκλιπὲς γὰρ ταύτη, φησίν, ἢ διήρηται, τοῦ ὄντος, ἀντὶ τοῦ κενοῦ τὸ διηρησθαι λέγων, καθάπερ ἐν τοῖς Λευκίππου καλουμένοις λόγοις γέγραπται.

§ 17 εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα. δεῖ γὰρ τὰ φρονούμενα εἶναι, |10| καὶ τὸ μὴ ὄν, εἴπερ μὴ ἐστι, μηδὲ φρονεῖσθαι.

§ 18 εἰ δ' οὕτως, οὐδὲν ἂν εἶναι ψεῦδος οὐδεὶς φησιν, οὐδ' εἰ ἐν τῷ πελάγει φαίη ἀμιλλᾶσθαι ἄρματα. πάντα γὰρ ἂν ταῦτα εἶη.

§ 19 καὶ γὰρ τὰ ὁρώμενα καὶ ἀκουόμενα διὰ τοῦτό ἐστιν, ὅτι φρονεῖται ἕκαστα αὐτῶν· εἰ δὲ μὴ διὰ τοῦτο, ἀλλ' ὥσπερ οὐδέν |15| μᾶλλον ἂ ὁρῶμεν ἐστίν, οὔτω μᾶλλον ἂ ὁρῶμεν ἢ διανοούμεθα.

§ 20 καὶ γὰρ ὥσπερ ἐκεῖ πολλοὶ ἂν ταῦτα ἴδιοιεν, καὶ ἐνταῦθα πολλοὶ ἂν ταῦτα διανοηθείημεν. τὸ οὖν μᾶλλον δὴ τοιάδ' ἐστί, ποῖα δὲ τάληθῆ, ἄδηλον. ὥστε καὶ εἰ ἔστιν, ἡμῖν γε ἄγνωστα εἶναι τὰ πράγματα.

§ 21 εἰ δὲ καὶ γνωστά, πῶς ἂν τις, φησί, |20| δηλώσειεν ἄλλω; ὁ γὰρ εἶδε, πῶς ἂν τις, φησί, τοῦτο εἶποι λόγῳ; ἢ πῶς ἂν ἐκεῖνῳ δῆλον ἀκούσαντι γίγνοιτο, μὴ ἰδόντι; **980 b** ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ' οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα.

§ 22 ὁ οὖν τις μὴ ἐννοεῖ, πῶς αἰτεῖ παρ' ἄλλου λόγῳ ἢ σημεῖῳ τινὶ ἐτέρου πράγματος |5| ἐννοήσειεν, ἀλλ' ἢ ἐὰν μὲν χρῶμα ἰδὼν, ἐὰν δὲ μοσ. ἀρχὴν γὰρ οὐ λέγε γοεὶ δὲ χρῶμα, ἀλλὰ λόγον, ὥστ' οὐδὲ διανοεῖσθαι χρῶμα ἐστιν, ἀλλ' ὄρᾶν, οὐδὲ ψόφον, ἀλλ' ἀκούειν.

§ 23 εἰ δὲ καὶ ἐνδέχεται, γινώσκει τε καὶ ἀναγινώσκει λέγων. ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; οὐ γὰρ οἶόν |10| τε τὸ αὐτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὖσιν εἶναι· δύο γὰρ ἂν εἶη τὸ ἐν.

§ 24 εἰ δὲ καὶ εἶη, φησίν, ἐν πλείοσι καὶ ταυτόν, οὐδὲν κωλύει μὴ ὅμοιον φαίνεσθαι αὐτοῖς, μὴ πάντη ὁμοίοις ἐκείνοις οὖσιν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, εἴ τι ἐν τοιούτου εἶησαν, ἀλλ' οὐ δύο εἶεν.

§ 25 φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αισθανόμενος |15| ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὄψει, καὶ νῦν τε καὶ πάλαι διαφόρως. ὥστε σχολῆ ἄλλω πᾶν ταῦτὸ αἰσθητό τις.

§ 26 οὕτως οὐκ ἔστιν, ἐν ἐστὶ γνωστόν, οὐδεὶς ἂν αὐτὸ ἐτέρῳ δηλώσειεν, διὰ τε τὸ μὴ εἶναι τὰ πράγματα λεκτά, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἕτερον ἐτέρῳ ταυτόν ἐννοεῖ. ἅπαντες |20| δὲ καὶ οὕτως ἐτέρων ἀρχαιοτέρων εἰσὶν ἀπορίαι, ὥστε ἐν τῇ περὶ ἐκείνων σκέψει καὶ ταῦτα ἐξεταστέον.

[Аноним]. О МЕЛИССЕ, КСЕНОФАНЕ, ГОРГИИ. V–VI . 979a11–980b21
(ГОРГИЙ ЛЕОНТИЙСКИЙ. О НЕ-СУЩЕМ, ИЛИ О ПРИРОДЕ)

979a (5) |12| Не существует, говорит [Горгий], ничего; если же существует, то непознаваемо; а если и существует, и познаваемо, то это не объяснить другим.

§² А [прежде чем начать рассуждение] о том, что не есть, он собирает различные высказывания тех, кто о |15| существующем говорит противоположное; так одни из них считали, доказывая, что оно одно и не многое, другие – что многое, но не одно, одни, – что оно не рождено, другие же – что рождается, а он умозаключает двояко.

§³ Необходимо, говорит он, что если что-либо существует, то оно должно быть ни одним, ни многим, ни нерожденным, ни рожденным, и, пожалуй, должно быть ничем (οὐδὲν ἄν εἶη). Если бы нечто существовало, то оно было бы одним из этих двух [альтернатив] (εἰ γὰρ μὴ εἶη τι, τούτων ἄν θάτερα εἶη). А что [оно] не есть ни одно, ни многое, ни /20/ нерожденное, ни рожденное, он пытается доказывать, следуя как Мелиссу, так и Зенону после своего первого специального доказательства, где говорит, что не существуют ни сущее, ни не-сущее.

§⁴ /25/ Ибо если же не-сущее есть не-сущее, нисколько не менее несущему сущим [следует] быть. Ведь то, чего нет – это не-сущее, а то, что есть – это сущее (ὁ τε γὰρ μὴ ὄν ἐστὶ μὴ ὄν, καὶ τὸ ὄν ὄν), тогда нисколько не менее [следует] существовать, нежели не существовать таким вещам.

§⁵ Раз, однако, не-сущее есть, тогда сущего, его противоположности, как он говорит, нет. Ведь если не-сущее есть, то сущего /30/ быть не должно. Поэтому не может быть, говорит он, ничего, если «быть» и «не-быть» – не одно и то же. Если же они одно и то же, то и тогда ничего не было бы [т. е. не было бы ни того, ни другого]: ибо не-сущее не существует, и если сущее – то же, что и не-сущее, то и его нет. Таково-то его [специальное первое] рассуждение.

979a (6) Из сказанного вовсе не следует, что ничто (не-)существует (μηδὲν εἶναι). |35| Ведь их попытку доказательства можно опровергнуть так.

§² Если не-сущее существует, оно либо существует вообще, либо, аналогичным образом, есть не-сущее (εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστὶν ἢ ἔστιν, ἀπλῶς εἰπεῖν εἶη, καὶ ἔστιν ὁμοίον μὴ ὄν). Однако же это и не очевидно, и не необходимо, и если из этих двух, сущего и не сущего, первое существует, то относительно этого первого истиной будет, что оно есть, но не относительно второго, так как сущее есть, (979b) |1| а не-сущего нет.

§³ Почему все же невозможно либо быть, либо не быть, почему не могут быть оба или один из двух? Ибо не-сущее, говорит он, если бы не-сущее,

по его словам, было чем-то, также было бы сущим, но ведь никто не скажет, что не-сущее есть хоть каким-то образом.

§⁴ Но даже если не-сущее есть |5| не-сущее, из этого еще не следует, что не-сущее есть *нечто* не-сущее: ибо одно дело [сказать, что] есть не-сущее, и другое – что оно к тому же существует.

§⁵ Но даже если верным было бы сказать [о не-сущем] вообще, как-то пожалуй странно, что не-сущее есть. Но даже если и так, разве из этого более следует, что все не-есть скорее, чем есть? Ведь тогда вывод, кажется, получается в точности противоположный.

§⁶ Ибо если |10| не-сущее есть сущее и сущее есть сущее, тогда есть все, что угодно.

§⁷ Действительно, тогда существуют и сущие, и не-сущие, так как не следует с необходимостью, что если не-сущее существует, то сущее не существует (οὐκ ἀνάγκη γάρ, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστί, καὶ τὸ ὄν μὴ εἶναι).

§⁸ И даже если кто-то согласится с тем, что не-сущее существует, а сущее не существует, тем не менее, нечто все же останется: а именно, сами не-сущие, в соответствии с его же аргументом. Если |15| же сущее и не-сущее – одно и то же, то не более им бы следовало не-существовать, чем существовать. Ибо как он сам говорит, что если то же самое есть не-сущее и сущее, то сущее не-существует, как и не-сущее. Поэтому ничто не-есть, а если переставить позиции, равно можно сказать, что и все есть. Ведь и не-сущее есть и сущее, а значит есть все.

§⁹ |20| После этого аргумента Горгий утверждает, что если что-нибудь существует, то оно либо нерожденное, либо становящееся. Если оно нерожденно, то и безгранично, в соответствии с принимаемой им аксиомой Мелисса, ведь безграничное не существует где-либо. Оно не может существовать ни в себе, ни в ином, иначе тогда было бы два безграничных: находящееся в чем-либо, и то, в чем оно [находится]; |25| и, будучи нигде, оно есть ничто, в соответствии с аргументом Зенона о пространстве.

§¹⁰ [То, что хоть как-то существует] не есть поэтому нерожденное, и также не есть становящееся. В самом деле, ничто не могло бы возникнуть ни из сущего, ни из не-сущего. Ибо если сущее [возникнув,] изменилось бы, оно не было бы больше сущим, так и не-сущее, если возникло бы, оно больше не было бы не-сущим.

§¹¹ |30| И также не из чего невозможно возникнуть, кроме как из сущего. Ибо если не-сущее не существует, то ничто из ничего не возникнет; если же есть не-сущее, оно не могло бы возникнуть из не-сущего по тем же самым [причинам], по которым не могло бы возникнуть из сущего.

§¹² Если действительно что-то и есть, то оно необходимо должно быть или нерожденное или возникающее, поэтому и невозможно ему быть.

[35] Далее, если действительно что-либо есть, оно есть или одно, или многое, говорит он. Но если оно ни одно, ни многое, то оно есть ничто. <Оно не может быть одним, поскольку было бы чем-то бестелесным, как не имеющее величины, в соответствии с положением Зенона. Но если не существует одно, тогда не будет ничего; ибо если нет одного, то не будет и многого. Но если нет ни одного, **980a** ни многого,> то ничего не существует.⁴

§ 14 Точно так же, ничто не может двигаться (οὐδ' ἄν κινήθῃναι), говорит он. Ибо если оно будет двигаться, оно не останется тем же, и сущее сможет стать не-сущим, и не-сущее сможет возникнуть.

§ 15 И еще, если оно движется, то оно передвигается, и если перемещается сущее, то, не будучи связанным, сущее прерывно и не является собой: [5] если движется повсюду [в каждой части], то повсюду делится [в каждой части].

§ 16 И если так, то оно все [=в каждой своей части] не существует. Ибо недостает существования там, говорит он, где сущее поделилось; он говорит «делится» вместо «пустоты», как это написано в так называемом рассуждении Левкиппа.

§ 17 Если нет ничего сущего, то, по его словам, все доказательства <вводят в заблуждение>. В самом деле, все познаваемое необходимо существует, и [10] не-сущее, если оно действительно не существует, не познаваемо.

§ 18 Если же это так, ничто не было бы ложным, даже, говорит он, если бы кто-то сказал, что колесницы состязаются на море. Действительно, все тогда стало бы подлинным (πάντα γὰρ ἄν ταῦτα εἶη).

§ 19 В самом деле, видимое и слышимое таковы, поскольку они познаваемы, но если сущими они становятся не поэтому – если видимое не приобретает существование потому, что мы его видим, – [15] то это же верно и относительно мыслимого.

§ 20 И тогда в одном случае многие увидели бы эти [вещи], и в другом случае, многие помыслили бы эти [вещи]. Они не более такие, чем есть, но некоторые из них истинные, неясно. Поэтому даже если вещи есть, они непознаваемы для нас.

§ 21 Если же они познаваемы, как, спрашивает он, [20] мог бы кто-либо объяснить их другому (πῶς ἄν τις... δηλώσειεν ἄλλῳ)? Ибо, по его словам, как мог бы кто-нибудь сообщить произнесенными словами увиденное? И как можно увиденное передать слушателю, который этого не видел? **980b** Ибо как зрение не распознает звуки, также и слух слышит не цвета, но звуки; и говорящий произносит [слова], а не цвета или вещи.

⁴ Реконструкция след. текста: καὶ ἐν μὲν ... καὶ ὅτι ἀσώματον ἄν εἶη τὸ ἐν ἡ ἐνσχονμέν γε τῷ τοῦ Ζήνωνος λόγῳ. ἐνὸς δὲ ὄντος οὐδ' ἄν ... εἶναι οὐδὲ μὴ ... μήτε πολλά.

§ 22 Если нечто не мыслится [кем-то], как он добьется этого от другого словом, знаком или любой другой [5] мыслимой вещью, если это не видимый цвет, или если это не звук? Действительно, [тот, кто говорит] не говорит звук или цвет, но слово; и поэтому невозможно помыслить цвет, но только увидеть его, как и звук только услышать.

§ 23 Если же предположить, что возможно узнать [вещь], и даже сказать о том, что ему удалось узнать, то мыслит ли при этом слушающий то же самое? Ибо [10] одно и то же не может одновременно присутствовать во многих и отдельных [лицах]; ибо в этом случае одно стало бы двумя.

§ 24 Но даже если, говорит он, [одно и тоже] может [присутствовать] одновременно в нескольких [людях], ничто не препятствует тому, чтобы оно не показалось им подобным, если сами они не полностью подобны друг другу и не находятся в одном и том же месте; а будь они именно такими, они уже не были бы двумя.

§ 25 Но кажется, что даже одни и те же объекты человек воспринимает [15] в одно и то же время несходным образом, но различное слыша и видя, и различая их теперь и прежде. Поэтому едва ли один [человек] воспринимает все так же, как другой.

§ 26 Таким образом, ничего не существует, [а если бы было, то было бы непознаваемо], но если б его можно было познать, никто бы не смог сообщить о нем другому, поскольку вещи не есть слова, и потому что никто не может мыслить то же самое, что кто-то другой. Все эти и другие апории возникают у древних, [20] так что и обсуждать их следует через изучение их [воззрений].

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ОНС – Горгий Леонтийский. О не-сущем, или О природе.
- Adv. Math. – Sextus Empiricus. Adversus Mathematicos. – Секст Эмпирик. Против ученых.
- An. Post. – Aristoteles. Analytica posteriora. – Аристотель. Вторая аналитика.
- An. Pr. – Aristoteles. Analytica Priora. – Аристотель. Первая аналитика.
- Crat. – Plato. Cratylus. – Платон. Кратил.
- De interp. – Aristoteles. De interpretatione. – Аристотель. Об истолковании.
- DK – Принятое международное сокращение при цитировании фрагментов текстов досократиков по изданию: Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und deutsch H. Diels; elfte Auflage herausgegeben W. Kranz. V. I. Zurich, Berlin: Weidmannsche Verlagshandlung, 1964.
- DL – Diogenes Laertius. De vitis et placitis philosophorum. – Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.
- EN – Aristoteles. Ethica Nicomachea. – Аристотель. Никомахова этика.
- Eur. *Bacch.* – Euripides. Bacchae. – Еврипид. Вакханки.
- Eur. *Troad.* – Euripides. Troades. – Еврипид. Троянки.
- Euthyd. – Plato. Euthydemus. – Платон. Евтидем.
- Gorg. – Plato. Gorgias. – Платон. Горгий.
- Hipp. Maj. – Plato. Hippias Maior. – Платон. Гиппий Большой.
- Hipp. Min. – Plato. Hippias Minor. – Платон. Гиппий Маленький.
- Hom. *Il.* – Homerus. Ilias. – Гомер. Илиада.

- Isocr. – Isocrates. – Исократ.
- LSJ – A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G.Liddell, R. Scott; revised and augmented throughout by H.S. Jones with assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press: 1996.
- Mch – Принятое международное сокращение при цитировании фрагментов текстов Гераклита по изданию: Marcovich M. Heraclitus: Greek text with a short commentary including fresh addenda, corrigenda and a select bibliography (1967–2000) / 2 ed. Sankt Austin: Academia-Verlag, 2001. (International Pre-Platonic Studies; Vol. 2).
- Met. – Aristoteles. Metaphysica. – Аристотель. Метафизика.
- MXG – Anonimus (Pseudo-Aristoteles). De Melisso Xenophane Gorgia. – Аноним (псевдо-Аристотель). О Мелиссе, Ксенофане, Горгии.
- Phaedr. – Plato. Phaedros. – Платон. Федр.
- Phys. – Aristoteles. Physica. – Аристотель. Физика.
- Prot. – Plato. Protagoras. – Платон. Протагор.
- Pyrrh. Нур. – Sextus Empiricus. Pyrrhoneae Hupotyposes. – Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений.
- Rep. – Plato. De republica. – Платон. Государство.
- Rhet. – Aristoteles. Rhetorica. – Аристотель. Риторика.
- Simpl. *Phys.* – Simplicius. In Aristotelis Physicorum libros commentaria. – Симпликий. Комментарий к *Физике* Аристотеля.
- Soph. – Plato. Sophista. – Платон. Софист.
- Soph. Elen. – Aristoteles. De sophisticis elenchis. – Аристотель. О софистических опровержениях.
- Theat. – Plato. Theaetetus. – Платон. Теэтет.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- Аристотель*. Риторика Поэтика / Аристотель ; новый пер. с древнегреч. О. П. Цыбенко; пер. с древнегреч. В. Г. Аппельрота. М. : Лабиринт, 2000. 221 с.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский ; ред. и автор вступ. статьи А. Ф. Лосев; пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М. : Мысль, 1998. 572 с.
- Еврипид*. Елена / Еврипид // Еврипид. Трагедии : в 2 т. ; пер. Инн. Анненского; ст. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо; прим. В. Н. Ярхо; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М. : Ладомир : Наука, 1999. – 2 т. (Литературные памятники). (переизд.: М. : Ладомир : Наука, 2006).
- Исократ*. Речи. Письма ; Малые аттические ораторы. Речи / Исократ ; пер. В. Борухович, Э. Фролов. М. : Ладомир, 2013. 1072 с.
- Маковельский А. О.* Софисты / А. О. Маковельский. Вып. 1. Баку : НКП Азербайджанской ССР, 1940. 100 с.
- Маковельский А. О.* Софисты / А. О. Маковельский. Вып. 2. Баку : НКП Азербайджанской ССР, 1941. 100 с.
- Ораторы Греции / состав и научная подготовка текстов М. Гаспарова; вступ. Ст. В. Боруховича; комм. И. Ковалевой и О. Левинской. М. : Художественная литература, 1985. 495 с. (Библиотека античной литературы).
- Платон*. Горгий / Платон // Собрание сочинений : в 4 т. / Платон ; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М. : Мысль, 1990. 860 с. – 1 т. (Философское наследие).
- Платон*. Менон / Платон // Собрание сочинений : в 4 т. / Платон ; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М. : Мысль, 1990. 860 с. – 1 т. (Философское наследие).
- Платон*. Протагор / Платон // Собрание сочинений : в 4 т. / Платон ; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М. : Мысль, 1990. 860 с. – 1 т. (Философское наследие).
- Платон*. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон ; общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступит. статьи А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М. : Мысль, 1990. 860 с. (Философское наследие).
- Секст Эмпирик*. Против ученых / Секст Эмпирик // Сочинения в 2 т. / Секст Эмпирик ; вступит. статья и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева. М. : Мысль, 1975. 400 с. – 1 т. (Философское наследие).

- Филострат*. Жизнеописания софистов (отрывки) ; пер. Т. А. Миллер // Памятники поздней античной научно-художественной литературы ; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М. : Наука, 1964. С. 168–177.
- Филострат*. Жизнеописания софистов (отрывки) ; пер. А. Егунова // Поздняя греческая проза ; сост. С. Поляковой. М. : ГИХЛ, 1961. С. 503–509.
- Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики ; издание подготовил А. В. Лебедев. М. : Наука, 1989. 576 с.
- Aristoteles*. De Xenophane, de Zenone, de Gorgia / Aristoteles ; ed. I. Bekker // Aristotelis opera. Berlin : Reimer, 1831. S. 202–206. – Vol. 2. (repr. De Gruyter, 1960).
- Aristoteles*: Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane, Georgia libellous / Aristoteles ; ed. H. Diels. Berlin, 1900.
- Aristotelis quae feruntur de Plantis, de Mirabilibus auscultacionibus, Mechanica, de Lineis incesabilibus, Ventorum situ et nomina, de M., X., G / Aristoteles ; ed. O. Apelt. Leipzig : 1888. S. 165–194.
- Aristotle*. De Melisso Xenophane Gorgia / Aristotle // The Works of Aristotle ; transl. into English by T. Lovedat and E. S. Forster ; editorship of W. D. Ross. Opuscula. Oxford : At the Clarendon Press, 1913. – Vol. VI.
- Aristotle*. On Melissus, Xenophanes, and Gorgias / Aristotle // The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation / Aristotle ; ed. by J. Barnes. Princeton University Press, 1984. i–iv, 1–16. (Bollingen Series LXXI 2). – Vol. 2.
- Cassin B*. Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire / B. Cassin. Presses universitaires de Lilies / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980. 646 p. (Cahiers de Philologie. Publiés par le Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille III. Directeur Jean Bollack. Vol. 4.)
- Die Fragmente der Vorsokratiker* / H. Diels, W. Kranz ; griechisch und deutsch H. Diels ; neunte auflage herausgegeben W. Kranz. 3 Bds. / Zweiter band. Zurich, Berlin : Weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1959. 428 S.
- Die Sophisten*. Ausgewählte Texte. Griechisch/Deutsch / T. Schirren, T. Zinsmaier (Hrsg.). Stuttgart : Reclam, 2003. 405 s.
- Diels H*. Doxographi graeci. Opus academiae literarum regiae borussicae praemio ornatum / H. Diels. Berolini, 1879.
- Isocrates*. In three volumes / Isocrates ; with English transl. by G. Norlin. London : William Heinemann LTD, New York: G.P. Putnam's, 1929. – Vol. 2, 3.
- Les Sophistes*. Écrits complets : 2 vol ; Jean-François Pradeau éd. Paris : Flammarion-GF, 2009. 562 p ; 308 p.

- McComiskey B.* Gorgias, On Non-Existence: Sextus Empiricus, Against the Logicians 1. 65–87. Translated from the Greek Text in Hermann Diels's *Die Fragmente der Vorsokratiker* / B. McComiskey // *Philosophy & Rhetoric*. 1997. Vol. 30. No. 1. P. 45–49.
- Sofisti. Testimonianze e Frammenti ; ed. M. Untersteiner. Fasc. I. Florence : La Nuova Italia, 1949. xxii+124 p. (Biblioteca di Studi Superiori, Sezione Filologia Greca, Vol. IV).
- The Greek Sophists ; transl., introduction and notes by J. Dillon, T. Gergel. London : Penguin Classics, 2003. 464 p.
- The Older Sophists* A Complete Translation by several hands of the Fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker* edited by Diels-Kranz with a new Edition of Antiphon and of Euthydemus ; ed. by R. K. Sprague. Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc., 2001. 347 p. (Первое издание: Columbia : University of South Carolina Press, 1972).

ОСНОВНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) / В. Йегер ; пер. с нем. М. Н. Ботвинника. Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 1997. 336 с. – 2 т.
- Кассен Б.* Эффект софистики / Б. Кассен ; пер. с фр. А. Россиуса. М. : СПб. : Московский философский фонд ; Университетская книга, 2000. 238 с. (Библиотека современной французской философии).
- Лебедев С. П.* Софисты / С. П. Лебедев // Лебедев С.П. Идеализм: история и логика генезиса / С. П. Лебедев. СПб : Санкт-Петербургский государственный университет, 2008. 829 с. С. 276–319.
- Лосев А. Ф.* Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. История античной эстетики : в 8 т. / А. Ф. Лосев. М. : Искусство, 1969. 848 с. – 2 т.
- Чернышев Б. С.* Софисты / Б. С. Чернышев. М. : РАНИОН, 1929. 174 с.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли / И. Адо ; пер. с фр. Е. Ф. Шичалина. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2002. 478 с.
- Брентано Т. Ф.* Древние и современные софисты / Т.Ф. Брентано ; пер. с фр. Я. Новицкого. Санкт-Петербург : В синодальной типографии, 1886. 252 с.
- Вольф М. Н.* Трактат *О не-сущем, или О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Условно-формальная структура и перевод /

М. Н. Вольф // СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. Вып. 2. С. 152–169.

Герасимова И. А. Проблема добра и зла (дуалистическая и холистическая модели аргументации) / И. А. Герасимова // Мысль: журнал петербургского философского общества. 2006. Т. 6. Вып. 1. С. 97–109.

Гиляров А. Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции: Критическое исследование / А. Н. Гиляров. М. : Унив. тип, 1891. 219 с. (Ученые записки Императорского Московского университета. Отдел историко-филологический; вып. 7).

Гиляров А. Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики. Ч. I. Методология и свидетельства о философах / А. Н. Гиляров. Киев : Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнерев и К^о в Москве. Киевское отделение, 1891. VIII, 358 с.

Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов М. : Издательство московского университета, 1986. 248 с.

Древнегреческая литературная критика / Л. Фрейберг, Т. Миллер, З. Покровская ; отв. ред. Л.А.Фрейберг. М. : Наука, 1975. 479 с.

Морозкина З. Н. Софист Горгий и его учение о бытии / З. Н. Морозкина // Античность и современность : к 80-летию Федора Александровича Петровского / Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР ; ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров, Т. И. Кузнецова. М. : Наука, 1972. 503 с. С. 126-133.

Anderson R. Dean jr. Glossary of greek rhetorical terms connected to methods of argumentation, figures 'and tropes from anaximenes to quintilian / R. Anderson Peeters : Uitgeverij Peeters, Bondgenotenlaan, 2000. 131 p.

Bröcker W. Gorgias contra Parmenides / W. Bröcker // Hermes. 1958. 86. Bd., H. 4. P. 425–440.

Calogero G. Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat / G. Calogero // The Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 12–17.

Calogero G. Studi sull'eleatismo : Pubblicazioni della Scuola de filosofia della R. Università di Roma / G. Calogero. Roma : Tipografia del senato del dott. G. Bardi, 1932. 264 p.

Cassin B. Parménde. Sur la Nature ou Sur l'Étant / B. Cassin . Paris : Éd. du seuil, 1998. 320 p.

Caston V. Gorgias on Thought and its Objects / V. Caston // Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos ; ed. by V. Caston and D. Graham. Ashgate Pub Ltd, 2002. 512 p. P. 206–232.

Chroust A.-H. Aristotle's earliest. «Course of lectures on rhetoric» / A.-H. Chroust // *L'antiquité classique*. 1964. T. 33. Fasc. 1. P. 58–72.

Cleve F. M. The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts : 2 vols. / F. M. Cleve. The Hague : Martunus Nijhoff, 1965. xxxviii+328; vii+329. 580 p.

Cole Th. Who was Corax? / Th. Cole // *Illinois Classical Studies*. 1991. Vol. 16. No. 1/2. P. 65–84.

Consigny S. Edward Schiappa's Reading of the Sophists / S. Consigny // *Rhetoric Review*. 1996. Vol. 14. No. 2. P. 253–269.

Consigny S. Gorgias: Sophist and Artist / S. Consigny ; *Studies in Rhetoric / Communication* ; Thomas W. Benson, series ed. Columbia : University of South Carolina Press, 2001. xiii + 242 p.

Consigny S. Gorgias's Use of the Epideictic / S. Consigny // *Philosophy & Rhetoric*. 1992. Vol. 25. No. 3. P. 281–297.

Consigny S. The Styles of Gorgias / S. Consigny // *Rhetoric Society Quarterly*. 1992. Vol. 22. No. 3. P. 43–53.

De Romilly J. The Great Sophists in Periclean Athens / J. De Romilly ; transl. by J. Lloyd. Oxford : Clarendon Press, 1992. viii, 260 p.

DeLacy Ph. οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism / Ph. DeLacy // *Phronesis*. 1958. Vol. 3. No. 1. P. 59–71.

Gagarin M. Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists / M. Gagarin. Austin : University of Texas Press, 2002. xiv + 222 p.

Gagarin M. On the Not-Being of Gorgias's "On Not-Being" (ONB) / M. Gagarin // *Philosophy & Rhetoric*. 1997. Vol. 30. No. 1. P. 38–40.

Gigon O. Gorgias 'Über das Nichtsein' / O. Gigon // *Hermes*. 1936. 71. Bd., H. 2. P. 186–213.

Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. VI vols. Vol. III. Part I. The World of the Sophists / W. K. C. Guthrie. Cambridge : Cambridge University Press, 1969. 356 p.

Guthrie W. K. C. The Sophists / W. K. C. Guthrie. Cambridge : Cambridge University Press, 1971. 345 p.

Harrison E. L. Was Gorgias a Sophist? / E. L. Harrison // *Phoenix*. 1964. Vol. 18. No. 3. P. 183–192.

Hays S. On the Skeptical Influence of Gorgias's On Non-Being / S. Hays // *Journal of the History of Philosophy*. 1990. Vol. 28, No. 3. P. 327–337.

Hinks D. A. G. Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric / D. A. G. Hinks // *Classical Quarterly*. 1940. No. 34. P. 61–69.

Hoffmann K. F. Das Recht im Denken der Sophistik / K. F. Hoffmann. Stuttgart and Leipzig : B. G. Teubner, 1997. x + 469 p. (Beiträge zur Altertumskunde, 104.)

Kennedy G. A. The Earliest Rhetorical Handbooks / G. A. Kennedy // *The American Journal of Philology*. 1959. Vol. 80. No. 2. P. 169–178.

Kerferd G. B. Gorgias on Nature or That Which Is Not / G. B. Kerferd // *Phronesis*. 1955. Vol. 1. No. 1. P. 3–25.

Kerferd G. B. The First Greek Sophists / G. B. Kerferd // *The Classical Review*. 1950. Vol. 64. No. 1. P. 8–10.

Kerferd G. B. The Sophistic movement / G. B. Kerferd. Cambridge : Cambridge University Press, 1981. 184 p.

Kerferd G. B. The sophists / G. B. Kerferd // *Routledge History of Philosophy* : 10 vols. Vol. 1 : From the Beginning to Plato ; ed. by C. C. W. Taylor. London and New York : Routledge, 1997. P. 225–248.

Lee Mi-Kyoung. Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus / M.-K. Lee. Oxford : Clarendon Press, 2005. x, 291 p.

Lloyd G. E. R. Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought / G. E. R. Lloyd. Bristol : Bristol Classical Press, 1992. 503 p.

Mansfeld J. De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism / J. Mansfeld // *Rheinisches Museum für Philologie*. 1988. Neue Folge. 131. Bd., H. 3/4. P. 239–276.

Mansfeld J. Historical and Philosophical Aspects of Gorgias' "On What Is Not" / J. Mansfeld // *Gorgia e la Sofistica* ; ed. by L. Montoneri, F. Romano. Catania, 1985. P. 245–249. (*Siculorum Gymnasium*, 38).

McComiskey B. Gorgias and the New Sophistic Rhetoric / B. McComiskey. Carbondale : Southern Illinois University Press, 2002. xiii + 156 p.

Migliori M. La filosofia di Gorgia: contributi per una riscoperta del sofista di Lentini / M. Migliori. Milano : CELUC, 1973. 219 p. (*Scienze umane*, 10).

Moravcsik J. M. Heraclitean Concepts and Explanations / J. M. Moravcsik // *Language and Thought in Early Greek Philosophy* ; ed. Kevin Robb. La Salle, IL : Hegeler Institute, 1983. P. 134–152.

Mourelatos A. P. D. Gorgias on the Function of Language / A. P. D. Mourelatos // *Philosophical Topics*. 1987. Vol. XV. No. 2. P. 135–170.

Mourelatos A. P. D. The route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970) / A. P. D. Mourelatos. Las Vegas : Parmenides Publishing, 2008. iix, 408 p.

Nehamas A. Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry / A. Nehamas // *History of Philosophy Quarterly*. 1990. Vol. 7. No. 1. P. 3–16.

Nestle W. Die Schrift des Gorgias "über die Natur oder über das Nichtseiende" / W. Nestle // *Hermes*. 1922. 57. Bd., H. 4. P. 551–562.

Newman J. K. Protagoras, Gorgias and the Dialogic Principle / J. K. Newman // Illinois Classical Studies. 1986. Vol. 11. No. 1/2, Problems of Greek Philosophy. P. 43–61.

Owen G. E. L. Eleatic Question / G. E. L. Owen // Logic, Science, and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy ; ed. by M. Nussbaum. Ithaca, New York : Cornell University Press, 1986. (First publishing: Classical Quarterly. 1960. No. 10. P. 84–102).

Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique / C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca. Paris : Presses Universitaires de France, 1958. 740 p.

Persuasion: Greek Rhetoric in Action / Ch. Carey, M. Gagarin, I. Worthington, et al. ; ed. by I. Worthington. London, New-York : Routledge, 1994. 292 p.

Poulakos J. Gorgias' Encomium to Helen and the Defense of Rhetoric / J. Poulakos // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric. 1983. Vol. 1. No. 2. P. 1–16.

Protagoras of Abdera: The Man, His Measure / N. Notomi, T. A. van Berkel, M. Corradi, et al. ; ed. by Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, Peter Stork. Leiden, Boston : Brill, 2013. 332 p. (Philosophia antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy. Vol. 134).

Schiappa E. Interpreting Gorgias's 'Being' in "On Not-Being or On Nature" / E. Schiappa // Philosophy & Rhetoric. 1997. Vol. 30. No. 1. P. 13–30.

Schiappa E. Neo-Sophistic Rhetorical Criticism or the Historical Reconstruction of Sophistic Doctrines? / E. Schiappa // Philosophy & Rhetoric. 1990. Vol. 23. No. 3. P. 192–217.

Schiappa E. Protagoras and *Logos*: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric / E. Schiappa ; Studies in Rhetoric / Communication. Columbia, SC : University of South Carolina Press, 1991. xvii, 239 p.

Schiappa E. Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage? / E. Schiappa // Rhetoric Review. 1991. Vol. 10. No. 1. P. 5–18.

Schiappa E., Hoffman S. Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, "Adv Math" 7.77–80 / E. Schiappa, S. Hoffman // Philosophy & Rhetoric. 1994. Vol. 27. No. 2. P. 156–161.

Schofield M. Leucippus, Democritus and the οὐ μᾶλλον Principle: An Examination of Theophrastus "Phys.Op." Fr. 8 / M. Schofield // Phronesis. 2002. Vol. 47. No. 3. P. 253–263.

Spatharas D. G. Patterns of Argumentation in Gorgias / D. G. Spatharas // Mnemosyne. 2001. Fourth Series. Vol. 54. Fasc. 4. P. 393–408.

The Sophists and their Legacy: Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy / G. B. Kerferd, C. J. Classen, H. D. Rankin,

J. Mansfeld et al. ; ed. by G. B. Kerferd. Wiesbaden : Franz Steiner, 1981. vii+141 p. (Hermes Einzelschriften, 44).

Tindale Ch. W. Reason's Dark Champions: Constructive Strategies of Sophistic Argument / Ch. W. Tindale ; Studies in Rhetoric / Communication. University of South Carolina Press, 2010. 184 p.

Untersteiner M. I Sofisti / M. Untersteiner. Torino : Ed. Einaudi, 1949. 455 p.

Walters F. D. Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought / F. D. Walters // Philosophy & Rhetoric. 1994. Vol. 27. No. 2. P. 143–155.

Wardy R. The Birth Of Rhetoric. Gorgias, Plato and their successors / R. Wardy. London, New-York : Rutledge, 1996. 202 p.

Wright M. R. Presocratics and Sophists / M. R. Wright // Phronesis. 1995. Vol. 40. No. 1. P. 118–121.