

**Рассоха И. Н.**

# **АПОЛОГИЯ СОФИСТОВ**

**\*\*\***

**Релятивизм как онтологическая система**

**Харьков – 2009**

ББК 87.2

ISBN 978-966-695-129-1

Рассоха И. Н. Апология софистов. Релятивизм как онтологическая система. – Харьков: ХНАМГ. - 422 с.

В этой книге обоснован принципиально новый взгляд на историю древнегреческой философии. Главные герои этой книги – древнегреческие софисты, чьи благородные идеи и глубочайшие философские взгляды все еще не оценены по достоинству. В этой книге также сделана попытка возрождения великой философской системы релятивизма. Для всех, кто интересуется философией и стремится мыслить самостоятельно.

Рецензенты:

А. М. Кривуля – профессор Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина, доктор философских наук

С. М. Заветный – профессор Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина, доктор философских наук

В. А. Щербина – профессор Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина, доктор физико-математических наук

© Рассоха И. Н.

## Содержание

Предисловие.....с. 6

### **Апология софистов**

Введение.....с. 9

### **Раздел I. Социология софистов**

1.1. Имя софистов.....с. 16

1.2. Софисты как социальная группа.....с. 20

1.3. Закон и природа: концепция естественного права.....с. 33

1.4. Какими они парнями были.....с. 48

### **Раздел II. Софисты как наши современники**

2.1. Софистика и "греческое чудо".....с. 62

2.2. Всегда ли социальный строй соответствует уровню технологии?.....с. 75

2.3. Теория "стадиальных флуктуаций".....с. 96

2.4. Историческое место софистики.....с. 110

### **Раздел III. Софистика как вершина развития древнегреческой философии**

3.1. Софистика – качественный скачок в развитии философии.....с. 118

3.2. "Страстное стремление все к новому и новому".с. 130

3.3. Софист Сократ.....с. 144

3.4. Платон как софист.....с. 156

3.5. Софистика как древнегреческая классика.....с. 170

### **Раздел IV. Несостоятельность критики софистов**

4.1. Софистика в кривом зеркале.....с. 178

4.2. Давайте верить Платону!.....с. 192

4.3. Платон и Сократ как жертвы клеветы на софистов.....	с. 207
4.4. Беспредметность философского анализа софистики.....	с. 220

## **Раздел V. Философия софистов как завещание Грядущему**

5.1. Зенон Элейский и Анаксагор – непосредственные предшественники Протагора.....	с. 231
5.2. Онтологическая система Протагора.....	с. 245
5.3. Защита принципов релятивизма Горгием.....	с. 259
5.4. Софизмы как положительные аргументы в пользу релятивизма.....	с. 270

## **Раздел VI. Исторические судьбы релятивизма**

6.1. Влияние релятивизма Протагора на Платона и Аристотеля.....	с. 282
6.2. Несостоятельность критики релятивизма Аристотелем.....	с. 296
6.3. Релятивизм в последующей истории философии.....	с. 311
6.4. Вместо заключения: Релятивизм и современная наука.....	с. 332
Литература.....	с. 336
Резюме.....	с. 347

## Релятивизм как онтологическая система

Credo. Тезисы.....с. 352

Дополнение для физиков: О возможности  
экспериментальной проверки релятивистской  
онтологии.....с. 381

Р. S. Реплика: О цивилизации элементарных частиц и  
философе Зеноне – лучшем друге "шрёдингеровских  
котов".....с. 393

Литература.....с. 403

Резюме.....с. 408

### Summary

Sophists' apologia.....с. 411

Relativism as an ontological system of beliefs Relativism as  
an ontological system of beliefs.....с. 416

Contents.....с. 419

## Предисловие

Если философов кормят, значит, это кому-нибудь нужно. Естественно, на философию человечество тратит в целом гораздо меньше времени и средств, чем, скажем, на футбол. Но, по крайней мере, часть тех, кто принимает в обществе решения, убеждена в том, что кормить некое число философов надо. По их мнению, философы как-то помогают стать другим людям слегка умнее. И им за это платят деньги: за чтение лекций и за написание книг, которые кто-то иногда покупает. Естественно, платят совсем не так, как, скажем, топ-моделям, авторам детективных сериалов или великим певцам вроде группы "Тату". Но все-таки хватает, чтобы не бросать совсем это свое странное занятие.

При этом философы бывают как хорошие, так и (не из нашего района) разные. Разных философов много. Общее у всех них то, что благодаря их коллективным усилиям само слово "философ" стало часто звучать как тяжелый диагноз. Не только широкая публика, но и, увы, многие из моих коллег искренне убеждены в том, что профессиональная философия – это такое "речение заумными словесы", когда люди долго говорят непонятными словами о простых и очевидных предметах. Эта книга – не из таких. Здесь автор очень старался рассказать простыми словами о предметах непростых.

Впрочем, не стоит пугаться сложности предмета: вообще-то речь идет просто о людях. В особенности о людях, которые жили более двух тысяч лет назад. Я полюбил этих людей, для меня они стали друзьями. Мне кажется, я понял про них очень важные вещи. Это позволило во многом иначе взглянуть на историю человечества и на нас, какие мы есть сейчас. Оказалось, что среди древних философов Запада были такие, которых можно смело считать нашими современниками. Вообще в этой книге очень много истории. Это неудивительно: автор историк по базовому образованию.

Но в основе это – все-таки философия. Только философия вписана в общий исторический контекст культуры.

Здесь речь пойдет о мыслителях, чьи духовные поиски во многом созвучны современности. Волновавшие их проблемы – это все еще и наши проблемы. И что самое поразительное: очень может быть, что в своем понимании мира древние мудрецы во многом опережали нас сегодняшних, и их идеи могут оказаться весьма кстати и в двадцать первом веке.

Основная часть предлагаемого далее текста написана на протяжении 1994-2005 годов. Но есть и материалы из более раннего времени, начиная с 1980 года. Использован текст моей кандидатской диссертации 2000 года "Исторические стадияльные флуктуации в развитии общества". Но не тот текст, который ответил требованиям ВАКа, а тот, который я писал изначально, для души, просто потому, что мне было интересно. Надеюсь, будет интересно и Вам, читатель.

Специально хочу обратиться ко всем тем читателям, для которых собственно философия гораздо интереснее истории вообще и философии истории в том числе. Для Вас имеет смысл начать чтение сразу с пятого раздела книги «Апология софистов», который называется «Философия софистов как завещание Грядущему». Дальше читайте до конца, включая и «Релятивизм как онтологическую систему». Эти тексты – едва ли не единственная часть моего творчества, которую можно отнести к «чистой» философии. А уж потом, если возникнет такое желание, можете начинать читать книгу с начала.

И в заключение – о тех людях, без которых мои книги вообще никогда не были бы написаны. Я очень везучий человек. У меня замечательные друзья. Без их моральной и материальной поддержки мне и моей семье все эти годы было бы намного труднее жить. Это Евгений Соловьев, Владимир Фидельман (Свержин), Екатерина Афанасьева, Сергей Володченко, Сергей Бобок, Мария Коротаева, Александр

Комаровский, Татьяна Зуб, Наталья Шелковая, Ирина Шопина, Ольга Московцева-Бойко, Ольга Трофимова, Алена Алмазова, Ярослав Ющенко, Николай Александрович Макаровский и другие – многих из тех, кого здесь не назвал, люблю ничуть не меньше.

Мне повезло с коллегами. Это прежде всего члены Харьковского городского общества "Философська освіта", постоянное общение с которыми было исключительно важно для моего профессионального роста. Хотелось бы выразить особую благодарность профессору Владимиру Васильевичу Шкоде, декану философского факультета ХНУ Ивану Васильевичу Карпенко, профессору Дмитрию Игоревичу Руденко, профессору Вилену Сергеевичу Горскому (Киев), доценту Нине Андреевне Бусовой. А главное: я никогда не состоялся бы как философ без моего Учителя – профессора Александра Михайловича Кривули. Здесь я тоже не назвал по имени очень многих моих коллег, общение с которыми – огромный подарок от Бога.

И, наконец, самые важные для меня люди – мои родные, которые всегда были рядом и всегда поддерживали меня. Это мои родители Вера Трофимовна и Николай Йосипович, дочь Александра, это все родные моей жены, и это мой самый близкий друг и самый любимый человек – Ольга Юрьевна Климовская. Всем вам низкий поклон. Это – и ваша книга!



## АПОЛОГИЯ СОФИСТОВ

*Бывает нечто, о чем говорят:  
"смотри, вот это новое";  
но было уже в веках, бывших прежде нас.*

Екклесиаст. I. 10

*Рукописи не горят.*  
М. А. Булгаков.  
“Мастер и Маргарита”

### ВВЕДЕНИЕ

Сначала хотелось бы сказать о некоторых задачах, которые ставил перед собою автор, взявшись писать этот текст. Можно считать, что таких задач четыре.

*Слово “апология” означает “защита, заступничество, восхваление”* [1, т. 2, с. 127].

В знаменитом романе М. Булгакова “Мастер и Маргарита” есть такой примечательный диалог Воланда с посланцем Христа:

– Ба? – воскликнул Воланд, с насмешкой глядя на вошедшего, – менее всего можно было ожидать тебя здесь! Ты с чем пожаловал, незванный, но предвиденный гость?

– Я к тебе, дух зла и повелитель теней, – ответил вошедший, исподлобья недружелюбно глядя на Воланда.

– Если ты ко мне, то почему же ты не поздоровался со мной, бывший сборщик податей? – заговорил Воланд сурово.

– Потому что я не хочу, чтобы ты здоровствовал, – ответил дерзко вошедший,

– Но тебе придется примириться с этим, – возразил Воланд, и усмешка искривила его рот, – не успел ты появиться на крыше, как уже отвесил нелепость, и я тебе скажу, в чем она – в твоих интонациях. Ты произнес свои слова так, как будто ты не признаешь теней, а также и зла. Не

будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени? Ведь тени получаются от предметов и людей. Вот тень от моей шпаги. Но бывают тени от предметов и живых существ. Не хочешь ли ты ободрать весь земной шар, снеся с него прочь все деревья и все живое из-за твоей фантазии наслаждаться голым светом? Ты глуп.

– Я не буду спорить с тобой, старый *софист*, - ответил Левий Матфей.

– Ты и не можешь со мной спорить, по той же причине, о которой я уже упомянул, – ты глуп, – ответил Воланд... [2, с. 376–377].

Так вот, *первая* задача данной работы – показать, что великий писатель здесь устами своего персонажа совершенно незаслуженно польстил духу зла, назвав его софистом (у М. С. Булгакова была тяжелая жизнь, и он часто ошибался). Софистика куда ближе как раз к противоположной стороне, а именно – к поиску истины. Ибо как писал великий святой Православной церкви, преподобный Серафим Саровский: “Также и философы языческие, которые хотя и во тьме неведения Божественного блуждали, но, ища истины, возлюбленной Богу, могли быть по самому этому боголюбезному ее исканию не непричастными Духу Божию, ибо сказано: “Языки, неведущие Бога, естеством законная творят и угодная Богу соделывают”. А истину так ублажает Господь, что Сам про нее Духом Святым возвещает: “Истина от земли возсия, и правда с небесе приниче”” [3, с. 17].

Автор пристрастен. Он видит в софистах близких, своих людей. И у нас – общие враги. Очень трудно, говоря о чем угодно, не говорить при этом о злобе дня. Как правило, борясь с софистикой, целили в сам принцип демократии. Так, в конце прошлого века А. Н. Гиляров (русский философ, произведения которого по сей день рекомендуют все справочные издания, как основную литературу по софистике) писал так: “Обольстительное для отвлекающего воображения

народовластие на деле не что иное, как чередование гнета оттесняющих одна другую партий, послушных каждый раз воле сильнейшего вожака. И как бы в посмеяние заносчивой самоуверенности человеческого достоинства (Так! – И. Р.), весь пережитой исторический опыт свидетельствует убедительно, что самая жестокая тирания возникает на почве разнузданной свободы и самые отвратительные себялюбивые страсти выводятся наружу измышленным братством... Там, где государем бывает “многоглавый зверь” (народ – И. Р.) – там на поставленный Пиндаром вопрос может быть только один ответ – на высокую стену люди восходят не путем правды, а только либо насилием, либо извилистыми тропами обмана. Проницательные и опытные люди сами хорошо знают и легко находят излучины обмана; для людей неопытных и непроницательных нужны опытные и искусные проводники. В Афинах, где народовластие водворялось всею их историей, ко времени его полного расцвета появился целый разряд таких проводников. Этими проводниками были софисты” [4, с. 206–207]. В качестве позитивного идеала А. Н. Гиляров противопоставлял демократии “Государства с незыблемым порядком и с постоянно блюдущей постоянные законы твердой властью” [Там же], рассматривая “платонизм как основание современного мировоззрения” [5].

Один из ведущих идеологов современного свободного общества, Карл Поппер первую часть своего труда “Открытое общество и его враги” назвал “Чары Платона”. Он пишет: “В этой книге я решил проследить историю, приведшую к возникновению гитлеризма, и обратился к учению великого философа Платона – первого политического идеолога, мыслившего в терминах классов и придумавшего концентрационные лагеря” [6, с. 7]. Как наглядно показывает Поппер, именно Платон в своих поздних произведениях “Государство” и “Законы” создал первую в мировой истории универсальную модель тоталитарного государства [6, с. 130–131]. Безусловно, прав был А. Н. Гиляров, когда писал:

**“Платоново мировоззрение относится к софистическому как положение к отрицанию. Стать на сторону одного значит отвергнуть другое и наоборот”** [7, с. 1]. Впрочем, по нашему мнению, необходимо уточнить, что здесь речь может идти только о *престарелом* Платоне, авторе “Законов” и “Послезакония”.

В отношении софистов мы еще сталкиваемся с особой трудностью. Так, второй из основных русских авторитетов по софистам Б. Чернышев заявляет: “Облака, прилетевшие с тяжело шумящего океана, облака – “туман, влага и пар”, – вот символ софистики. Античная комедия (посвященная вообще-то противнику софистов и учителю Платона – Сократу. – И. Р.), очевидно, нашла неумирающий образ: пламенная фантазия Аристофана предварила мысль современного исследователя. Крупнейшим знаток Эллады Карл Йойоль не находит ни одного явления в истории философии, которое по своей линии, окраске, направлению и границе не растекалось бы так в туман, как софистика” [8, с. 12]. И лишь через несколько строк тот же автор справедливо отмечает: “Идеи софистов с радостью подбираются представителями различных философских школ – прагматистами, эмпириокритиками, позитивистами всех сортов и оттенков. Софисты V века до н. э. созвучны многим эпохам; Ренессансу и Гуманизму, Веку французского Просвещения, периоду “Бури и Натиска” и младогегельянства Германии. Перед ними преклоняются такой философ, как Гегель и такой поэт, как Гете” [8, с. 14]. Преклоняются – перед “туманом”? И в чем причина этого “созвучия”? Что общего в исторической ситуации эпохи софистов и других перечисленных выше эпох? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно решить более общую проблему: определить сущность софистики как социально-исторического феномена, отыскать ее исторические корни, объяснить ее дальнейшую судьбу. Т. е. **вторая** главная задача данной работы – исследовать феномен софистики в контексте общей философии истории.

Софистика рассматривается как здесь как отражение в духовной сфере определенной (*современной*) стадии социально-экономического развития общества.

*Третья* задача этой книги – *реконструкция сути философских взглядов софистов* и показ современного их звучания. Поразительно, до какой степени входящие буквально во все учебники по истории философии критические изложения взглядов софистов представляют собой лишь многовековые наслоения искаженных интерпретаций. Собственно, и критика *релятивизма* как такового до сих пор опирается на более чем спорные аргументы Аристотеля против софистов. Эти аргументы уже давно следовало бы подвергнуть *ревизии*.

Наконец, *четвертая* задача – задача критическая: это – попытка подвергнуть “процедуре фальсификации” некоторые не просто устоявшиеся, но ставшие от бесконечных повторений нерушимым гранитом мнения о том, кто есть кто в древнегреческой философии. Что же касается самой софистики, то здесь сверхзадачей автора был показ ущербности, атавистичности устоявшегося образа софистики, а также попытка сконструировать ее альтернативный образ. Предел наших мечтаний – это если со временем данный образ будет признан равноправным с традиционным, по принципу “ряд исследователей придерживается иного взгляда на природу и историческое место софистики”. В известной мере эти претензии распространяются и на весь образ античной философии.

Жанр научной монографии предполагает защиту неких выдвинутых автором тезисов. Вот они:

*Древнегреческая софистика как социально-исторический феномен до сих пор оценивается намного более негативно, чем она того заслуживает. Создание софистики – это предельная вершина, которой достигло духовное развитие античной цивилизации. И в целом вся схема истории античной философии нуждается в*

### ***радикальном пересмотре.***

Со школьной скамьи всем поколениям философов внушалось, что софистика – это как бы антипод “добропорядочной” философии. Здесь же автор решил **“сыграть за черных”** (имея, впрочем, собственное мнение о том, что есть Свет). Поскольку воспитатели юношества при характеристике софистики, как правило, не стесняются в выражениях, автор тоже счел себя вправе выбрать жанр достаточно жесткой дискуссии, полагая, что на удар хотя бы иногда следует отвечать ударом. Разумеется, такие “удары”, по нашему мнению, должны производиться лишь ***на основании первоисточников и мнений компетентных специалистов.*** Вот почему в тексте так много цитат. Будем считать, что эти цитаты – свидетельские показания на суде истории. Автор решительно требует пересмотра дела и вынесения софистике полностью оправдательного приговора.

Данный адвокатский подход, согласно которому каждое сомнение толкуется в пользу обвиняемого, определил и специфику использования автором источников, в частности, произведений античных писателей. Как известно, споры о том, какова ценность Платона как исторического свидетеля, что верно и что нет у Диогена Лаэртского и тому подобные проблемы – тема вечная, как песня о попе и его собаке. Аргументы “За” и “Против” можно приводить до полного изнеможения. Автора не привлекает это занятие: ***полная*** историческая достоверность здесь ***в принципе*** невозможна. Вообще автор не стремится к абсолютной объективности: достаточно того, что его интерпретация источников ***возможна как вариант*** и в таком качестве ***не менее*** достоверна, чем другие. В целом же автор обычно склоняется к тому мнению, что античные писатели хотели сказать именно то, что сказали, и понимать их следует прямо и буквально.

Как известно, труднее всего изменить вроде бы совсем нейтральные по смыслу стереотипы массового сознания.

Людам свойственно привыкать к определенным точкам зрения, воспринятым ими в ранней юности. Поэтому тот, кто покусился на дорогие их сердцу миражи, должен быть готов к самым печальным лично для себя последствиям. Ну что ж... ***Представим*** себе, что ***это*** – ***всего лишь интеллектуальная игра***. Представим себе, что от ударов бумажных мечей не бывает ран, а вся эта кровь на арене – всего лишь клюквенный сок. Представим себе, что автор просто выдумал новую пьесу, по ходу которой из давно забытых могил раздался голос ушедших софистов. Призраки потребовали слова для защиты. Почтеннейшая публика, не хмурьте брови, Вам будет забавно! Эй, занавес!

## Раздел I. СОЦИОЛОГИЯ СОФИСТОВ

### 1. 1. ИМЯ СОФИСТОВ.

«Слово “софист” – производное от греч. “софия” – “мудрость”. Кто же такие софисты? На сей счет недоумевали еще древние авторы, например, Аристид: “Не называет ли Геродот софистом Солон (1. 29) и также Пифагора (4. 95)? Не называет ли Андриотий софистами известных “семь мудрецов”, а также Сократа, этого весьма славного мужа? Затем Исократ называет софистами лиц, занимавшихся словесными состязаниями – диалектиков, как они сами, пожалуй, называли бы себя... Кажется, что Платон почти всегда порицает софиста и именно он-то, по-видимому, в особенности и придал этому имени порицательное значение. Причиной же этого, как и многих других особенностей языка Платона, было то, что он слишком презирал своих современников. Впрочем, кажется, что этим же названием он пользовался также, чтобы выразить свое полнейшее благоговение. По крайней мере, по его учению, мудрее всех Бог, который обладает всей полнотой истины, и вот его-то он называет в одном месте (Кратил 403 е) “совершенным софистом” (Аристид 46)» [9, с. 4].

Нельзя также забывать, что в истории древней – и не только древней – философии слово “софист” являлось часто просто выражением презрительного отношения к какой-либо личности. Так, софистами называли своих не имеющих отношения к софистике политических противников Александр Македонский, Эпикур и др [10, с. 13]. Платона и Аристотеля другие враждебные авторы также охотно называли софистами. Сам Христос не избежал этой участи со стороны римского сатирика Лукиана [8, с. 13].

С другой стороны, и намного позже слово софист было просто синонимом слова “философ”. “Сопатр просто называет книгу Диогена Лаэртца “жизнеописаниями



философов"... У Евстафия также кратко: "Жизнеописания софистов", где под словом "софист", как это и вообще часто в греческой литературе, понимается просто "мудрец" или "практический мудрец". В конце наиболее полных рукописей стоит более точно: "Лаэртция Диогена сводка жизнеописаний философов и их учений в 10 книгах"" [15, с. 5].

Итак, с одной стороны. Бог – “совершенный софист”, с другой, “софист” – бранное слово. Как сие совместить? Думается, тут дело в том, что слово “софист” как ругательство употреблялось древними греками именно с презрительно-*ироническим* оттенком, вроде того, как сейчас кого-нибудь можно назвать “мудрецом”, и в контексте все правильно поймут, что выдающиеся умственные способности у данного субъекта (даже при его претензии на наличие таковых) выделяются как раз в отрицательном смысле. Другая аналогия – употребление сейчас в русском языке слова “экстрасенс”. С одной стороны, наличие действительно выдающихся в этом плане людей многими не отрицается. С другой же, когда говорят: “Много развелось сейчас всяких экстрасенсов”, имеют в виду именно людей, чьи претензии очевидно не соответствуют их реальным возможностям. Еще более близкая аналогия – выражение “ученые мужи”, которое теперь употребляется практически исключительно в ироническом смысле. Далее слово “софист” в его ироническом смысле, как кличка, не будет нас интересовать совсем.

В истории философии имя “софисты” закрепилось за совершенно конкретной группой лиц, чья деятельность протекала в Древней Греции, преимущественно в Афинах, во второй половине V–IV вв. до н. э. Деятельность основателей софистики Протагора и Горгия проходила как раз в эпоху наивысшего расцвета Афин, ставших “мировым городом”, центром античного “мира-экономики” (Бродель), и знаменовавшей собой вообще наивысший расцвет древнегреческой культуры. Они были современниками

Перикла, Фидия, Софокла, Фукидида, Ксенофонта, Сократа, Платона, Еврипида, Аристофана... Они олицетворяли собой новый тип учености, новую систему образования. Именно ими закладываются первые начала обучения риторике и логике рассуждения. Социальная сущность софистов в том и состоит, что они сделали профессией платное преподавание мудрости, т. е. умения хорошо мыслить и хорошо говорить. Т. е., иначе говоря, софисты – это первые в мировой истории платные учителя мудрости, точнее, самые знаменитые из них. Хотя о них всех дошло сведений до убогости мало, часто одно только имя и одна-две цитаты, и ни одного крупного текста.

Особо выделяют “старших” софистов, которые и есть софисты “в самом узком смысле”. Это – Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Фразимах и др. “Младшие” софисты менее известны (Евтидем и др.) и менее значительны. Г. Ф. В. Гегель подчеркивал: “Образованием мы именно называем применяемое в действительности понятие, поскольку оно выступает не чисто в своей абстрактности, а в единстве с многообразным содержанием всякого представления... Это образование сделалось целью преподавания, и поэтому тогда существовало множество учителей софистики. Следует даже сказать, что софисты были учителями Греции, и лишь благодаря им образование вообще получило там существование” [11, с. 7].

Потребность же в принципиально новой системе образования, опирающейся на иную систему ценностей, к началу “Золотого века Перикла” действительно вызрела в Афинах и ряде других передовых полисов Греции. Выразителями такой общественной потребности (подготовившими во многом общественное мнение к восприятию “новшества”), были, в частности, великие древнегреческие драматурги – такие как Софокл, Эсхил и Еврипид, близость которых к движению софистики неоднократно отмечалась различными исследователями [См.,

например: 12, с. 30–31]. Так, Еврипид, будучи современником и единомышленником первых софистов, открыто восставал в своих трагедиях против гомеровских богов, он увлекался естественными законами природы, не требующими божественного вмешательства. Но, однако, уже его великий предшественник Софокл часто рисует в неприглядном свете олимпийских богов. Развенчивая в своих трагедиях олимпийских героев, выставляя перед афинскими зрителями напоказ их эгоизм, непомерное самолюбие, заносчивость, кичливость родом и происхождением, горделивое самохвальство физической силой, наконец, – упрямство, против которого бессильны все доводы и убеждения разума (Аякс, Филоктет, Менелай, Агамемнон), Софокл тем самым ясно указывал зрителям, что эти типы, на которых веками воспитывались греки, для афинского демократического общества – гибкого, сугубо рыночного, основанного на равенстве всех граждан перед законом и на демократических процедурах принятия решений – уже неудобны. Теперь решающим фактором экономического преуспевания стала личная предприимчивость, а политической карьеры – умение убеждать своих сограждан в суде или народном собрании, т. е. прежде всего ораторское искусство. Время исключительного физического развития в духе спартанцев прошло, теперь требуется еще и несравненно в большей степени *развитие ума* [12, с. 20–21]. Пробил час софистов.

Древнегреческой софистикой закладываются первые начала обучения риторике и логике рассуждения. Социальная сущность софистики – профессия, состоящая в *платном преподавании мудрости*. В настоящее время уже достаточно утвердилась оценка софистов как представителей древнегреческого Просвещения – движения, в различные периоды истории выступающего с требованием освобождения от традиции, превратившейся в предрассудок и суеверие. Его программа – свобода в религии и морали, политике и науке, искусстве и культуре, провозглашаемая от

имени разума. Именно вторая половина V в. до н. э. создает условия для выдвижения основной идеи Просвещения: “Наш Разум в каждом из нас есть Бог” (Еврипид, фр. 1018) [13, с. 110–113]. Иными словами, софисты – это древнегреческие *педагоги-просветители*.

## 1. 2. СОФИСТЫ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ГРУППА.

Это принципиально важно, и это – вообще самое важное в софистах: их *профессия педагога*, ставшая их философией, образом, смыслом и целью их жизни. Вообще человеческое сознание целостно, поэтому принципиально новый образ жизни влечет и принципиально новый образ мыслей – не только на те предметы, которые непосредственно касались вопросов педагогики, но и на жизнь вообще, и в частности, на основополагающие принципы организации социума, в котором проходила деятельность этих просветителей. Т. е. сама проблематика и взгляды софистов – это некая нерасчлененная целостность, единая энциклопедическая система, в которой переплелись вопросы общей онтологии и гносеологии, естествознания, социологии, юриспруденции, педагогики и т. д. Впрочем, чтобы прочувствовать это, лучше всего предоставить слово самим софистам, например, первому и самому великому из них – Протагору:

“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 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 – тайнства и прорицания, как ученикам Орфея и Музея, а некоторым, я

знаю, 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 многое другие. Все они, как я говорю, опасаясь зависти, прикрывались этими искусствами.

Я же со всеми ними несхож, ибо думаю, что они вовсе не достигли желаемой цели и не укрылись от тех, кто имеет в городе власть, – а только ради них и существуют эти прикрытия. Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает, и что те затынут, то и подпевает... 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, – с Богом! – хоть я и признаю себя софистом, ничего плохого со мной еще не случилось” (Платон. Протагор, 316–317) [14, т. 1, с. 198–199].

Впрочем, тут он поторопился с выводами.

Диоген Лаэртский отмечает (9. 51-52, 55-56): “А другое сочинение он начинает следующим образом: “О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка”. За такое начало афиняне изгнали его из города, а книги его сожгли на площади, отобрав их у всех, кто имел... У нас есть стихи и о нем:

Слышал я, Протагор, что ты в преклонные годы, стены покинув Афин, старцем скончался в пути. Город Кекропа тебя на изгнание обрек, но напрасно. – Ты от Паллады ушел, а от Плутона не смог...

Филохор утверждает, будто корабль его потонул, когда он плыл в Сицилию, и на это намекает Еврипид в своем “Иксионе”. Другие говорят, что умер он во время странствия, почти девяноста лет от роду (впрочем, Аполлодор пишет, что ему было семьдесят, что с учением он выступал сорок лет и что расцвет его приходится на 84 олимпиаду)” [15, с. 348–

350]. Так что кое-что плохое успело-таки случиться и с Протагором... Дадим опять ему слово:

(Сократ:) Ты ответь юноше (Гиппократу, пришедшему к тебе) и мне на мой вопрос: Гиппократ, сойдясь с Протагором, в тот самый день, как сойдется, уйдет от него, сделавшись лучше, и каждый следующий день будет становиться в чем-то совершеннее, но в чем же именно, Протагор?

– Ты, Сократ, прекрасно спрашиваешь, а тем, кто хорошо спрашивает, мне и отвечать приятно. Когда Гиппократ придет ко мне, я не сделаю с ним того, что сделал бы кто-нибудь другой из софистов: ведь те просто обижают юношей, так как против воли заставляют их, убежавших от упражнений в науках, заниматься этими упражнениями, уча их вычислениям, астрономии, геометрии, музыке. А тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта – смысленность в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, – а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства.

– Верно ли я понимаю твои слова? Мне кажется, ты имеешь в виду искусство государственного управления и обещаешь делать людей хорошими гражданами.

– Об этом как раз я и объявляю во всеуслышание, Сократ [Prot. 318–319: 14, с. 200–201].

Сократ далее высказывает сомнение в том, что добродетели можно вообще кого-либо научить, и тем более научить кого-либо быть хорошим гражданином – это-де удел избранных. В ответ Протагор излагает в виде мифа свою концепцию возникновения общества. Человек, согласно Протагору, по недомыслию Эпиметей, делившего природные средства к жизни между живыми существами, не получил самого необходимого. Он остался “наг и необут, без ложа и без оружия, а уже наступил предназначенный день, когда следовало и человеку выйти на свет из земли”. Для того, чтобы помочь делу, Прометей похитил у Гефеста и Афины

огонь и “мудрость искусства”, тем самым побудив людей почитать богов, именовать вещи, общаться с помощью слов, строить дома, шить одежду и обувь, научил их земледелию. В борьбе с хищными зверями люди стали объединяться, помогая друг другу. Однако они не могли из-за ссор жить сообща и, соединяясь на время, вскоре снова рассеивались и погибали. Тогда Зевс дал людям Стыд и Правду, равномерно, в отличие от “всех прочих искусств”, распределив их между ними. Тем самым, в обществе водворился порядок, поддерживаемый “политическим искусством” [Цит. по: 13, с. 114]. Послушаем снова самого Протагора (Prot. 322–328):

“Как и все остальные люди, когда речь заходит о плотничьем умении или другом каком мастерстве, думают, что лишь немногим пристало участвовать в совете, и если кто не принадлежит к этим немногим и подаст совет, его не слушают, и правильно делают; когда же они приступают к совещанию по части гражданской добродетели, где все дело в справедливости и рассудительности, тут они слушают, как и следует, совета всякого человека, так как всякому подобает быть причастным к этой добродетели, Вот в чем, Сократ, здесь причина...”

Никто ведь не сердится, не увещевает, не поучает и не наказывает тех, кто имеет недостатки, считающиеся врожденными или возникшими по воле случая, для того, чтобы они от них избавились, – напротив, этих людей жалеют. Кто, например, будет настолько неразумен, что решится так поступить с некрасивыми, малорослыми и бессильными? Потому что все знают, я полагаю, что подобные вещи – красота и то, что ей противоположно, – достаются людям от природы и по случаю: но если у кого нет тех добрых свойств, которые, как считают, приобретаются старанием, упражнением и обучением, зато есть противоположные им недостатки, это влечет за собой гнев, наказания и увещевания. К таким недостаткам относятся несправедливость, нечестие и вообще все противоположное

гражданской добродетели: здесь-то уже, понятно, всякий сердится на другого и вразумляет его, потому что эту добродетель можно приобрести старанием и обучением.

Если ты пожелаешь, Сократ, вдуматься, в чем смысл наказания преступников, – то увидишь, что люди считают добродетель делом наживным. Никто ведь не наказывает преступников, имея в виду лишь уже совершенное беззаконие, и только из-за этого: такое бессмысленное мучительство было бы зверством. Кто старается наказывать со смыслом, тот казнит не за прошлое беззаконие – ведь не превратит же он совершенное в несовершившееся, – но во имя будущего, чтобы снова не совершил преступления ни этот человек, ни другой, глядя на это наказание. Кто держится подобного образа мыслей, тот признает, что добродетель можно воспитать: ведь он карает ради предотвращения зла...

Пока родители живы. они с малолетства учат и вразумляют детей и делают это до самой своей смерти. Чуть только ребенок начинает понимать слова, – и кормилица, и мать, и дядька, и сам отец бьются над тем, чтобы он стал как можно лучше, уча его и показывая ему при всяком слове и деле, что справедливо, а что несправедливо, что прекрасно, а что гадко, что благочестиво, а что нечестиво, что можно делать, а что нельзя. И хорошо, если ребенок добровольно слушается; если же нет, то его, словно кривое, согнувшееся деревце, выпрямляют угрозами и побоями. А потом, когда посылают детей к учителям, велят учителю гораздо больше заботиться о благонравии детей, чем о грамоте и игре на кифаре...

Кроме того, посылают мальчиков к учителю гимнастики, чтобы крепость тела содействовала правильному мышлению, и не приходилось бы из-за телесных недостатков робеть на войне и в прочих делах.

Так поступают особенно те, у кого больше возможностей, а больше возможностей у тех, кто богаче. Их дети, начав ходить к учителям с самого раннего возраста,



позже всех перестают учиться. После того, как они перестают ходить к учителям, государство в свою очередь заставляет их изучать законы и жить согласно с предписаниями этих законов, чтобы не действовать произвольно и наудачу. Подобно тому, как учителя грамоты сперва намечают грифелем буквы и лишь тогда дают писчую табличку детям, еще не искусным в письме, заставляя их обводить эти буквы, точно так же и государство, начертав законы – изобретение славных древних законодателей (по контексту явно имеется в виду не Драконт, а Солон и др., так что правильнее читать просто “старых”, “предыдущих” – И. Р.), – согласно им заставляя и повелевать, и повиноваться. А преступающего эти законы государство наказывает, и название этому наказанию и у вас (в Афинах), и во многих других местах – исправление, потому что возмездие исправляет. И при таком-то и частном, и общественном попечении о добродетели ты все же удивляешься, Сократ, и недоумеваешь, можно ли ей обучить. Не этому надо удивляться, а скорее уже тому, если бы оказалось, что ей нельзя обучить...

Часто от хорошего флейтиста происходил бы плохой, а от плохого – хороший, однако все они были бы сносными флейтистами по сравнению с неучами, с теми, кто ничего не смыслит в игре на флейте. примени это и здесь: если какой-нибудь человек представляется тебе самым несправедливым среди тех, кто воспитан меж людьми в повиновении законам, он все-таки справедлив и даже мастер в вопросах законности, если судить о нем по сравнению с людьми, у которых нет ни воспитания, ни судов, ни законов, ни особой необходимости во всяком деле заботиться о добродетели, – например, с какими-нибудь дикарями вроде тех, что в прошлом году поэт Ферекрыт вывел на Ленеях. Наверное, очутившись среди таких людей, и ты, подобно человеконенавистникам в его хоре, рад был бы встретить хоть Еврибата или Фринонда (нарицательные имена для мошенника и предателя – И. Р.) и рыдал бы, тоскуя по испорченности здешних жителей. Ты

теперь избалован, Сократ, потому что здесь все учат добродетели кто во что горазд и ты никем не доволен: точно так же, если бы ты стал искать учителя эллинского языка, то, верно, не нашлось бы ни одного; я думаю, что если бы ты стал искать, кто бы у нас мог обучить сыновей ремесленников тому самому ремеслу, которое они переняли от своего отца в той же мере, к какой владели им отец и его товарищи по ремеслу, – словом, искать того же, кто мог бы еще поучить таких (уже обученных), – я думаю. Сократ, нелегко было бы отыскать им учителя; зато, будь они вовсе несведущи, это было бы легко. То же самое, когда дело касается добродетели и всего прочего.

Но если кто хоть немного лучше умеет вести людей вперед по пути добродетели, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более прочих людей могу быть полезным другим и помочь им стать достойными людьми; этим я заслуживаю взимаемой мной платы и даже еще большей, но усмотрению моих учеников. Поэтому оплату я взимаю вот каким образом: кто у меня обучается, тот, если хочет, платит, сколько я назначу, если же он не согласен, пусть пойдет в храм, заверит там клятвенно, сколько, по его мнению, стоят мои уроки, и столько мне и внесет” [14, т. 1, с. 205–211].

В этом целостном тексте, представляющем собой первую по времени и единственную дошедшую до нас *собственную апологию софистов*, основная задача автора (Протагора) – обоснование полезности его профессиональной деятельности. Но скольких важнейших проблем он при этом походя касается, сколько глубоких мыслей высказывает! Здесь и тонкая диалектика в личности врожденного (“от Зевса”) и приобретенного (при перевесе последнего); здесь и вполне современная концепция наказания как средства исправления преступника, а не мести; здесь и социальный идеал: демократическое общество “равных возможностей” с равенством всех перед законом, но с имущественным

неравенством (и следовательно, священным правом частной собственности) и правящей просвещенной элитой; здесь и воспитание гармоничной личности, достойного гражданина как основная задача педагогики, и ряд других идей. Всю эту логическую цепочку потянул за собой новый образ жизни, тот **новый тип социальных отношений**, который олицетворяли собой софисты. И ключевой момент в этих новых отношениях – их рыночный, товарно-денежный характер. То есть это была, по сути, **купля-продажа знаний**. С этой точки зрения крайне показателен приводимый Ксенофонтом (Воспоминания о Сократе, гл. 6) диалог софиста Антифонта с придерживающимся консервативных взглядов Сократом:

“Как-то Антифонт в разговоре с Сократом сказал: Сократ! Конечно, честным я тебя считаю, но умным – ни в коем случае. Да мне кажется, что и сам ты это сознаешь: по крайней мере, ты ни с кого не берешь денег за свои беседы. А между тем, плащ, дом или другую какую вещь, принадлежащую тебе, ты никому не отдашь не только даром, но даже и дешевле ее стоимости, потому что знаешь, что она стоит денег. Отсюда ясно, что если бы ты и беседы свои считал имеющими хоть какую-нибудь ценность, то и за них брал бы не меньше их стоимости. Таким образом, честным, пожалуй, тебя можно назвать за то, что ты не обманываешь людей с корыстной целью, но умным – нет, если твои знания ничего не стоят” [16, с. 52].

Здесь все современно: речь идет о знаниях, информации, авторском праве как о собственности, имеющей общественную ценность, выражаемую в деньгах. По сути, к такому пониманию снова подошли лишь в XX веке. И из данного текста, и еще более из приведенного ранее высказывания Протагора (“пусть поклянется в храме, сколько стоят мои уроки, и столько мне и заплатит”) видно, что процесс обучения у софистов – это именно взаимовыгодное общение двух равноправных, уважающих друг друга личностей, добровольно объединивших свои усилия и

стремящихся быть взаимно полезными. Б. Чернышев справедливо отмечает, что Ксенофоновский Сократ не понимал опасения софистов: каким образом ученик, ставший добрым и прекрасным (“калос кагатос”) – нечто вrede теперешнего джентльмена, не отблагодарит учителя за величайшее благодеяние [8, с. 38–39].

А вот ответ Сократа, считавшийся на протяжении многих веков верхом остроумия: “Антифонт! У нас принято думать, что из красоты и знаний можно делать равно и благородное, и гнусное употребление. Так, красоту если кто продает за деньги кому угодно, того обзывают распутником; а если кто знает, что его любит человек благородный, хороший и делает этого человека своим другом (Сократ описывает здесь распространенный в Древней Греции обычай создания мужских гомосексуальных пар – И. Р.), то мы считаем его нравственным. Точно так же, кто продает свои знания за деньги кому угодно, тех обзывают софистами; а кто, заметив в человеке хорошие способности, учит его всему хорошему, что знает, и делает своим другом, про того мы думаем, что он поступает, как следует доброму гражданину” [16, с. 52].

Что на это скажешь? В принципе исчерпывающе раскрыл различие между “знаниями” и “красотой” Протагор в приведенном выше тексте. Если “красота” – “это дело природы и случая”, фактор врожденный, и “никто ведь не сердится, не поучает и не наказывает некрасивых и малорослых”, то знания – как раз дело наживное, плод труда и личных усилий. Даже Сократу не пришло бы в голову обзывать распутником скажем, кузнеца за то, что он изготовленные им мечи и панцири “продает за деньги кому угодно”, или врача, получающего справедливую плату за излечение обратившегося к нему больного – кем бы тот ни был. Да и к тому же владелец знаний, как и любого другого товара, вправе отказать не понравившемуся ему покупателю: акт купли-продажи – это ведь свободный договор двоих.

Но пойдем дальше и зададимся вопросом; а всегда ли

безнравственна и “торговля красотой”? Разве не входят в элиту общества лучшие актрисы, манекенщицы и победительницы конкурсов красоты, даже если они при этом обнажают свое тело “за деньги, чтобы его мог увидеть каждый желающий”? – Но тут дело вот в чем: красивых девушек масса, а известными “продавщицами красоты” становятся единицы, но именно те, у кого к *природным* данным добавлена огромная доля труда и таланта, т. е. *умение* “подать себя”, т. е. то, что приобретено путем личных усилий воли, плод тренировки тела и особенно работы ума. В профессии проститутки презираемо именно то, что она торгует собой не *как личность*, а как биологическим телом (живой резиновой куклой с необходимыми округлостями и отверстиями), т. е. уподобляется тем не менее презренным людям, что продают за деньги, скажем, свою почку или какой-либо другой орган для пересадки – торгует “плодом природы и случая”, а не ума и трудолюбия. Но даже и в этой скользкой сфере “лучшие по профессии”, мастера своего дела (“валютные”, “компаньонки деловых людей” и т. д., т. е. самые *умелые*) презираемы куда менее, а порой и вовсе неотличимы от дам высшего света. И это не новое явление: вспомним о высоком престиже, которым пользовались японские гейши или такие древнегреческие гетеры, как знаменитая Таис Афинская.

В среде древнегреческой аристократии презрение к софистам было, по мнению большинства исследователей, обусловлено презрением ко всем людям труда, и к труду как к таковому вообще. Так, Б. Чернышев пишет: “Плутарх чрезвычайно четко выражает презрение к ручному труду. “Часто, наслаждаясь производением, – пишет он, – мы презираем работника. Так, ароматы и пурпур доставляют нам удовольствие, но изготовители благовоний и красильщики считаются несвободными и низкими ремесленниками”. Далее следует еще более любопытное место: “Ни один благородный юноша, созерцая в Пизе Зевса, не пожелал бы сделаться

Фидием, при виде Геры Аргосской – Поликлетом, или Анакреонтом, или Филетом, Архелохом, наслаждаясь их творениями”. Из этих слов видно, как глубоко и далеко простиралось презрение аристократов к работе. Они смотрели сверху вниз не только на ремесленников, занимавшихся “механическим” ручным трудом, но и на крупнейших представителей “свободных искусств” – великих гениев культуры, (Так, российские крепостники, “высший свет”, в эпоху Николая I считал себя вправе издеваться над “сочинителем” Пушкиным). Вполне понятно, как встретили появление платных “учителей мудрости” некоторые слои афинского общества! Самый факт их существования производил впечатление скандала” [8, с. 35–36].

Еще один нюанс из книги того же автора: “Возмущало классического грека и то, что софисты прибегали к рекламе. Нас не шокируют развешанные всюду на стеках афиши. Софисты пускают в ход другие средства. Во времена Исократы (Впрочем, это уже в IV в. до н. э. – значительно позднее Протагора – И. Р.) за ничтожную сумму – в несколько драхм – они обещали сделать из своих учеников мастеров на все руки. Общаясь с софистами, они обретут “добродетель и счастье”, приблизятся к богам... (Что ж, во все века наряду с подлинными мастерами встречаются и *дешевые* халтурщики – И. Р.). “Хвастовство” софистов простиралось до мелочей. Учителя красноречия стремились поразить не только слух, но и зрение. По примеру своих предшественников рапсодов, Гиппий и Горгий одевались в пурпурные одежды. Но не все софисты были наглыми хвастунами. По условиям того времени (и любого времени – И. Р.) рекламирование с их стороны было делом вполне понятным и позволительным” [8, с. 39]. Кстати, вполне резонно предположить, что принятие Протагором на себя имени “софист” тоже было своеобразным рекламным трюком. Это еще раз доказывает, что разговор должен вестись не о значениях слова “софист”, а о существе

рассматриваемого здесь явления.

Если говорить об историческом значении софистики, то, наверное, главное – это то, что софисты привнесли и сделали эмоционально значимым тот *тип социальных взаимоотношений между обучающим и обучаемым*, который впоследствии стал господствующим в европейской цивилизации: обучение как процесс общения двух *равноправных* взаимно уважаемых личностей. Как нам представляется, этот тип *производства личности* (именно как социальной, а не биологической сущности) оказался исторически наиболее продуктивным, и наивысшие достижения европейской (“западной”) культуры связаны именно с ним. Другие возможные типы взаимоотношений в системе “учитель – ученик” основаны на безусловном примате одного из них и, соответственно, ущемленности другого. С одной стороны, учитель может стоять на значительно более низкой социальной ступени, чем ученик, и быть постоянно третируемым как им, так и особенно его родителями (ситуация гувернантки). С другой – учитель может быть (или хотя бы стремиться к тому, чтобы казаться) чем-то вроде Бога живого, вне какой-либо критики (ситуация сэнсея в восточных единоборствах: “А кто задает Учителю какие-либо вопросы, того бьем по голове палкой”). К счастью, с конца эпохи Старого Порядка распространение последних двух типов социальных отношений все же сильно сократилось...

Показательна в этой связи та “скромность”, которой отличались противники “хвастливых” софистов. Так, Сократ помимо прочего еще заявляет Антифону: “Похоже, что ты, Антифон, видишь счастье в роскошной, дорого стоящей жизни (Вот мерзавец! – И. Р.). А по моему мнению, не иметь никаких потребностей есть свойство божества, а иметь потребности минимальные – это быть очень близким к божеству; но божество совершенно, а быть очень близким к божеству – это быть очень близким к совершенству” [16, с.

52]. Иными словами: “Я почти Бог, а ты, Антифонт, развратник” (см. выше). Платон, ученик Его Совершенства, разумеется, пошел еще дальше: “Диоген Лаэртский пишет, что когда Периктиона (мать Платона) была еще юной, Аристон пытался овладеть ею, но безуспешно; и прекратив свои попытки, он увидел образ Аполлона, после чего сохранял жену в чистоте, пока та не разрешилась младенцем” (Ш. 2). Так что перед нами еще один “сын божий”... [13, с. 164].

О Протагоре тоже есть легенда, подробно рассказанная Авлом Геллием (V. 3). Эпикур в одном из своих писем (Атений VIII р. 354 С) говорит, что софист Протатор из носильщика корзин и дров стал сперва писцом у философа Демокрита. Вызвав у последнего удивление (своими способностями) по поводу какого-то особенного способа увязки дров, он был взят им к себе и обучался в какой-то деревне чтению, и это положило начало его устремлению к занятиям софистикой [9, с. 6]. Диоген Лаэртский также рассказывает об этом (XI, 53), добавляя, что Протагор первый изобрел так называемые “плечи”, на которых носят тяжести, как сообщает Аристотель в сочинении “О воспитании”. Причем, это скорее всего именно легенда, т. к. тот же Диоген Лаэртский приводит мнение Аполлодора и Дейнона (IX. 50), и о том же пишет Филострат в “Жизни софистов” (I. 10. 1), что отцом Протагора был Майандрий, “выделявшийся во Фракии своим богатством”. В другом античном тексте отмечается: “В сочинении “Великое слово” Протагор сказал: “Начинать учиться следует смолоду”. Пожалуй, он не говорил бы этого, если бы сам стал учиться в позднем возрасте, как об этом говорил и думал Эпикур” (Парижск. анекд. I. 171. 31; Гиппомах. В. 3.) [9, с. 5, 7, 16].

Чтобы понять, почему “платонизм и софистика относятся друг к другу как утверждение к отрицанию”, достаточно сравнить эти две легенды. Б. Чернышев пишет: “Вместе с софистикой выдвигается на сцену мировой истории новая



социальная группа. Впервые в ясной и отчетливой форме нарождается интеллигенция” [8, с. 32]. Если иметь в виду современную интеллигенцию, занимающуюся производством *информации как товара*, то с этим тезисом можно согласиться.

### 1. 3. ЗАКОН И ПРИРОДА: КОНЦЕПЦИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Естественно, софисты стали и первыми собственными идеологами, обосновывающими тот новый тип социальных отношений, носителями которого они стали. Важнейшим элементом этой новой идеологии стало утверждение о *принципиальном равенстве всех людей*, также впервые в мировой истории высказанное в ясной и отчетливой форме. Так, Алкидамант заявлял, что “Бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом” (схолии к Аристотелю. Риторика. 1373 в) [Цит. по: 17, с. 602]. Гегель сделал софистам упрек, очень похожий на комплимент: “Софистов можно упрекать в том, в чем можно упрекать образование вообще; так как софисты были мастерами в рассуждении, исходящем из доводов, и находились на ступени рефлектирующей мысли, то они хотели, переходя от частного к общему, посредством иллюстраций и примеров привлечь внимание к тому, что человеку, сообразно его опыту и характеру и т. д. кажется справедливым [11, с. 16]. Послушаем уже упомянутого Антифонта (Охур. Пар. XI № 1364):

“Справедливость (заключается в том, чтобы) не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Так, человек будет извлекать для себя наиболее пользы из применения справедливости, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же без свидетелей, наедине (будет следовать) законам природы. Ибо предписания законов произвольны (искусственны), (веления же) природы необходимы. И

предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой (порождения природы), веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения (людей между собой). Итак, тот, кто нарушает законы, если это остается тайным от (остальных) участников соглашения, свободен от позора и наказания. Если же (это) отрывается, то его постигает позор и кара. Но если кто-нибудь попытается насильственно нарушить что-нибудь из коренящихся в самой природе (требований), идя против (естества), то, если это и останется скрытым от всех людей, бедствие (от этого для него самого) будет ничуть не большим и не меньшим, чем в том случае, если все увидят. Ибо (тогда) вред причиняется не вследствие мнения (людей), но поистине. Вообще же рассмотрение этих (вопросов) приводит к выводу, что многое, справедливое по закону, враждебно природе (человека)... (В поступках, противоречащих природе) заключается (причина) того, что люди страдают больше, когда можно было бы меньше страдать, и испытывают меньше удовольствий, когда можно было бы больше наслаждаться, и несчастны, когда можно не быть таковыми” [Цит. по: 18, с. 320–321].

Что конкретно имел в виду Антифонт, противопоставляя законы естественные и искусственные (“результат соглашения”), четко видно из другого его фрагмента: “Тех, которые происходят от знатных родителей, мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы все во всех отношениях равны – притом и варвары, и эллины. Уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы... И в самом деле, мы все дышим воздухом – через рот и нос, и едим мы все (одинаково) – при помощи рук” [Там же].

Этот текст очевидно восходит в идейном плане к Протагору, в частности, к уже излагавшемуся здесь его

“мифу” о возникновении общества. Что здесь более всего потрясает – это не только собственно идейная, но и почти дословная близость с мыслителями эпохи Просвещения, особенно с “Общественным договором” Жан-Жака Руссо (можно вспомнить также японца Муру Кюсо, который развивал “поразительно похожую” теорию в начале XVIII в, т. е. несколько ранее [19, с. 422]). От идей же Руссо можно протянуть “цепочку преемственности” к более ранним работам Томаса Гоббса, от него – к Гуго Гроцию, от того – к итальянцу А. Джантили и поздним испанским схоластам (Б. Айал, Ф. Вескес и др.) и далее к Аристотелю: “Гроций придает существенное значение предложенному еще Аристотелем делению права на естественное и волеустановленное” [19, с. 7–9]. Но данное деление предложено отнюдь не Аристотелем, а именно *софистами, которые заложили основы современной теории права.*

И они же столкнулись с основным, фундаментальным противоречием такой теории: в основе любой правовой системы лежит насилие, организуемое в интересах политически господствующей группы населения данного государства. Уже Протагор в ранее приводившемся отрывке отмечал: “Толпа ведь, попросту говоря, ничего не понимает, и что затают те, кто имеет в городе власть, то и подпеваает”. Фразимах выразился еще сильнее (Plat. Polit. I 338 C): “Так слушай: справедливым я называю не что иное, как полезное сильнейшему... Всякая власть дает законы, сообразные с ее пользой... Дав же законы, полезные для себя, она объявляет их справедливыми для подданных и нарушителя этих законов наказывает как беззаконника и противника правде... Во всех городах справедливость одно и то же. Это – польза постановленной власти... Овчары или волопасы заботятся о благе овец либо быков, кормят их и ходят за ними, имея у виду благо господ и свое собственное... те же мысли в отношении подчиненных у самих правителей обществ... – как бы отсюда извлечь свою пользу” [Цит. по: 18, с. 319].

Антифонта же наблюдения практики социальной жизни привели к сомнению в справедливости всякого правосудия вообще. Он не считает мудрыми тех, которые не нападают первыми, а лишь защищаются. “В действительности, – говорит он, – оказывается, что право, основанное на законе, не приносит надлежащей пользы людям, придерживающимся такого пассивного образа действия... закон прежде всего допускает, чтобы обиженный терпел обиду, а обидчик наносил ее”. Призванные же на суд, и тот и другой имеют равные шансы. Победа и поражение зависят вовсе не от справедливости обеих сторон, а от красноречия. Обидчик, обладающий магическими чарами слов и ловкостью аргументации, сумеет убедить судей в своей правоте [Цит. по: 8, с. 81; См. также 20, с. 1593]. Увы, все эти сомнения актуальны и сегодня... Гиппий подытоживает: “Закон..., будучи тираном людей, часто действует насильственно, против природы” [Prot. 337c: 18, с. 320].

Но что такое “природа”? Не кроется ли за большинством нравственных норм, воспринимаемых нами как природные и естественные, тот же “договорной” закон, к виде обычаев и предрассудков времени и страны? К окружению Протагора близок автор “Двойных речей” (Dialexies), послуживших прототипом для данного текста из Диогена Лаэртского (IX. 83, 84): “Одно и то же для одних справедливо, для других несправедливо, для одних добро, для других зло. Персы не считают для себя невозможным жениться на собственной дочери, а у эллинов это противозаконно. У массагетов жены общие, у эллинов – нет. Киликийцы находят удовольствие в разбое, эллины – нет. Разные народы верят в разных богов, иные признают предведение, иные – нет. Египтяне покойников бальзамируют, римляне сжигают, пеонийцы бросают в озера. Поэтому от суждения, что истинно, а что нет, следует воздержаться” [15, с. 358–359]. Люди по природе своей... *разные*, бывают всякие. Очень характерно в этой связи замечание Аристофана, высказанное софисту от

драматургии Еврипиду в виде порицания, что не дело трагедии представлять людей, *каковы они есть*, “что вообще поэт не все, что есть или было в действительности, должен выводить в своих произведениях. Худое следует ему скрывать, а не выводить на сцену” (Лягушки, 1055 ст.). Еврипид же выводит на сцену и нравственно испорченных людей тоже, заставляя их говорить то, что согласно с их характером и моралью” [12, с. 28].

“Снова и снова софистика возвращается к исходному своему пункту, – пишет Б. Чернышев, – к природе. Как и в эпоху французского Просвещения, разгорается жаркий спор между сторонниками природного равенства и защитниками “права сильного”. И дальше уж совсем круто: “В век “белокурых бестий” (Ницше) переносится мечта софиста. Гордые и хищные люди когда-то безраздельно царствовали на земле. Правильная жизнь, сообразная с природой (по мнению учеников Антифонта, а может быть и его самого), заключается в том, чтобы жить, властвуя над другими, а не рабствуя им по закону” [8, с. 79, 83].

Здесь мы имеем дело с типичным образчиком клеветы на софистов, как на это указывал еще Грот [См.: 21; 22, vol V, p. 257–262, vol VI, p. 305–310, vol VIII, p. 150–204]. Текст из Антифонта: “По природе мы все во всех отношениях равны – притом и варвары, и эллины” – приводился ранее. Ни в одном из сохранившихся источников нет даже косвенного намека на то, что Антифонт мог сказать что-либо подобное приведенному выше тексту про “белокурых бестий” (которые по отношению к Греции звучат вообще несколько комично, там-то в основном обитают брюнеты). То, что подобные мнения в тогдашних Афинах существовали, очевидно. Но отождествлять богача Калликла (которому Платон приписывает близкие взгляды) с софистами нет никаких оснований; во всяком случае то, что он брал у них уроки, ни о чем еще не говорит – так же, как из использования некоторыми бандитами приемов борьбы каратэ вовсе не

следует вывод о преступности самой борьбы и всех ее преподавателей.

Собственно, сам Горгий в одноименном диалоге Платона (456–457) исчерпывающе проясняет этот вопрос: “Мне часто случалось вместе с братом и другими врачами посещать больных, которые либо не хотели пить лекарство, либо никак не давались врачу делать разрез или прижигание, и вот врач оказывался бессилён их убедить, а я убеждал, и не иным каким искусством, а только красноречием. Далее, ... и в состязании (в речах) с любым другим знатоком своего дела оратор тоже одержал бы верх, потому что ... не существует предмета, о котором оратор не сказал бы перед толпой убедительнее, чем любой из знатоков своего дела. Вот какова сила моего искусства. Но к красноречию надо относиться так же, как ко всякому прочему средству состязания. Ведь и другие средства состязания не обязательно обращать против всех людей подряд по той лишь причине, что ты выучился кулачному бою, борьбе, обращению с оружием, став сильнее и друзей и врагов... Если кто будет долго ходить в палестру и закалится телом и станет опытным кулачным бойцом, а потом покалечит отца и мать или кого ещё из родичей или друзей, не нужно, клянусь Зевсом, по этой причине преследовать и отправлять в изгнание учителей гимнастики и всех тех, кто учит владеть оружием. И красноречием надлежит пользоваться по справедливости, так же как искусством состязания. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследовать ненавистью и изгонять из города: ведь он передал свое умение другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом. Стало быть, и ненависти, и изгнания, и казни по справедливости заслуживает злоумышленник, а не его учитель” [23, с. 488–489].

Но допустим даже, что мы сделали такой вывод и решили, что раз отдельные ученики софистов после учебы у

них не стали “добрыми и прекрасными”, а совсем наоборот, то и вся софистика – явление очень нехорошее и аморальное. Допустим. Но почему же тогда так оценивать следует *только* софистов? Вот, например, их лютей враг и светоч мировой философии, Сократ: “Двое из близких к Сократу людей оказались злыми гениями Афин. Не был ли одним из любимцев философа несчастный Алквиад, осквернитель статуи Гермеса, кощунственно пародировавший дома вместе с друзьями мистерии? Алквиад, вовлекший Афины своими заманчивыми обещаниями в бедственную Сицилийскую кампанию, а потом перебежавший к врагу и употребивший все свои возможности на то, чтобы совместно со Спартой и Персией погубить свою родину? Другим видным политическим деятелем, воспитанным Сократом, был атеист Критий, вожак той кровожадной банды диктаторов, которая пришла к власти с помощью иноземцев, и чьи стражи отправили в изгнание или предали смерти тысячи благонамеренных граждан. Об этих двоих людях можно было бы сказать: их учителем был Сократ” [24, с. 315].

Если судить по принципу: “Скажи мне, кто твой друг...”, то что же тогда можно сказать о Платоне? Этот философ ну очень набивался в друзья к кровавому сицилийскому тирану Дионисию (который, конечно, был тиран, но не *настолько*, чтобы приступить к воплощению тоталитарных проектов мыслителя).

Наконец, совершенно непонятно, откуда вообще Б. Чернышев взял, что по данной проблеме между софистами “разгорается жаркий спор”? Между каким и каким софистом? Что за спор? Нет ответа. По простой причине: софисты по данной проблеме особо и не спорили. Для них было очевидно, что игра даже по плохим правилам лучше “беспредела” безо всяких правил. Протагор признавал необходимым условием человеческого общежития наличие стыда и правды, строгое следование законам и демократическое устройство (см. выше). “Аноним Ямвлиха”

считает законы основой нормального существования людей. А вот мнение софистов (восходящее опять же к Протагору), с которым Аристотель полемизирует в “Политике” (III. 5, 10–13), называя по имени одного Ликофрона: “Государство возникает ради заключения оборонительного и наступательного союза, в целях предотвращения возможности отдельных обид, ради взаимного торгового обмена и обслуживания... Закон в таком случае оказывается простым договором, или, как говорил софист Ликофрон, просто *гарантом личных прав, сделать же граждан добрыми и справедливыми он не в силах* (подчеркнуто мною – И. Р. – Интересно, способны ли кого-либо сделать добрым и справедливым нелады с законом, например, общение с милицией?..). Государственное общение – простой союз, отличающийся от остальных союзов, заключенных с союзниками, далеко живущими, только в отношении пространства... Государство есть общение в топографическом смысле, оно создается в целях охранения прав личности и для удобства взаимного обмена” [Цит. по: 25, с. 116–117].

Что особенно характерно для софистов – это постановка задачи построения эффективного общества из разных, в том числе и плохих (для других) людей, иными словами, создание надежной системы из ненадежных элементов – что вполне соответствует задачам современной западной демократии. И соответственно, спорил с софистами по этим вопросам именно Сократ. “Уж не приходил ли ты к тому, что тебе (как Протагору) ни один человек не казался дурным? (Платон. Кратил, 386), – восклицает он. Кстати, это высказывание Протагора только лишь означает, что нет людей *во всем* плохих; у каждого найдется в душе и немало хорошего, на основе чего с ним можно строить конструктивное взаимодействие. Но из этого, естественно, вовсе не следует, что он считал *каждого* человека во всем *для себя* (Протагора) хорошим: “Когда какой-то эпический стихотворец злословил Протагора за то, что тот не одобрял его поэмы. Протагор



сказал: “Друг мой, мне приятнее слышать от тебя ругань, чем слушать твои стихи” (Платон. Гном. Ватик. 743). [Цит. по: 9, с. 13].

В другом месте (Теэтет, 161 d–e) Сократ высказывается более зло: “Ведь если ни один человек не может лучше судить о состоянии другого, чем он сам, а другой не властен рассматривать, правильны или ложны мнения первого, но если каждый будет иметь мнение только сам о себе и всякое такое мнение будет правильным и истинным, то с какой же стати, друг мой, Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя вправе учить других за большую плату, мы же оказываемся невеждами, которым следует у него учиться, – если каждый из нас есть мера своей мудрости? Как тут не сказать, что этими словами Протагор заискивает перед народом” [14, т. 2, с. 251].

Отнюдь. – И Протагор сам в том же платоновском диалоге (167 b–d) отвечает Сократу. Он указывает, что задача воспитания, как и лечения больного – “из худшего состояния сделать лучшее”. Он говорит: “Я сравниваю мудрецов с врачами, там где дело касается тела, и с земледельцами – там, где растений. Ибо я полагаю, что и эти последние создают для растений (излечивая их), когда какое-то 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 (таким) и есть, пока он так считает. Однако мудрец вместо каждой дурной вещи заставляет 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 самое время ничье мнение не бывает ложным, и хочешь ты того или нет, тебе придется допустить, что ты (сам) мера (истины)” [Там же, с. 259]. Вспоминается

современное американское пособие по технологии выборов, где сказано, что если Вы считаете своих избирателей дураками, значит, Вам не стоит баллотироваться.

Итак, поскольку, с одной стороны, единственный надежный критерий истины и справедливости – сам человек, а с другой стороны, каждый человек (в т. ч. мудрец) зависит от других людей, то дело мудреца – *убедить* своих сограждан согласиться со *своим* пониманием истины и справедливости. Чернышев пишет: “Если бы хотели вкратце выразить (основную) задачу оратора, мы сказали бы: он должен загипнотизировать слушателей (Собственно говоря, тем же самым занимается и вся современная индустрия рекламы – И. Р.). Слишком известно, что не логика с ее правилами, по крайней мере, не одна она, определяет поведение людей. Поистине, нет ничего фантастического, нелепого, что не нашло бы себе приверженцев. И, однако, в большинстве случаев софисты не были простыми риториками. Не в этом лежит своеобразие софистики. Она стоит на грани между риторикой (т. е. искусством словесного гипноза – И. Р.) и логикой и потому является и не является той и другой. Разве не возможно, что риторика совершенно серьезно рассматривалась бы, как особая логика, более властная по силе убеждения? Такая “логика” действует не только на интеллектуальную сторону человека, но главным образом на чувства и волю” [8, с. 162–163]. Платон зло говорит об этом (Филеб. 58 а): “Я часто слышал, как Горгий утверждал, что искусство убеждать много выше всех искусств, так как оно делает всех своими рабами по доброй воле, а не по принуждению” [9, с. 28].

Сам же Горгий формулировал свое отношение к слову несколько иначе. В дошедшей до нас “Похвале Елене” (речи в защиту Елены Прекрасной, похищение которой Парисом послужило поводом, или даже причиной Троянской войны) он отмечает колоссальную силу слова и то, что оно может послужить опасным оружием, настаивая на личной

ответственности тех, кто, владея искусством слова, воспользовался им во вред другим:

“Елена сделала то, что она сделала, либо по воле судьбы, по решению богов и в силу роковой необходимости, либо будучи насильственно похищена, либо соблазнена речами, или плененная любовью... 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... Боговдохновенные песни посредством слов приводят в удовольствие и уничтожают печаль. Связанная же с воображением души сила песни очаровала, убедила и изменила ее своим волшебством... 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 печалют, другие радуют, третьи устрашают, четвертые ободряют, некоторые же отравляют и околдовывают душу, склоняя ее к чему-нибудь дурному...

Сколь многие сколь многих о сколь многом и (в прошлом) убедили, и (ныне) убеждают, сочиняя ложную речь. Ибо если бы все обо всем имели: память о прошедшем, понятие о настоящем и предвидение будущего, то речь (их) не была бы так подобной (речи тех), кто ныне не в состоянии ни понимать прошедшее, ни ориентироваться в настоящем, ни предсказывать будущее. (Именно) таким образом весьма многие о весьма многом доставляют душе мнение, которое является (для них) подателем совета (то есть руководством к действию). Будучи обманчивым и шатким, (такое) мнение доставляет тем, кто им пользуется, обманчивые и шаткие

успехи... Ибо слово, убедившее душу, принудило ту, которую оно убедило, и повиноваться сказанному, и согласиться с тем, что делалось. Итак, убедивший несет на себе вину (за содеянное) как принудивший, убежденная же, как принужденная словом, безо всякого основания пользуется дурной славой” [9, с. 36–38].

Из этого вовсе не следует, что Горгий одобрял поведение Елены. Тем более из этого не следует, что он отстаивал идею использования слова как средства “добровольного” порабощения людей. Напротив, здесь он скорбит, что “столь многие о столь многом” создают превратное, поверхностное мнение, не давая себе труда *задуматься*, и посему становятся легкой добычей обмана и марионеткой в руках негодяев. Ибо именно *ложные речи* послужили причиной несчастной Троянской войны (и скольких, скольких еще несчастий!). И посему здесь у Горгия основной идеей стал призыв к каждому соотечественнику стремиться стать *мыслящим* человеком, научиться “понимать прошедшее, ориентироваться в настоящем и предсказывать будущее”.

Гегель писал: “Название “софисты” они сами себе дали, разумея под ним учителей мудрости, т. е. таких учителей, которые могут *сделать* людей *мудрыми*. Таким образом, софисты представляют собой прямую противоположность нашим ученым, которые стремятся лишь к знаниям и исследуют лишь то, что *есть и было*, так что в результате получается масса эмпирического материала, где открытие новой формы, нового червя или иного насекомого и нечисти почитается великим счастьем. Наши ученые и профессора постольку куда невиннее софистов, однако за эту невинность философия не даст ни гроша”. И далее: “Благодаря ворвавшейся рефлексии человек уже не довольствуется подчинением законам как авторитету и внешней необходимости, а хочет доставить удовлетворение самому себе, убедиться посредством собственной рефлексии, что для него обязательно то именно, что есть цель и что он должен

делать для достижения этой цели. Таким образом, влечения и склонности человека становятся властвующей над ним силой, и лишь удовлетворяя их, он получает удовлетворение. Софисты учили о том, каким образом привести в движение эти силы в эмпирическом человеке, так как нравственное благо перестало быть решающим фактором. Сводить же обстоятельства к этим силам учит *красноречие*, которое именно вызывает в слушателях гнев и страсти, чтобы добиться чего-нибудь. Поэтому софисты сделались главным образом учителями красноречия; последнее есть как раз то искусство, посредством которого отдельное лицо может приобрести почет у народа, равно как и осуществлять то, что служит на пользу последнему. Для этого, разумеется, требуется демократическое государственное устройство, в котором гражданам принадлежит последнее слово” [11, с. 5, 9–10].

В этой емкой характеристике следует еще раз выделить, что великий немецкий философ подчеркивал *неразрывную связь софистов именно с демократией*, поскольку она имеет смысл только в условиях народовластия, “где гражданам принадлежит последнее слово”. В трагедии Еврипида “Просительницы” вождь афинской демократии Тесей гордо отвечает вестнику фиванского царя, стороннику “твердой власти”: “Для государства нет ничего ужаснее тирана уже по одному тому, что в таком государстве нет неизменных и для всех одинаковых законов, – их место заступает воля властителя, захватившего закон в свои руки. А в свободных государствах существуют писанные законы, обеспечивающие равноправие богатому и бедному. Свобода демократических учреждений состоит в том, что каждый гражданин имеет возможность и право дать государству хороший и полезный совет, если ему угодно, так что каждый желающий и умеющий давать такие советы пользуется почетом и знанием, а нежелающий – молчит. Где сам народ – хозяин своей страны, там в государстве много молодых и энергичных

граждан, которых тиран, напротив, считает своими врагами и, опасаясь за свою власть, губит самых лучших и мудрых из них. А то государство, где гибнут смелые и мужественные граждане, и молодежь, как весенняя трава на лугу, подкашивается, не может быть сильно и мощно... Царя ты ищешь здесь, но свободно это государство, и не один им правит. Здесь правит весь народ в лице ежегодно выбираемых и сменяемых магистратов, причем бедные пользуются совершенно одинаковыми правами наряду с богатыми, а у этих нет никаких привилегий”. Этот текст очень близкого к софистам Еврипида приводит для иллюстрации их взглядов С. А. Жебелев [26, с. 399–401].

И в той же книге, вышедшей в 1911 году (задолго до принятия Всеобщей декларации прав человека ООН) мы читаем: “Софист Гиппий Элидский в своем трактате "Названия племен" пытался, по-видимому, создать общую основу человеческой жизни путем сравнения народов и обычаев не только эллинских государств, но и варварских народностей. Эта общая основа должна была возвышаться над законами отдельных государств. А это могло произойти лишь при том условии, чтобы выше этих отдельных законов поставлен был общий, обязательный для всех закон... который неизбежно должен был повести к выработке правовых норм, обязательных для всех людей и при всяком положении жизни” [26, с. 407]. Как тут не вспомнить Серафима Саровского: “естеством законное творят и угодное Богу соделывают”!

В целом можно согласиться с оценкой социологических взглядов софистов, данной группой московских философов: “Софисты были первыми, кто обратился непосредственно к внутреннему миру человека, его психологии, к многообразным проявлениям личности, уже сознающей самоценность, стремящейся действовать, творить, познавать. Приблизив философию к человеку, выделив антропологическую проблематику из натурфилософской,

софисты обоснованно выдвинули на передний план вопрос о соотношении естественных, природных законов (“фюзис”) и законов, установленных людьми (“номос”). Основной круг обсуждавшихся софистами проблем касается причин возникновения нравственности, культуры, политики; и все они рассматриваются через диалектику понятий “номос” и “фюзис”. Софисты впервые затронули проблему положительной и негативной нравственной ценности, полагая нравственным следование природным законам, велениям природы как необходимым, самовозникшим врожденным началам, и связывая зло с произволом и искусственностью законов общества... В то же время софисты понимают, что слепое следование законам природы может привести к анархии и распаду общества, которое не может существовать без подчинения всех единому (закону)... Софисты пытаются примирить, согласовать “фюзис” и “номос”. Они связывают сущность нравственности с необходимостью природных законов, внутренне заложенных в человеке, но следование “номос” также необходимо, если оно приведено в соответствие с “фюзис”. Но все же проблема преодоления раздвоенности человека (вследствие его принадлежности, с одной стороны, номосу, где находит выражение его социальная суть, а с другой стороны – к природе, где человек выступает в естественном обличье), остается не до конца решенной” [27, с. 101–102]. Эта проблема “остается не до конца решенной” и по сию пору...

Артур М. Шлезингер-младший подчеркивает: “Европа – это уникальный источник идей индивидуальной свободы, политической демократии, верховенства закона, прав человека и культурной свободы... Это – европейские идеи, которые могут стать азиатскими, африканскими или ближневосточными только через заимствование” [28, р. 127]. Выше уже приводилась точка зрения о том, что первоначальным источником заимствования всех этих идей была классическая Греция, прежде всего Афины при Перикле,

причем *впервые* они были четко сформулированы именно софистами. “Именно в античных полисах – городах-государствах Древней Греции – впервые прозвучали сами термины “политическая свобода”, “равенство людей”, “гражданские права”. Именно там, в VI – IV вв. до н. э., философы начали напряженно и трагически осмыслять те противоречия, с которыми неминуемо сталкивается общество, стремящееся к самоосознанию и самосовершенствованию. Античные мыслители – софисты, киники, стоики – не просто провозглашали те или иные общественные нормы и ценности, но и старались обосновать (или опровергнуть) их с помощью доводов рассудка и чувства, опираясь на религиозные представления или обходясь без них. К этим же вопросам снова и снова вынуждена будет возвращаться общественная мысль последующих веков и тысячелетий, вплоть до наших дней” [29, с. 8].

Подытоживая рассмотрение социологических взглядов софистов, следует еще раз подчеркнуть их удивительную *современность*, созвучие мыслей, психологии и даже социальных проблем тех далеких античных Афин и, скажем, постперестроечного Харькова, да и всей современной западной цивилизации XIX – XX столетий. А ведь между нами – бездна времени, и если мы возьмем, скажем, середину этого временного отрезка между эпохами софистов и компьютеров, то никакого такого идейного и социально-психологического созвучия не услышим... Это – поразительный феномен (и мы еще вернемся к нему в данной работе). Здесь же следует, наверное, дать еще несколько штрихов к социальному портрету софистов: “какими они парнями были”.

#### 1. 4. КАКИМИ ОНИ ПАРНЯМИ БЫЛИ

Все древние авторы едины в том, что софисты были блестящими ораторами. И они же первыми разработали теорию ораторского искусства. Так, Горгий “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” (Филострат). “Он первый ввел тот вид образования, который готовил ораторов, специальное обучение способности и искусству говорить, и первый стал употреблять тропы (переносное значение слов), метафоры, аллегории (и т. д.)” (Свида) [9, с. 22–23].

Современник Горгия, Протагор, по словам Диогена Лаэртского (IX. 50–56) “выступал с речами и брал за это плату. Он первый стал брать за уроки плату в сто мин... Стал устраивать состязания в споре и придумывал уловки для тяжущихся. О мысли он не заботился, спорил о словах, и повсеместное нынешнее племя спорщиков берет свое начало от него Потому-то и Тимон сказал о нем: “Протагор, во пренье словес необычно искусный”. Он же первый ввел в употребление и сократический способ беседы... и сам первый стал пользоваться в споре доводами” [15, с. 348–349].

Из этого отрывка мы узнали, что именно Протагор:

1) – “Первый стал устраивать состязания в споре”;

2) – (Первый) “о мысли не заботился, спорил о словах” –

т. е. занимался тем, что позднее стало основным предметом **формальной логики**. Сравните у Аристотеля в “Софистических опровержениях” (171): “Все, даже несведущие, некоторым образом пользуются диалектикой и искусством испытывания. Ведь все берутся до какой-то степени судить о тех, кто выдает себя за знатока. А для этого они используют общие (всем искусствам начала), которые они все же знают, хотя они, видимо, отнюдь не говорят по существу дела. Вот почему все выдвигают возражения, а именно неумело пользуются тем, умелое применение чего есть диалектика, а искусный в диалектике – тот, кто подвергает испытанию при помощи искусства опровержения”

[30, т. 2, с. 557].

3) – Первый “стал пользоваться в споре доводами” (т. е. ввел в употребление *силлогизмы*).

4) – Первый ввел в употребление сократический (диалогический) способ беседы, за который так хвалят... Платона!

Это значит, что Аристотеля ни в коем случае не следует считать единоличным создателем науки формальной логики. Его предшественниками были софисты, и он не столько “боролся” с ними, сколько творчески усваивал их достижения.

То же относится и к Платону: “Немногочисленны книги (философов), живших до Платона. Иначе, пожалуй, пришлось бы отметить у этого философа много случаев плагиата. В самом деле, мне случилось читать сочинения Протагора “О сущем” против принимающих единое сущее, и там я нахожу пользование подобными же возражениями. Действительно, он (Платон) постарался вспомнить сказанное там в тех же самых выражениях” (Порфирий у Евсевия Преп. Ев.: X. 3. 25). “Эвфориан и Панэций сообщают, что начало “Государства” (Платона) было составлено после многочисленных переделок. Об этом “Государстве” Платона Аристоксен (а также Фаворин во второй книге своей “Истории разных вещей”) говорит, что оно почти все было уже написано в “Прениях” Протагора (Диоген, III. 37) [9, с. 16].

В общем, как справедливо отмечает А. Ф. Лосев, идеи софистов вошли в древнегреческую философию как ее необходимый элемент, их влияние заметно не только у Сократа, Платона и Аристотеля, у представителей мегарской школы и киников, но и во всей философии эллинизма, включая неоплатонизм [31].

***Поставив на научную основу ораторское искусство, софисты стали зачинателями не только формальной логики, но и научной филологии.*** Так, “Протагор первым стал различать времена глагола и точно выражать время

действия... И это он выделили четыре вида речи – пожелание, вопрос, ответ и приказ, назвав их основами речи” [15, с. 348]. Или, по Платону (Eu Thid. 277 E): “Сперва, как говорит Продик, следует изучить (учение) о правильности имен”. Гегель подчеркивал: “Аристотелевская "Топика" указывает категории или определения мысли, которые надо принимать во внимание, чтобы научиться говорить. Но софисты были первыми, стремящимися к познанию этих категорий” [11, с. 22].

Однако софисты стремились отнюдь не только к *внешней* красивости и убедительности речи. Чтобы убеждать, речь должна нести *содержание*, а оратор – разбираться в том предмете, который затрагивает (иначе, при всей внешней гладкости речи, легко стать посмешищем, сочинив нечто о “развесистой клюкве”). Поэтому софисты были еще и блестящими *учеными-энциклопедистами* своего времени. “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 подготовки” (Филострат. Жизнь софистов. I. I) [9, с. 22].

В. Г. Осипова пишет: “Все старшие софисты отличались разносторонностью занятий, они были своеобразными учеными-энциклопедистами. Так, Продик изучал вопросы натурфилософии, языка, морали, истории религии и т. д., Гипсий занимался астрономией и музыкой, геометрией и пластикой, фонетикой и живописью и многими науками, в том числе арифметикой, ритмикой, историей народов, а также собирал сказания, предания, сам сочинял поэмы, трагедии, дифирамбы и моральные проповеди. Антифонт занимался метафизикой, физикой, геометрией, моралью и т. п., Протагор – натурфилософией, в частности, вопросам оптики, нравственной философией, диалектикой, грамматикой, был одним из основателей греческой художественной прозы” [10,

с. 14–15].

Из этого, между прочим, следует, что поворот к человеку, к “познанию самого себя”, заслуга которого часто приписывается Сократу, у софистов вовсе не означал отказ от изучения всего бесконечного Мироздания. “Интерес софистов к “физике” едва ли можно оспаривать. Борьба Сократа с Просвещением (по Ксенофону), не желавшего изучать “так называемый софистами космос” и рассуждать “о природе вещей” (Memor. I. I. II) – прообраз полемики Руссо с просветителями XVIII века. Цицерон пишет, что знаменитые ораторы того времени, как Продик, Фразимах и Протагор, рассуждали и писали также о природе вещей (De oratore. III, 32, 128)... Naturфилософия софистов двигалась в рамках основных материалистических достижений “физиологов”. Она являлась их популяризацией или дальнейшим развитием” [8, с. 112–113].

По мнению ряда исследователей, Протагор был также автором сочинения “Об искусстве”, вошедшего в энциклопедию античной медицины – Гиппократов сборник, состоящий из семи десятков трактатов, действительно составленных при жизни Гиппократа из Коса (и Протагора), т. е. во второй половине V и начале IV века до н. э., куда вошла и знаменитая “Клятва Гиппократа”. Хотя и не все из трактатов сборника действительно принадлежат Гиппократу и его школе, здесь важнее другое: “Во всем “Гиппократовом сборнике” нигде, ни в одном из его многочисленных трактатов не делается ни малейшего различия между рабами и людьми свободными. И те, и другие (в т. ч. и женщины) имеют одинаковые права на внимание, уважение и заботы врача. Не только рабы, но и бедняки, которых становится довольно много в эллинском мире к концу V века до н. э., и чья жизнь нередко не менее тяжела, чем жизнь рабов... В этом проявляется факт поразительный, на который следует обратить внимание. Надо сказать, что и тон, в котором составлены заметки врача, один и тот же, независимо от

социального положения пациента, он отражает ту смесь научной любознательности и симпатии к людям, которая определяет гуманизм Гиппократов.

Следует вспомнить о двух великих философах последующих веков (Платоне и Аристотеле – И. Р.), об их презрении к “одушевленным орудиям”, какими являются рабы.

...По своей поразительной жажде познания, по строгости своих исследований, всегда оплодотворенных рассуждениями, наконец, по своему самоотверженному служению страдающему существу, по своему чувству дружбы, распространяемому на *всех людей* без различия, медицина Гиппократов поднялась до вершин гуманизма V века до н. э., более того, смело двинулась дальше в этом последнем пункте – обычаев и мышления своего времени. Предлагая всем людям телесное благо, которое она с трудом для них добывает, она представляет во тьме своего неведения самый прекрасный из заветов” [24, с. 203, 234, 236].

Когда мы читаем прекрасные строки Клятвы Гиппократов: “Я направлю режим больных к их выгоде сообразно с моими силами и разумением, воздерживаясь от причинения всякого вреда и несправедливости. Я не дам никому просимого у меня смертельного средства и не покажу пути для подобного замысла... В какой бы дом я ни вошел, я войду туда для пользы больного, будучи далек от всего намеренного, неправедного и пагубного, особенно от любовных дел с женщинами и мужчинами, свободными и рабами. Что бы при лечении, а также и без лечения я ни увидел или ни услышал касательно жизни людской из того, что не следует когда-либо разглашать, я умолчу о том, считая подобные вещи тайной”... – нам следует помнить указание Платона, что врачи в его время *обучали медицине за плату*, причем для примера тот берет как раз Гиппократов [32, с. 87–88, 85].

Во всяком случае, духовная близость Гиппократов и его школы с Протагором и софистами очевидна. Достаточно

вспомнить Протагорово “мне ни один человек не кажется дурным”, или его постоянные параллели между врачом и софистом (см. выше). В речи “Об искусстве” он защищает от нападков врачебное искусство, доказывает необходимость для каждого человека серьезно относиться к своему здоровью и пользоваться услугами профессиональных врачей. Все это отнюдь не банально: наплевательское отношение к своему здоровью и недоверие к медицине как таковой широко распространены и сегодня. Это (как и вытекающая отсюда короткая продолжительность жизни) – яркая особенность “человека дешевого”. Начинается данное произведение со слов: “Есть люди, которые проявляют свое искусство в злословии искусств (техники); они, конечно, воображают, что делают не то, что я говорю, а выставляют напоказ свое знание. А мне кажется, что задача и стремление знания состоит в том, чтобы находить нечто еще не найденное, то именно, что, будучи открытым, много лучше неоткрытого” [32, с. 127–129].

А софист Антифонт и сам занимался лечением людей – его можно считать первым в истории *психотерапевтом*. Он “возможно, делал попытки рационального толкования сновидений. Веря, как все софисты, в могущество слова, вел лечебные беседы в специально приспособленном помещении с людьми, потерявшими душевное равновесие и искавшими помощи (DK A 6)” [99, с. 29].

Платон в 10-й книге “Законов” (889 – [23, т. 3]) реферирует натурфилософские взгляды Антифонта, “признаваемые толпой за мудрейшее из всех учений”: “Огонь, вода, земля и воздух – все это существует от природы и случая... В свою очередь и последующие тела – это касается земли, солнца, луны и звезд – произошли через посредство этих первооснов, совершенно неодушевленных. Каждое из этих (первоначал) носилось по воле присущей ему случайной силы, и там, где они сталкивались, они прилаживались друг к другу благодаря некоему сродству: теплое к холодному, сухое

к влажному, мягкое к твердому. Словом, поскольку *все неизбежно и согласно судьбе смешалось вместе путем случайного смешения противоположных первооснов*, так-то вот произошло все небо и все, что на небе, а также и все животные и растения (подчеркнуто мною – И. Р. – Эх, неплоха же была “толпа” а древних Афинах!). Отсюда и смена времен года, а вовсе не благодаря уму и не через какое-либо божество или искусство... По-видимому, величайшие и прекраснейшие из вещей произведены природой и случаем, а менее важные – искусством. Искусство получает из рук природы великие и первичные ее творения уже в готовом виде; оно обрабатывает и ваяет лишь то, что менее важно – это все мы и называем его произведениями... И боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причем в различных местах они (боги) различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства”.

Здесь следует также подчеркнуть, что именно софистам принадлежит и мировой исторический приоритет в создании *научных концепций происхождения религии* (которые заново сформулировали лишь Дж. Фрэзер и другие эволюционисты XIX века). “Продик же Кеосский говорит: “Солнце, луну, реки, источники и вообще все, что полезно для нашей жизни, древние признавали богами вследствие получаемой от них пользы, подобно тому, как египтяне обоготворили Нил. По этой-то причине хлеб был признан Деметрой, вода – Посейдоном, огонь – Гефестом и вообще каждая из употреблявшихся на пользу людям вещей (была подобным образом обоготворена). (Секст. Adv. math. IX. 18). (Продик) всякое священнодействие у человека, и мистерии, и таинства ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появилось у людей и (самое) представление о богах, и всяческое благочестие (Фемистий. Or. 30)” [Цит. по: 18, с. 319]. Следует также отметить, что скептическое отношение софистов к религии имеет прямые параллели с

просветителями XVII – XVIII вв. (Но у софистов все-таки речь всегда идет именно о богах (демонах), а не о Боге...).

Сходство с просветителями прослеживается также в общем интересе к *этнографической* проблематике, при том, что местное понимается как разные варианты общечеловеческого. Следы этнографических изысканий встречаются у многих софистов. В “Dialexies” (“Двойных речах”) неизвестный софист доказывает тезис тождества прекрасного и безобразного длинным рядом примеров, взятых из жизни различных народов. Здесь связь между философскими и социологическими взглядами софистов и их научными интересами, опирающимися на широкую практику, проступает вполне рельефно. Приведем несколько примеров: “Фессалийцу, – пишет автор, – кажется прекрасным, укрощая коней и мулов, взятых из стада, самому зарезать и зажарить быка; у сицилийцев же это считается делом рабов. У македонцев признается похвальным, что девушки до брака общаются с мужчинами, после брака – позором. У персов мужчины и женщины наряжаются одинаково; у них возможно половое общение с дочерью, матерью и сестрой. У мидийцев девушки занимаются проституцией и, накопив денег, выходят замуж... Массагеты режут старых родителей и потом их пожирают, полагая, очевидно, что для человека высшее блаженство найти свое последнее успокоение в желудке собственных детей... и т. д. ... Все эти нравы резко расходятся между собой и с обычаями греков” (Dialexies. 2). Любопытно отметить поразительное сходство высказываний “отца истории” Геродота и автора Dialexies: “Если бы предложили, снеся в одну кучу добродетели и пороки всех народов, выбрать каждому из них, то в конечном счете люди одной национальности предпочли бы остальным свои собственные” (Herod., Hist., III. 38 и VII, 52; Dialexies 2. 18 – 19) [8, с. 56, 78, 57].

Об огромной исторической заслуге софистов – создании ими концепции естественного права – уже говорилось выше.



Исключительно интересны (и современные!) также взгляды Протагора на *наказание как средство исправления преступника*, а не мести ему, которая “была бы бессмысленным мучительством”. Вообще, софистов можно считать в какой-то мере и первыми *профессиональными адвокатами*, они внесли существенный вклад в становление юридической науки. Так, “когда в пентакле кто-то нечаянно попал дротиком в фарсальца Эпитима и убил его (на месте), Перикл целый день потратил в споре с Протагором о том, дротик ли, того ли, кто его бросил, или же распорядителей соревнований следует считать истинными виновниками несчастного случая” [Плутарх. Перикл. 36. Цит. по: 9, с. 9]. Эта проблема спорна и для современных юристов. О Протагоре также известно, что он был автором законов для нового города Фурии, основанного в Италии афинянами как общегреческое предприятие [15, с. 348].

“Вообще, в противоположность “древним”, оживленная политическая деятельность софистов не подлежит сомнению (лишний предлог для негодования поклонников лозунга “наука ради самой науки”). Так, Гиппий из Элиды успешно подвизается на дипломатическом поприще. Горгий Леонтийский, находясь во главе посольства, пленяет блестящей речью афинское народное собрание. Продик из Хиоса приобретает также славу дипломатическими талантами... Нельзя, конечно, удивляться, что греческие города поручали вести свои иностранные дела даровитым и разносторонне образованным софистам” [8, с. 37].

Наконец, эти первые в мировой истории поистине “люди Ренессанса”, как и положено универсальным гениям, оставили заметный след и в искусстве. “С одной стороны, многие из софистов сами были поэтами и создавали немаловажные произведения в области поэзии. С другой стороны, и здесь они тоже часто теоретизировали, как и в риторике, так что их можно даже назвать первыми представителями греческого литературоведения... Следует

отметить творчество Гиппия в области разных литературных жанров. Продик был учителем Еврипида (и Фукидида), Антифонт писал стихи и трагедии – как единолично, так и совместно с другими” [33, с. 39]. Ранее уже указывалось, что Протагор был одним из зачинателей греческой художественной прозы.

Естественно, первые софисты пользовались высочайшим общественным уважением и авторитетом. В самой ранней своей “Апологии Сократа” (19. E) Платон приводит такие слова: “Это мне (Сократу) кажется прекрасным делом, если бы кто-нибудь был способен воспитывать людей так, как Горгий Леонтийский, Продик Хиосский и Гиппий Элейский”. Много лет спустя Платон “прозрел”: “Я знаю одного мужа, Протагора, который такой мудростью нажил себе большее состояние, чем Фидий, творивший столь славно прекрасные произведения... Вся Греция не замечала, как Протагор развращал общавшихся с ним и отпускал их более негодными, чем принимал, в течение сорока лет” (Менон, 91 d) . К тому времени, как Платон это заметил, не только Протагор, но и большинство его учеников уже ушли из жизни...

А вот Горгий – нет. Он был в этом почти уникален: “Передают, что Горгий дожил до 108 лет, не впадая в старческую дряхлость, но сохранив крепость сил и юношескую свежесть” (Филострат) [9, с. 22]. Относительно Горгия “прозреть” было еще труднее: “Горгию был оказан Грецией столь великий почет, что ему одному лишь из всех была воздвигнута в Дельфах не позолоченная, но настоящая золотая статуя” (Цицерон. Об ораторах. III, 32, 129) [9, с. 24]. В Олимпии в 1876 г. была найдена надпись начала IV века до н. э., где говорится: “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 образца богатства, но как пример благочестивого

образа мыслей” [9, с. 25].

В качестве обобщения образа софистов приведем еще цитату из Лосева:

“Софисты действительно впервые стали подходить к жизни столь разносторонне. Они и философы, и ораторы, и драматурги, и поэты, и учителя красноречия, и дипломаты, и представители специальных дисциплин, и актеры на своих ораторских трибунах, и воспитатели молодежи, и законодатели, и профессиональные политики, и веселые анархисты, которым все нипочем, и (в то же время – И. Р.) серьезные моралисты с неизбежными в таких случаях моральными кодексами... Софисты находили красоту в бесконечно разнообразных явлениях человеческой жизни” [33, с. 47]. *Софисты олицетворяли собой определенный позитивный социальный идеал, находивший созвучия в разные эпохи.*

Сократ и Платон противопоставили этому позитивному жизненному идеалу другой, наиболее последовательно изложенный в диалоге “Теэтет” (172 – 174):

“Те, что проводят время в философии и ученых беседах, с ранней юности не знают дороги ни на агору, ни в суд, ни в Совет, и в любое другое общественное собрание. Законов и постановлений, устных и письменных, они и в глаза не видели и слыхом не слыхивали. Они не стремятся вступить в товарищество для получения должностей, сходки и пиры и ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться (Вот бедные! ни собраний, ни пиров, ни... флейтисток. Неужели, чтобы стать философом, необходимо обязательно быть умерщвляющим плоть аскетом?! – И. Р.)... Такой человек, общаясь с кем-то частным образом или на людях, – например, когда ему приходится в суде или где-нибудь еще толковать о том, что у него под ногами и перед глазами, – вызывает смех (как Фалес; который, заглядевшись на небесные светила, упал в колодезь) не только у фракиянок, но и у прочего сброда, на каждом шагу по неопытности

попадая в колодцы и тупики, и эта ужасная нескладность *слывет придурковатостью* (выделено мной – И. Р.) Эта насмешка относится ко всем, кто бы ни проводил свое время в занятиях философией. В самом деле, от такого человека скрыто не только что делает его ближайший сосед, но чуть ли и не то, *человек ли он или еще какая-то тварь* (выделено мною – И. Р.). А между тем, он доискивается, что же такое человек, и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других, и крайне этим озабочен... Одно лишь тело его пребывает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем как у Пиндара, меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не спускаясь до того, что находится близко” [14, т. 2, с. 266–268].

С первого взгляда этот текст кажется ироничным и даже откровенно пародийным. Трудно себе представить, что можно понять сущность “человека вообще”, совершенно не понимая даже ближайшего соседа, и разобраться в устройстве мироздания, не желая взглянуть даже себе под ноги и оттого “на каждом шагу попадая в колодцы и тупики”. Но самое поразительное то, что Платон (устами Сократа) рисует здесь на полном серьезе *положительный идеал* мудреца-философа, как он его себе представляет. Чтобы удостовериться, прочитайте этот платоновский диалог сами!

Притом Платон еще и подчеркивает, что “эта насмешка относится ко всем, кто бы ни проводил свое время в занятиях философией”. Софистов, которые вместо умственной мастурбации (занятия довольно бесплодного, хотя и не без приятности) учили навыкам *практической работы с людьми*, т. е. именно умению влиять на *соседа*, что невозможно без самого искреннего интереса к нему как к *человеку*, и “искусству наилучшим образом управлять своим домом и государством”, Платон философами не считал. Это делает понятным следующее противопоставление из диалога

“Софист” (254. а–б): “Софист, убегающий во тьму небытия (небытие, по Платону, – это именно материальный мир, наша реальность – И. Р.), куда он направляется по привычке, трудно узнаваем из-за темноты места.... Философа же, который постоянно обращается разумом к идее бытия, напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области; духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания божественного” [14, т. 2, с. 376].

Итак, налицо два противоположных общественных идеала, софистика и платонизм, относящиеся друг к другу “как утверждение к отрицанию” (А. Н. Гиляров). С одной стороны человек среди людей, лидер, всесторонне развитая творческая личность. С другой – некая трансцендентальность в сочетании с определенной придурковатостью. В философии на многие века (и чуть ли не до сегодняшнего дня) победил платонизм. И тот же А. Н. Гиляров, увы, справедливо отмечает, говоря о софистах: “Встреченные при первом появлении с восторгом, они почти вслед за тем навлекли на себя позор, который тяготел над ними более двадцати двух столетий (до Гегеля – И. Р.). За исключением небольшого числа их сторонников во времена упадка классической древности – нескольких риториков и грамматиков – все остальные привыкли за все это время на них смотреть как на людей нравственно-презренных, а на их философские воззрения как на легкомысленную, хотя и блестящую, игру ума, несогласную ни с достоинством науки, ни с истиной” [4, с. 1–2].

Но это – уже отдельная тема.

## Раздел II. СОФИСТЫ КАК НАШИ СОВРЕМЕННОКИ

### 2. 1. СОФИСТИКА И “ГРЕЧЕСКОЕ ЧУДО”

Итак, в историческом плане софистика характеризуется двумя наиболее характерными моментами.

1) Она поразительно *современна*, в том смысле, что софисты – люди V века до н. э. – порой представляются нам в идейном и “стилевом” (в смысле стиля жизни) отношении гораздо ближе, чем люди куда более близких по времени эпох.

2) Реакция на софистику в историческом плане примерно соответствует уже приводившемуся утверждению А. Н. Гилярова: “Встреченные при первом появлении с восторгом, почти вслед за тем навлекли на себя позор, который тяготел над ними более двадцати столетий... Их восстановил в правах Гегель” [4, с. 1–3], – иначе говоря, наука и философия XIX столетия.

Но с такой судьбой своего творческого наследия *софисты далеко не одиноки*. “Фукидид (ок. 460–400 гг. до н. э.) считается величайшим историком древности, оставившим яркое и достоверное описание одного из наиболее значительных событий древней истории” [34]. “Событиям Пелопонесской войны посвящена “История” Фукидида (V–IV вв. до н. э.). Хотя Фукидид пишет прежде всего военную историю, его отличает большое внимание к вопросам военно-политической борьбы. Выясняя происхождение того или иного исторического явления, Фукидид обращает большое внимание на причины и поводы событий. В его “Истории” даются обстоятельные описания гражданских конфликтов, столкновений демократических и олигархических группировок. В целом его изложение отличается высокой степенью объективности. Главную задачу историка Фукидид видит в “отыскании истины”, а методы, которыми он пользуется, делают его в значительной степени

предшественником современной исторической науки” [35]. Но... “Эпоха Возрождения его почти забыла. Шестнадцатому веку больше нравилось обилие сведений живописующего Геродота, поверхностно касающегося всех земных путей. Этот век не оценил высокомерной суровости великого судьи своего и нашего времени – Фукидида. Монтень и Рабле не знали его имени. А позднее понятие исторического закона, утвержденное Фукидидом, разве могли использовать Боссюэ во “Всеобщей истории” или Вольтер в “Веке Людовика XIV”? Для Боссюэ история человечества – это предначертание Бога, для Вольтера же – воля правителя. Разве что Монтескье... Ученый XIX века со знанием дела вытащил на свет Фукидида. Он усмотрел в нем одно из своих собственных творений, открытие научной истории, объективной науки о прошлом. Фукидид стал для нас сыном XIX века” [36, с. 70].

Мы с интересом обнаруживаем, что величайший историк античности в течение “двадцати столетий” вовсе не был признан таковым, и лишь в XIX-м столетии был оценен по достоинству и воспринят как близкий современник. В течение же предыдущих веков в величайших историках ходили другие. То, что в эти “темные века” для Фукидида, когда тот *не был* признан величайшим историком, Платон и Аристотель как раз *были* всеми признаны как величайшие философы, – говорит ли это *сейчас* в их пользу? Умалает ли прошлый “позор” (многовековое *непонимание* и неприятие) нынешнюю славу Фукидида? До Фукидида, современника старших софистов, европейцы снова “доросли” лишь в XIX веке. *Доросли ли мы до софистов?*

Что еще характерно в античной историографии – это то, что в *методологическом* отношении поступательное движение исторической науки на Фукидиде же и останавливается, оборачиваясь вспять. Фукидиду предшествовал Геродот, “отец истории” (490–425), причем именно как “всеобщей” истории. “Попытки продолжения трудов Геродота и Фукидида производились неоднократно на

протяжении 4 в. до н. э.” [35], но это были именно ухудшенные подражания. Можно, правда, указать на “Анабасис” Ксенофонта (430–355) – первоклассный образец военно-географических мемуаров, и “Историю” Эфора (405–330), содержащую историю всего греческого мира, включая колонии, от “возвращения гераклидов” (дорийского завоевания) до 340 г. до н. э. (конец труда дописывал уже сын Эфора). Разумеется, были и позже крупные историки, но *классических образцов второй половины V-го – первой половины IV вв. до н. э.* они не достигли. Общий путь развития греческой исторической науки можно разделить на три этапа:

1) становление: VI – первая половина V вв. до н. э. (логографы);

2) расцвет: Геродот, Фукидид. Ксенофонт, Эфор и др. : вторая половина V – первая половина IV вв. до н. э. ;

3) эллинистическо-римский период: вплоть до конца античного мира. В это время создаются прекрасные образцы, но все они следуют несколько упрощенной и вульгаризованной классической традиции, без какого-либо движения вперед.

Чтобы получить целостное и *законченное* представление о греческой исторической науке как о *ставшем* явлении, достаточно перечитать Геродота, Фукидида и Ксенофонта. Т. е. она оформилась во второй половине V века до н. э., и продолжала кое в чем поступательно развиваться (по инерции?) в первой половине IV века до н. э. Это *совпадает* со временем существования софистики как исторического феномена (которая даже более четко концентрируется в последней трети V-го – первой трети IV вв. до н. э., притом преимущественно в Афинах). Но подобные временные рамки характерны и почти для *всех* других феноменов греческой культуры.

Едва ли не самый яркий символ древнегреческой цивилизации – ее знаменитые *скульптуры*. Здесь



классический период начинается в середине V в. до н. э. творчеством Мирона, завершившего творческий поиск более ранних мастеров и достигшего совершенства в передаче анатомического строения человеческого тела. Далее следует назвать Фидия, с 450 г. до н. э. руководившего украшением афинского Акрополя, и Поликлета из Аргоса, который теоретически обосновал законы пропорциональности частей и гармонии человеческого тела. “С начала IV в. до н. э. (после Пелопонесской войны) в период кризиса греческой полисной демократии происходит постепенное вытеснение интересов полиса интересами отдельной личности... В изобразительном искусстве возросший интерес к человеческому характеру стимулирует развитие скульптурного портрета (Деметрий из Алопеки, конец V – 1-я пол. IV вв.). Противоречия действительности остро преломились в творчестве Скопаса (середина 4 в.), запечатлевшего в своих мифологических композициях (“Менада” и др.) драматизм борьбы, силу физических и духовных порывов человечества. В статуях Праксителя (“Гермес с младенцем Дионисом”, “Афродита Книдская”) преобладают мечтательная задумчивость, элегия, покой и созерцательность” [37, с. 297]. Тому же Праксителю или Скопасу принадлежит скульптурная группа “Ниобиды”, получившая мировую известность по силе передачи переживаемых человеком страданий, а также необычайно тонко сделанными складками одежды. В сущности, всю историю классической скульптуры (и вообще европейской скульптуры – до Родена и Майоля включительно) можно отнести к этим ста годам: от “Дискобола” Мирона (450 г. до н. э.) до “Афродиты Книдской” Праксителя (350 г. до н. э.). Позднее античные скульпторы также наваяли много великого, но ничего *нового*.

Непревзойденной вершиной греческой *архитектуры* остается ансамбль афинского Акрополя во главе со знаменитым Парфеноном, построенным во 2-й половине V в. до н. э. – в “Золотой век Перикла”. К этой же эпохе относится

и творчество Гипподама, создавшего стройную концепцию градостроительства (регулярной планировки городов), также непревзойденного до 19 в.

Вторая половина V в. до н. э. ознаменовалась еще одним важным сдвигом в изобразительном искусстве: **художники** Аполлодор из Афин, Зевкис из Гераклеи (Южная Италия) и Паррасий из Эфеса, стремясь к созданию живых человеческих образов, разработали линейную и воздушную перспективу, светотеневую моделировку, более тонкий и богатый колорит. Это имело такое же значение для дальнейшего развития живописи, как отказ от архаического принципа неподвижности в скульптуре [38, с. 102].

Именно к концу V в. до н. э. складывается тот архитектурный тип древнегреческого **театра**, который послужил основой для всего дальнейшего развития зрелищных сооружений – по сей день. В этом же веке по существу складывается и само искусство театра, давшее миру изумительные шедевры: трагедии Эсхила (525 – 456), Софокла (497 – 406), Еврипида (480 – 406), комедии Аристофана (450 – 388). Характерно, что после этих четырех гениев вся античная драматургия ничего сколько-нибудь сопоставимого не создала... Итак, опять **высший расцвет приходится на II половину V в. до н. э.**

Следует также отметить, что и в целом литература эллинистической эпохи несет ощутимые черты упадка (исключение – разве что создание Феокритом жанра буколической поэзии), классическая эпоха осталась для нее позади.

В отношении древнегреческой **науки** на первый взгляд дело обстоит несколько иначе: она продолжала развиваться до самого конца античного мира – по крайней мере, в некоторых областях, таких, как математика, астрономия, механика, география, отчасти медицина (Гален). Но во всех этих отраслях знания именно на протяжении V – первой половины IV вв. до н. э. сформировались характерные методы

исследования, сложились традиции научной деятельности и были уже достигнуты фундаментальные результаты. Это значит, что *наука в Древней Греции институализировалась уже в классическую эпоху* (насколько она там вообще институализировалась), в эллинистическую же и римскую эпохи продолжалось лишь развитие уже сложившихся научных традиций (т. е., по сути, *движение по инерции*).

Так: “Греческая *математика* V–IV вв. до н. э. не только имела бесспорные и значительные достижения, но она ясно осознала свой предмет и – что еще важнее – выработала свой специфический метод, а именно метод математической дедукции, который до нашего времени остается основным методом математических дисциплин. После того как математика перестала быть эзотерической привилегией одной лишь пифагорейской школы, и ею стали заниматься многие ученые в разных концах греческого мира, мы можем констатировать в этой области несколько научных достижений первостепенного значения. К числу этих достижений мы отнесем:

- разработку геометрической алгебры, позволившей методами геометрии решать многие алгебраические задачи;
- первые попытки создания дедуктивной геометрии, в которой свойства геометрических фигур и соотношения между ними выводятся чисто логическим путем из небольшого числа исходных положений (в конце V в. Гиппократ Хиосский, а в IV в – непосредственные предшественники Евклида – Февдий и Неон);
- создание теории делимости целых чисел и теории пропорций (Архит);
- теорию квадратичных иррациональных величин (Теэтет, он же разработал теорию правильных многогранников);
- метод “исчерпывания” Эвдокса, представляющий собой прообраз будущей теории пределов;
- общую теорию отношений Эвдокса, глубина которой

была по-настоящему оценена лишь во второй половине XIX в., когда трудами Дедекинда и других математиков были заложены основы современной теории вещественных чисел.

В свете этих замечательных достижений работы Евклида, Архимеда и Аполлония из Перги уже не могут казаться чем-то неожиданным и необъяснимым. По сути дела, они лишь блестяще продолжили дело своих непосредственных предшественников” [39, с. 123–124].

“Первыми в Греции начали наблюдать звездное небо пифагорейцы; они знали о существовании пяти планет и пытались найти закономерности, лежащие в основе небесного устройства. К началу IV в. до н. э. уже твердо укоренилось убеждение в шарообразной форме Земли, и было также осознано, что Луна, Солнце и пять планет, участвуя в суточном движении небесного свода, совершают также перемещения вдоль плоскости эклиптики, происходящие, как правило, в противоположном звездам направлении и имеющие различные скорости. Таким образом, уже в V в. до н. э. греческая наблюдательная астрономия могла отметить свои первые успехи. До нас дошли имена греческих астрономов второй половины V в. до н. э.: Метона, Эвтекмона, Эйнопида. Афинский астроном Метон предложил лунно-солнечный календарь, основанный на 19-летнем цикле, состоящем из 235 лунных месяцев (так называемый метонов цикл), который был в ходу до введения юлианского. Создание такого календаря было возможно лишь при хорошем знании длительности как лунного месяца, так и солнечного года. Земляк Метона Эвтекмон сделал значительное открытие: он обнаружил неравенство четырех времен года (т. е. промежутков между точками равноденствия и солнцестояния) Наконец, Эйнопид Хиосский, живший примерно в то же время, установил и, возможно, измерил наклон эклиптики, т. е. круга, вдоль которого движутся Солнце, Луна и планеты, по отношению к небесному экватору. Мы не знаем, насколько точно определял сам Эйнопид величину этого наклона;

известно только, что в IV в. до н. э. эта величина принималась равной  $1/15$  полного круга ( $24^\circ$ ), что с большой точностью соответствует истинному значению. Эти достижения позволяют предположить, что к концу V в. до н. э. греческие астрономы уже имели некоторое представление о нерегулярностях в движении светил по небесному своду, – нерегулярностях, которые требовали теоретического исследования. И такая работа была проделана: в первой половине IV в. до н. э. великим Эвдоксом Книдским была создана первая научная математическая модель геоцентрической системы мироздания, в основу которой была положена т. н. теория гомоцентрических сфер. Все последующие системы вплоть до Клавдия Птолемея были лишь развитием концепции Эвдокса. Он же основал обсерваторию при своей школе в Кизике, где проводил наблюдения (в частности, движения планет) вместе со своими учениками” [39, с. 227, 222–223, 230–239]. Так что основы *научной астрономии* также были заложены в классическую эпоху.

В *географии* [9, с. 174–184] накопление знаний в той или иной мере шло до II в. н. э., до Птолемея. Более того, именно в III в. до н. э. Эратосфен впервые использовал градусную сетку меридианов и параллелей, и он же с исключительной точностью (непревзойденной до XVII века) определил размеры земного шара. Но и здесь следует отметить, что:

– уже в первой половине IV в. до н. э. идея шарообразности Земли утвердилась среди греческих интеллектуалов;

– к середине IV в. до н. э. уже были произведены первые научные оценки размеров земного шара: Аристотель приводит цифру в 400 тыс. стадиев (примерно 70 тыс. км), что по порядку величин близко реальным размерам (примерно 40 тыс. км);

– было создано (Эвдоксом) учение о климатических зонах (поясах) Земли;

– греки к IV в. до н. э. научились достаточно точно определять широту любого объекта (с точным же определением долготы были большие проблемы еще в начале Нового времени), и соответственно стали использовать данные астрономических наблюдений при составлении карты. Согласитесь, это уже немало.

**Биология** как отдельная наука в эпоху античности не сформировалась, хотя следует отметить написанные в середине и второй половине IV в. труды Аристотеля (“История животных”, “О частях животных”) и его ученика Феофраста (“История растений” и др.). Но и здесь характерно то, что последователей у них не было. А вот предшественники – причем именно непосредственные предшественники по сфере научно-биологических интересов – у этих двух ученых были, вопреки распространенной точке зрения о пионерском характере их работ. В физиологии и рассуждении о природе животных и растений следует назвать прежде всего Эмпедокла. А пифагореец Менестор, по видимому, вообще “специализировался” на ботанике, будучи самым непосредственным предшественником Феофраста, труды которого и сохранили ссылки на данного автора [40, с. 414–415]. Просто до наших дней труды предшественников Аристотеля и Феофраста не дошли, вот и все...

В **медицине** в конце IV–III в. до н. э. (в Александрии) творили знаменитые Герофил и Эрасистрат, другие врачи, сформировались научные школы эмпириков и догматиков. Но принципиального продвижения вперед со времени составления уже упоминавшегося Свода Гиппократов (конец V – первая половина IV вв. до н. э.) не было. “На рубеже нашей эры центром наибольшей активности медицинских школ становится Рим. В это время наряду с эмпириками и догматиками появляются новые школы – методисты, пневматики, эклектики, различавшиеся творческими воззрениями и методами практического лечения. Несмотря на полемику, которую вели друг с другом представители этих

школ, все они признавали Гиппократом классиком медицины и писали комментарии к тем или иным трактатам Гиппократова свода” [39, с. 157]. Но ведь и сам Гиппократов свод неоднороден: наряду с трудами врачей Косской школы, к которым относился прежде всего сам Гиппократ (460 – 377) и его ученики, туда вошли и фрагменты сочинений врачей Книдской школы, конкурировавшей с Косской (и находившейся под влиянием восточной медицины), представитель которой Хрисипп Родосский (друг уже упоминавшегося Эвдокса, жил в первой половине IV века до н. э.) был учителем знаменитого Эрасистрата [39, с. 153–154].

Но и Гиппократу предшествовал великий врач и физиолог V в. до н. э. – *Алкмеон из Кротона*. Основным условием здоровья человека он считал “демократическое равноправие (противоположных) сил влажного, сухого, холодного, горячего, горького, сладкого и прочих, а “монархия” среди них вызывает болезнь, поскольку монархия одной из двух (противоположностей) пагубна для другой” (ДК. 24. В. 4/22). Нарушение равновесия между противоположными силами может быть вызвано характером пищи, особенностями воды и свойствами местности, а также другими причинами (избытком тепла или холода, утомительным трудом, насилием и др.). Задача лечащего врача состоит в восстановлении нарушенного равновесия. Эта концепция Алкмеона оказала громадное влияние на теоретические воззрения врачей гиппократовой школы, а через них на всю позднеантичную и средневековую медицину. Помимо этой теоретической концепции, Алкмеону приписывалось несколько важных открытий в области анатомии и физиологии человека. По-видимому, он был первым греческим ученым, проведшим резкую грань между мышлением и ощущением, причем именно в различии этих двух психических сфер он усматривал отличие человека от животных. Центром всей психической деятельности он признал *головной мозг*, причем в этом вопросе он опередил

многих выдающихся ученых античности, включая Аристотеля. Алкмеон полагал, что восприятия передаются от органов чувств к мозгу посредством неких каналов, под которыми следует, вероятно, понимать чувствительные *нервы*. Открытие этих нервов было одним из первых значительных достижений греческой науки в области анатомии. Очевидно, что для этого открытия было необходимо нарушить действовавший на протяжении всей античности запрет на *вскрытие трупов*. Не случайно один из позднейших латинских комментаторов Платона прямо указывает, что Алкмеон был первым ученым, дерзнувшем предпринять “рассечение” в своих опытах (DK. 24 A 10) [40, с. 23, 272, 269].

*Физика* в античные времена еще была целиком и полностью слита с философией. Что же касается *техники* и технологии, то в эпоху античности в целом эти сферы культуры не знали быстрого прогресса, сколько-нибудь подобного технологическим революциям Нового времени. Дедуктивная математика, явившаяся образцом и примером для математиков Нового времени, не оказала практически никакого влияния на развитие античной техники. Греческие, а позднее и римские инженеры попрежнему пользовались традиционными методами и рецептами, лишь иногда на основе собственного опыта улучшая их и у совершенствуя. Этим объясняется то, что наряду с очень бурным развитием таких теоретических наук, как дедуктивная геометрия и астрономия, античная техника за тысячу с лишним лет своего существования претерпела лишь очень незначительные изменения [39, с. 285].

Все это так, но ведь в эллинистическую эпоху жил и великий механик Архимед! – Верно, но и у него были предшественники, причем именно в классическую эпоху. Диоген Лаэртский (VII. 83) пишет об *Архите Тарентском*, чья деятельность приходилась на конец V – начало IV в. до н. э.: “Он первый упорядочил механику, приложив к ней



математические основы, и первый свел движение механизмов к геометрическому чертежу” [15, с. 329].

Вообще, в V и даже во второй половине VI в. до н. э. древнегреческие инженеры достигали блестящих успехов. Особенно прославились сооружения на о-ве Самос, воздвигнутые там в период правления тирана Поликрата (2-я половина VI в.). Среди них следует выделить храм Геры, построенный на основе строгих математических пропорций, который Геродот считал величайшим в мире созданием строительного искусства, дамбу, окружавшую гавань и имевшую длину около 400 м, а также водопровод. Водопровод, созданный по проекту Эвпалина, имел в длину более километра и проходил по тоннелю, пробитому сквозь скалу. Самое интересное было то, что в целях ускорения работ тоннель рыли с обеих концов, и, соответственно, рабочие встретились в середине горы. Чтобы решить эту непростую задачу, нужно было неплохо знать геометрию и очень точно проводить геодезические измерения. Наконец, можно вспомнить самосца Мандрокла, построившего в 514 г. до н. э. понтонный мост через Босфор, по которому успешно переправилась армия персидского царя Дария I, шедшая в поход против скифов. И в области *кораблестроения* основной прогресс пришелся на эпоху между Гомером и Периклом, далее же серьезных нововведений не было.

Единственная область техники, пережившая некую техническую революцию – *военное дело*. Греки изобрели разнообразные *метательные машины* (баллисты, катапульты, арбалеты и т. д.) – прообраз современной артиллерии, а также разнообразные осадные орудия. Здесь основной качественный скачок приходится на IV век до н. э. Можно с уверенностью утверждать, что до времен Пелопонесской войны греки еще не знали метательных машин. Историки обычно связывают изобретение первой катапульты (“гастрафета”) с царствованием Дионисия Старшего в Сиракузах (начало IV в. до н. э.) [39, с. 290]. Один

из диадохов, Деметрий, сын Антигона, в конце IV в. до н. э. при осаде Родоса применил уже самый богатый арсенал метательной и осадной техники, за что получил прозвище Полиоркет – “Осаждающий города”. В III в. до н. э. метательная и осадная техника уже широко применялась в осадном деле и совершенствовалась. В дальнейшем же, вплоть до внедрения огнестрельного оружия, ничего принципиально нового больше не было изобретено. Но превосходство военной техники и тактики греков было продемонстрировано уже в V в. до н. э. их фантастической победой в войне с огромной Персидской империей.

Подытоживая, можно сказать, что именно *к концу V в. до н. э. греческая цивилизация как целостная культурная система достигла зрелости во всех своих институционных проявлениях*, и более ничего принципиально нового не породила (кстати, симбиоз монархии и полиса также был известен уже в классическую эпоху). В истории Греции и древнегреческой культуры архаическая эпоха (VII–VI вв. до н. э.) были временем постепенного, но многообещающего прогресса. V век до н. э. был эпохой бурного, фантастического роста, собственно “греческого чуда”, в результате чего во второй половине V в. до н. э., прежде всего в Афинах “золотого века Перикла” – центре тогдашней древнегреческой цивилизации – складывается весь комплекс классической древнегреческой культуры. В первой половине IV в. до н. э. поступательное развитие культуры продолжается, общий уровень даже повышается, но уже явственно видны черты застоя, постепенно исчезает дух новаторства. Во второй половине IV в. до н. э. отчетливо начинают проявляться черты упадка, хотя территориальный ареал древнегреческой культуры после походов Александра Македонского резко расширяется. В эллинистическую эпоху в III в. до н. э. еще наблюдается прогресс в наиболее “аполитичных” областях науки: математике, астрономии, медицине, филологии, логике, а

также в военном деле. Но с тех пор *качественное* совершенствование античной культуры, по сути, прекращается вообще: просто сберегаются достижения предыдущей эпохи. Итак, время наивысшего расцвета древнегреческой культуры, эпоха “греческого чуда” – вторая половина V – первая половина IV вв. до н. э., а место – прежде всего Афины. Время и место совпадают со временем и местом существования софистики.

Каково место софистики в “греческом чуде”? В чем причина “древнегреческого чуда”? Вопрос этот дискуссионный и неясный, приводить весь спектр мнений по данной проблеме мы здесь не видим необходимости, да и возможности (это могло бы завести нас слишком далеко от основной темы работы), а потому ограничимся изложением собственной точки зрения, которую следует рассматривать как рабочую гипотезу.

## 2. 2. ВСЕГДА ЛИ СОЦИАЛЬНЫЙ СТРОЙ СООТВЕТСТВУЕТ УРОВНЮ ТЕХНОЛОГИИ?

Всякая здоровая человеческая личность целостна (“имеет *одну душу*”), следовательно, все ее ценности и представления о мире должны увязываться в некую более или менее целостную систему, иначе человек просто не смог бы адекватно реагировать на окружающую его действительность. Следовательно, необходимо должно существовать достаточно однозначное соответствие между образом жизни конкретного человека и его образом мыслей: иначе ему пришлось бы одно из этих двух изменить. То же можно сказать и о каждом конкретном социуме. Ведь всякое общество состоит из конкретных личностей, каждой из которых свойственен определенный образ жизни, причем диапазон (“меню”) этих возможных образов жизни и их соотношение в каждом конкретном социуме ограничен и достаточно жестко детерминирован – уровнем технологии, а также

особенностями исторического развития данного социума. Следовательно, будут достаточно жестко соответствовать, в частности, уровень технологического развития данного общества и присущий ему *диапазон “образов мысли”*, иначе говоря, духовная культура данного общества (которая, в свою очередь, определяет систему стимулов людей к деятельности, а следовательно, и уровень технологии данного общества, т. е. связь здесь диалектическая). Можно сказать, что мы имеем дело с *целостностью культуры* данного социума как единого взаимосвязанного феномена. Т. е., в каком-то смысле в социологии возможно то же, что и в палеонтологии: как на основании пары зубов можно воссоздать облик всего животного, так и на основании нескольких отдельных проявлений культуры можно воссоздать облик общества в целом. Собственно, именно этим занимаются археологи, да и прочие историки.

Разумеется, в социологии все гораздо сложнее, чем в биологии. Во-первых, разные общества взаимодействуют друг с другом, обмениваются элементами культуры, в том числе и такими, которые нарушают целостность культуры данного социума (да и сама эта целостность – вещь относительная). Далее, если сложилась определенная мощная интеллектуальная традиция, она может воспроизводиться даже в случае бурного технологического прогресса (или напротив, глубокого упадка) данного общества. Но в целом связь между образом жизни (в частности, уровнем технологии) данного общества и присущей ему системой ценностей, ментальности и духовной культуры – несомненны (в марксизме это получило название “закон соответствия между уровнем развития производительных сил и производственных отношений”). Можно с достаточно высокой степенью вероятности утверждать, что общество бродячих охотников не будет строить городов, люди, практикующие человеческие жертвоприношения богам на пирамидах, знакомы с земледелием и в то же время не

знакомы с принципом равенства всех перед законом, а там, где действует указанный принцип, уже произошел промышленный переворот. Поскольку же образ жизни меняется скачкообразно, можно выделить несколько *ступеней* в истории развития человеческого общества (“стадий экономического роста”, “общественно-экономических формаций” и т. д.).

Автору представляется наиболее обоснованным выделение *пяти* таких ступеней, каждой из которых предшествовало *скачкообразное изменение образа жизни*, т. е. технологическая революция. Первая: бродячий, охотничье-собирательский образ жизни, *ступень дикости*. Ей предшествовало возникновение технологии как таковой (т. е. изготовление орудий труда и других предметов культуры) и самого человека как биологического вида.

Вторая ступень – *ступень варварства*, для которой характерно постепенное развитие и углубление самых различных проявлений общественного неравенства. Характерными для нее являются устойчиво оседлый, “деревенский” способ жизни (совершенно особый тупиковый вариант – кочевничество). Рубеж этой эпохи – “неолитическая революция” – возникновение земледелия и скотоводства, т. е. сельского хозяйства.

Третья ступень – *ступень феодализма* (сословно-классового общества). Характерными для нее являются существование юридически закрепленных, наследственных сословий, из которых низшие – рабы – совершенно бесправны, а распоряжаются землей только высшие классы. Т. е. это система закрепленного общественного неравенства, насильственного принуждения к труду и перераспределения его результатов. Начало этого этапа знаменуется “городской революцией”, т. е. возникновением городов как мест проживания несельскохозяйственного населения, центров потребления изъятого у крестьян продукта. Именно с этого момента начинается цивилизация в собственном смысле, в т.

ч. широкое общественное разделение труда – часть людей может посвятить себя ремеслам, торговле и умственному труду.

Четвертую ступень – современную – можно назвать ступенью *индустриального общества*, с характерными для него образом жизни и образом мыслей. Ее рубежом стал промышленный переворот.

Наконец, в ряде наиболее развитых обществ уже проглядывают контуры пятой ступени – *постиндустриального общества*, рубежом которого, видимо, станет завершение научно-технической революции и полная компьютеризация производства. Для этого этапа, ступени “информационного общества”, видимо, будут характерны: а) стирание принципиальной грани между городским и сельским образом жизни, “растворение” городов в пригородах и их “экологизация”, с одной стороны, и ликвидация дефицита коммуникаций любой “глубинки” – с другой; б) формирование “общества всеобщего благоденствия”, “единого среднего класса” с обеспечением прав и свобод каждого; в) превращение в основной вид деятельности населения производства информации и услуг вместо производства вещей, т. е., с одной стороны, научная и инновационная деятельность, а с другой – “индустрия досуга”; г) постоянное снижение энерго- и материалоемкости производства при повышении его экологической безопасности и наукоемкости; д) постепенное стирание культурных различий между разными этносами, их взаимное обогащение, формирование унифицированной человеческой цивилизации.

Но вернемся из светлого (хотя и весьма туманного) будущего в не менее туманное прошлое. Для начала – в сравнительно недавнее, а именно в эпоху, переходную между феодальным обществом и индустриальным. Этот переход произошел сначала в Европе (а также в Северной Америке, Австралии и Японии) в XIX веке. Самой же передовой

страной в первой половине XIX века, родиной промышленного переворота была Великобритания (*Англия*). Там также сформировалась современная система представительской демократии, утвердились принципы верховенства закона и неприкосновенности личности (*Habeas Corpus Act* и т. д.). Так вот, вспомним некоторые особенности самой передовой страны мира в первой половине XIX века, в эпоху промышленного переворота:

1). В политической жизни Великобритании в это время доминировали представители все больше древней наследственной земельной аристократии: разные лорды. Именно в их интересах до 1846 года действовали “хлебные законы”, не допускавшие ввоз дешевого продовольствия. Лишь в 1835 г. там была проведена муниципальная реформа. До этого же: “Начиная с конца средних веков корпоративная организация городов, вместо того чтобы расширяться, все более суживалась. Несколько фамилий навсегда засели на должностях мэров и в муниципальных советах с помощью системы кооптации, которая скорее ухудшалась, чем смягчалась существованием так называемых фрименов (“свободных людей”). Этих фрименов было в сущности так мало, что в Портсмуте, например, их насчитывалось не более 122 на 46000 жителей, и все они являлись или клиентами крупных воротил, или дельцами, стремившимися захватить в свои руки некоторые из привилегий по сбору дорожных пошлин” [41, с. 30].

2). Лишь к 1850 году доля городского населения достигла 50 %, в первой же половине века большая часть населения жила на селе и занималась в основном сельским хозяйством.

3). В 1794 г. правительство приостановило действие “Хабеас корпус акта”, провело массовые аресты и казни участников оппозиции (то же повторялось и позднее, в 1817 – 18 гг.), в 1819 году был вооруженной силой разогнан рабочий митинг в Манчестере (Манчестерская бойня) и парламент

принял “Шесть актов для затыкания рта”, предусматривающих ограничение права собраний, домашние обыски “с целью отыскания запрятанного оружия”, наложение ареста на “мятежные и богохульные пасквилы” и, в случае рецидива, отправление авторов в ссылку (за пределы Англии).

4). До 1810 года парламент имел право сажать в тюрьму “за непочтение” – любого гражданина (кроме, разумеется, лордов), в т. ч. и собственного депутата, простым большинством голосов. Избирательным же правом было охвачено ничтожное меньшинство населения: даже *после* избирательной реформы 1832 года число избирателей составило менее 500 тыс. чел. из более чем 20-миллионного населения, т. е. примерно 2,5 % населения (а следующая реформа была лишь в 1868 году, далее – в 1884 г., но даже к концу XIX века избирательным правом обладало лишь меньшинство взрослого населения!). На этом фоне 40 тыс. полноправных граждан Афин из примерно 300 тыс. жителей Аттики выглядят вполне солидно...

5). Рабство в колониях было в Великобритании отменено в 1833 году (а фактически – к 1838 году). Но что значит: “в колониях”? Что, попадая в Англию, рабы тут же становились свободными? Что, колонии не были частью государства Великобритании? При том речь шла о многих сотнях тысяч рабов. Т. е. до 1833 года Великобритания была *рабовладельческим государством* (во Франции рабство было отменено в 1848 г., в России – в 1861 г., США – в 1865 г.)

б). Но и положение свободного населения в передовой Англии было зачастую не лучше, особенно фабричных рабочих, об ужасных условиях жизни которых в эпоху промышленного переворота прорыдали многие поколения марксистов. Причем среди стимулов к труду для этих рабочих наряду с экономическим принуждением (т. е. во избежание голодной смерти, чем особенно славилась Ирландия, где в 1848 г. вымерла половина населения) огромную роль играло и



внеэкономическое принуждение: добрая старая Англия издавна славилась своими законами против бродяжничества. Первоначальные условия были просты: на первый раз – сечь, на второй – отрубать ухо и еще больше сечь (или отдать на время в рабство тому, кто донес), на третий – казнить. Принципиальное отношение к бродяжничеству и нищенству не изменилось и впоследствии: в XIX веке бродяг, безработных и “всех, обратившихся за помощью” уже не казнили, но *принудительно* помещали в “рабочие дома”, прозванные “бастилиями для бедных”, с тюремно-лагерным режимом. Как раз в 1834 г. (в разгар Чартизма!) парламент принял закон, упорядочивающий и централизующий такую практику. Нет, заключенным в Англии в XIX отнюдь не давали бездельничать, и, кстати, иногда использовали именно на фабриках. Так что, *внеэкономическое принуждение к труду* было широко использовано в Англии XIX в., и не только в колониях, но и в самой метрополии. (Кстати: говорят, будто Австралия никогда не знала крепостничества и рабства, была “континентом свободы”. Чушь! Австралия была основана как место каторги и ссылки, и основы ее экономического роста в первой половине XIX в. были заложены принудительным, *рабским* трудом заключенных и ссыльных, часто сдававшихся в аренду богатым скваттерам).

Один из друзей как-то спросил автора этих строк: “Вот ты, как историк, скажи, когда в жизни человечества был Золотой век, жили лучше нас?” Я затруднился ответить, только пробормотал что-то про золотой век Перикла в Афинах: “Может быть, там...”. Действительно, по сравнению с предыдущими и *очень* многим последующим (в том числе, наверное, и Англией начала XIX в.) это было светлое время, но... Изгнание Анаксагора и Протагора, суд над Фидием, угроза ostracism для самого Перикла, наконец, тяжелая Пелопоннесская война (проигранная затем Афинами), эпидемии, постепенное превращение граждан Афин в некую замкнутую касту, меньшинство в своем городе – не так уж и

солнечно было в солнечных Афинах. Поистине, “хорошо там, где нас нет”, – во всей мировой истории! Золотой век может ждать нас только в будущем, – и то, если только очень постараемся...

Но почему же тогда историки всех школ, даже те, кто видит в “Великой Английской революции” XVII века лишь бессмысленную смуту, вызванную несчастным совпадением исторических случайностей, все дружно считают Англию первой половины XIX в. уже практически современной страной, относящейся к Новому порядку (буржуазному обществу, индустриальному обществу, капиталистической формации и т. д.)? Ответ кажется очевидным: потому что там как раз происходил промышленный переворот. Но возьмем Египет той же эпохи, в правление Мухаммеда Али (1805–41): “Уже в 1830 г. в Египте было 29 прядильных фабрик. Предместье Каира – Булак – превратилось в “египетский Манчестер”, в нем имелись суконные, хлопчатобумажные, полотняные и шерстечесальные фабрики... “Печатанье египетских ситцев усовершенствовано до того, что они не уступают английским и немецким, ввоз которых уменьшился от того значительно. Они отличаются тонкостью пряжи, красотой рисунка и стойкостью красок”, – писал работавший в Египте французский врач Клот-бей... Большая часть работоспособного населения городов была занята на казенных фабриках и мануфактурах. Общее число рабочих в 1840 г., занятых на фабриках и мануфактурах одного Каира, по данным Клот-бея, составляло 65 тыс. человек” [42, с. 304–305]. И тем не менее, само развитие крупного машинного производства не сделало Египет “капиталистической” страной (а позднее под влиянием конкуренции западных товаров большинство этих казенных фабрик было закрыто).

Ряд современных авторов (особенно Ф. Бродель) наглядно показали, что промышленный переворот был ничем иным, как *следствием* превращения Англии в *современную* по целому ряду параметров страну. Именно в XVIII веке

“Англия перестала быть слаборазвитой страной в современном смысле этого слова: она увеличила свое производство, повысила жизненный уровень, свое благосостояние, усовершенствовала орудия своей экономической жизни... На протяжении XVII столетия Старый порядок был подорван, ниспровергнут: нарушалась традиционная структура сельского хозяйства и земельной собственности или же завершалось ее разрушение” [43, с. 606, 605]. Но в то же время Ф Бродель отмечает, что “начатки английской промышленной революции были поддержаны ростом, *принадлежавшим еще Старому порядку*... До 1815 г. или, вернее, до 1850 г. (а иные сказали бы – до 1870 г.) не было *постоянного роста*”. А был очередной вековой цикл экономического подъема *системы* традиционных обществ (иначе говоря, цивилизационной ойкумены), продолжавшийся в 1720 – 1817 гг., когда стремительно росло население земного шара и, соответственно, национальный доход, но рост населения обгонял рост национального дохода, умножая нищету и социальные антагонизмы, что принципиально отлично от типа экономического роста, присущего индустриальным обществам [43, с. 609]. Т. е. на общем фоне Старого порядка (феодализма) в Англии *ранее промышленного переворота* сформировались черты социально-политического и экономического устройства (иначе говоря, *образ жизни*), присущие, как правило, уже индустриальным обществам. Таких основных черт можно указать несколько:

1) Решительное преобладание экономических стимулов к труду и, соответственно, свободного труда как вольнонаемных работников в сельском хозяйстве и ремесле, так и свободных крестьян и ремесленников.

2) Исключительно важное значение городов и городской жизни, очень значительный процент городского населения.

3) Принципиальное, сущностное отличие городской экономики страны от обычных городов Старого Порядка.

Дело здесь даже не в проценте городского населения (он при высокой норме эксплуатации крестьян и сугубо при Старом Порядке может достигать 20 % и даже более) и не в абсолютных размерах городов (хоть до миллиона жителей) – дело совсем в другом. Города Старого порядка были прежде всего *центрами паразитического потребления* земельной ренты, и все ремесло и торговля в них были направлены на обслуживание этого паразитического потребления, т. е. имели сугубо вторичный характер. “Нередко благополучие византийского города связывается с положением и значением Византии на путях международной торговли, ролью ее производства для приходившей в упадок Западной Римской империи. Эти факторы, бесспорно, имели значение, но, вероятно, не столь крупное и решающее, какое им придавали раньше (а отчасти и теперь). Как было подсчитано, в общем балансе доходов на долю ремесла и торговли приходилось вряд ли более 5 %, а на доходы от аграрных занятий, сферы аграрного производства, – соответственно 95 %. Таким образом, состояние ремесла и торговли не столь уж решительным образом определяло судьбу города, судьбу его благополучия... Историки арабского города в немалой степени объясняют благополучие городов Халифата тем, что город в нем продолжал оставаться центром эксплуатации деревни, аграрной периферии, тем, что в нем концентрировалась основные массы “рентополучателей”, соответственно обеспечивающих сохранение экономического значения города” [44, с. 141–142]. В то же время в индустриальную эпоху города – это прежде всего центры производства, т. е. промышленные и торгово-финансовые центры по преимуществу. Но то же относилось и к городам Англии, прежде всего к Лондону в XVIII веке, когда он стал главным торгово-распределительным центром для всего мира.

4) В сельском хозяйстве произошла революция, заключающаяся в переходе к “high farming” – “высокому

сельскому хозяйству”. Суть ее заключалась вовсе не во внедрении какой-то новой техники, а прежде всего в передовой, эффективной агротехнике и направленности в основном на производство именно товарной продукции, причем не зерна и прочих “средств против голодной смерти”, а специализированных культур, разведение которых дает наибольший эффект (так, в Англии это было прежде всего кормовые культуры для высокоэффективного животноводства). Причем, если при Старом порядке крестьянин сам съедает то, что произвел, а излишки (в натуральной или денежной форме) отдает рентополучателю и лишь частично использует на покупку ремесленных изделий и прочий “обмен в собственных интересах”, то при “высоком сельском хозяйстве” сельский производитель продает практически всю свою продукцию, а уж на вырученные деньги покупает продукты питания и все остальное.

5) В обществе более или менее утвердился режим правого государства, с уважением достоинства, свободы и собственности каждого свободного человека, находящегося под защитой законов (в Англии – Habeas Corpus Act и др.).

6) В государственном устройстве присутствуют демократические начала, аппарат власти контролируется обществом (по крайней мере, его привилегированной, зажиточной частью, в том числе горожанами), а также действуют принципы гласного обсуждения и принятия решений, достаточно широкой свободы слова, собраний и союзов, в том числе и для непривилегированных (что вытекает из п. 5).

7) Идеология и в целом духовная жизнь общества имеет уже во многом современный характер, бурно развивается наука, искусство, философия, широко распространяются идеи о равенстве всех людей, главное же – утверждается рационалистическая ментальность, стремление подвергнуть действительность суду Разума. Иначе говоря, развивается идеология Просвещения (в Англии – Т. Гоббс, И. Ньютон, Д.

Локк, Д. Юм, А. Смит и др.).

Но эти современные черты были еще в XVIII – начале XIX вв. присущи в той или иной степени не только Англии, но и другим передовым странам Европы, в частности, Франции (а также США). Ф. Бродель справедливо указывает: “Индустриализация была эндемична для всего континента Европы. Сколь бы блистательной и решающей ни была ее роль, Англия не одна несла ответственность и была изобретательницей промышленной революции... Не вызывает сомнения, что Европа (по причине еще более, возможно, социальных и экономических структур, чем технического прогресса) одна оказалась в состоянии довести до благополучного завершения машинную революцию, следуя за Англией” [43, с. 573, 551].

В еще большей мере современные черты (характерные для Англии XVIII в.) были присущи уже *Нидерландам XVII в.*, с Амстердамом, тогдашней столицей “мира-экономики”. Это, кстати, отразилось и в духовной жизни, где сверкали имена Рембрандта, Гюйгенса, Спинозы, Гуго Гроция, Левенгука и др. А еще раньше все эти черты проявлялись в *городах Северной Италии* – Флоренции, Венеции, Милане, Генуе и ряде других. “В Италии в начале XV в. наметилась образцовая революция – рождение территориальных государств, еще небольших по размеру, но уже современных: какой-то момент на повестке дня стояло даже единство Италии... В действительности именно в Ломбардии (того времени) начиналось то высокое сельское хозяйство, которое позднее познают Нидерланды и еще позднее – Англия, с известными нам последствиями... К XV веку Венеция, принимая во внимание спектр форм ее активности, качество ее технических приемов, ее раннее развитие (все то, что разъясняла “Энциклопедия” Дидро, существовало в Венеции двумя столетиями раньше), была, вероятно, первым промышленным центром Европы... Флоренция, будучи богата землей, с XIV и XV вв. будет ввозить для себя зерно с

Сицилии, а ближайшие холмы покроем виноградниками и оливковыми рощами... С конца XIII в. Флоренция, ремесленная деятельность которой до того времени была посвящена крашению суровых сукон с севера Европы, перешла к шерстяному производству, и ее промышленное развитие было быстрым и эффективным... Уже в XIV в. как раз Флоренция максимально развила промышленность и неоспоримым образом вступила в так называемую мануфактурную стадию (а также испытала первую в мировой истории попытку собственно “пролетарской” революции – восстание чомпи), именно здесь были изобретены чек и холдинг, а также двойная бухгалтерия (важнейший признак развитого капитализма, по М. Веберу)” [43, с. 567, 133, 104, 125]. И именно в Северной Италии, особенно во Флоренции, был зажжен светлый пламень Возрождения, заложившего основы современной европейской культуры.

*Итак, общества, по важнейшим типологическим параметрам сходные с современным индустриальным, существовали в Европе еще до промышленного переворота.* Это Англия XVIII века (а также США, в какой-то мере Франция и ряд других стран Европы), Нидерланды XVII в., ряд городов-государств Северной Италии XV–XVI вв. (Венеция, Милан, Генуя), а Флоренция – даже в XIV в. н. э.

Но те же самые черты современного (говоря марксистским языком, раннебуржуазного) общества были присущи и *древним Афинам* (а также другим передовым полисам Древней Греции) периода их наивысшего рассвета, т. е. V – пер. пол. IV вв. до н. э. Налицо все семь приведенных нами для раннекапиталистических обществ Нового времени типологических черт:

1) Решительное преобладание свободного, в т. ч. наемного труда. По сути, это положение не оспаривается ни одним серьезным исследователем. Так, даже К. Маркс отмечал, что “экономической основой античного общества в наиболее цветущую пору его существования было мелкое

крестьянское хозяйство и ремесленное производство свободных” [45, с. 346]. Особенно характерно государственное ограничение применения рабского труда в интересах занятости неимущих граждан: “Иногда чисто искусственными мерами поддерживался свободный труд и устанавливалась норма применения рабского труда. Так, например, в Афинах в V в. при Перикле число рабов, работавших на крупных общественных постройках, было сокращено до четверти общего числа работников” – писал В. С. Сергеев [46, с. 246].

Но тот же Сергеев утверждал: “Наличие свободного труда в античных обществах, однако, не превращало эти общества в капиталистические. Наоборот, свободный труд, где он применялся в античности, предполагал рабство как основную базу” [Там же]. – На это следует возразить цитатой из Ф. Броделя, сославшегося, в свою очередь, на того же К. Маркса: “Сущность меркантилизма, – кратко пишет в своей первопроеходческой книге Э. Уильямс [47, р. 30], – есть рабство. Это то, что Маркс выразил другими словами в одной фразе-вспышке, единственной, может быть, по своей исторической содержательности: “Вообще для скрытого рабства наемных рабочих в Европе нужно было в качестве фундамента рабство без оговорок в Новом Свете” [45, с. 769]... Причем существовало и широко распространенное и долго длившееся “рабство” белых (“слуги”, “контрактные”, чей “контракт” практически и означал многолетнее рабство). Белое “рабство” вступило в игру лишь в той мере, в какой не хватало индейского, а рабство негров развилось только из-за нехватки труда индейцев и рабочей силы, доставляемой из Европы. Там, где негр не использовался, например, для возделывания пшеницы к северу от Нью-Йорка, “слуга” (servant) сохранился вплоть до XVIII в.” [43, с. 402–403, 406–407].

Приводящим же аргументы о том, что конкуренция с рабским трудом принижала социальный статус и ухудшала



материальное положение свободных работников в Древней Греции, следует напомнить про аналогичную “дополняющую” роль внеэкономического принуждения, скажем, в Англии: “Работные дома – особые приюты для бедняков в Англии 17–19 вв., условия жизни в которых мало отличались от тюремных... В ходе промышленного переворота система работных домов была централизована (закон 1834 г.). В работные дома в принудительном порядке помещались все обратившиеся к общественной помощи. Угроза помещения в работные дома заставляла многих бедняков соглашаться на любые условия работы на фабриках, что позволяло предпринимателям снижать зарплату” [48].

Но даже если настаивать на принципиальном отличии Англии начала XIX в. от рабовладельческой Греции, то и в таком случае следует вспомнить, что, скажем, *города Италии эпохи Возрождения были рабовладельческими государствами*: “Многочисленные законы о рабах, принимавшиеся в различных городах Италии в X–XV вв., преследовали цель держать рабов в беспрекословном повиновении и оградить права и интересы рабовладельцев от покушений третьих лиц на эту живую собственность. Города обязывались выдавать друг другу беглых рабов. В течение всего средневековья в Италии велась довольно оживленная торговля невольниками... Следует иметь в виду, что за исключением метрополии Римского государства в период II в. до н.э. – I в. н. э., Балеарских островов в XII–XV вв. (где на каждого испанца приходилось по 10 и более рабов-мужчин, не считая огромного количества женщин), ряда районов Америки в XVI–XIX вв. и некоторых других случаев рабство нигде и никогда не составляло основу общественного производства” [49, с. 28, 37–38].

Пункт 2): “Исключительное значение городов и городской жизни, очень значительный процент городского населения”, – для передовых *полисов* Древней Греции не нуждается в особых доказательствах.

3) В V – первой пол. IV вв. до н. э. Афины были крупнейшим торгово-распределительным и торговым центром всего Средиземноморья. «Применяя сравнительно-исторический метод, исследователи приходят к выводу, что по объему торговли античные Афины находились на одном уровне с передовыми торговыми республиками средневековой Италии, превосходя вдвое торговые обороты Генуи... “Трапедзиты”, банкиры Эллады, по размерам и разнообразию проводимых ими операций, главным образом коммерческого кредита, не уступали банкам средневековой Италии» [8, с. 17]. «“Афины, – пишет Ксенофонт (О доходах, 111), – с точки зрения морской торговли и судоходства – самый желательный и самый прибыльный город. Прежде всего он имеет превосходные безопасные гавани, где можно останавливаться во время бурь. Затем в большей части других городов каждый раз приходится набирать новую кладь, потому что монета этих городов совершенно бесполезна вне их пределов, в Афинах же не только имеется множество предметов для загрузки корабля, но если торговец не пожелает нагружать корабль новым товаром вместо своего, то может везти самый чистый товар (деньги), так как где бы он ни продал афинское серебро, он везде получит больше”. “Из эллинов и варваров, – говорится в сочинении конца V в. до н. э. (“Псевдоксенофонта полития”, II, 11), – одни только афиняне могут иметь богатства. Ведь если какой-нибудь город богат кораблестроительным лесом, куда он будет сбывать его, если не убедит господ моря купить его? Если же какой-нибудь город богат железом, медью или льном, куда он будет сбывать все это помимо владык моря, т. е. афинян? По этой же причине мы (афиняне) имеем от одного государства дерево, от другого – железо, от третьего – медь, от четвертого – льняные материалы, от пятого – воск и т. д.” Афинский порт Пирей сделался транзитным пунктом, через который проходило множество всевозможных товаров, направлявшихся с востока на запад и обратно. Объектами

вывоза Афин были предметы Афинского производства – металлические изделия, керамика, предметы роскоши, оружие и т. д. [46, с. 248–249]. В классическую эпоху Афины были городом, по своему промышленному развитию стоявшим впереди всех городов Греции [50, с. 127]. Причем большую часть афинской экклесии (народного собрания – высшего органа государственной власти Афин), как видно из “Воспоминаний о Сократе” Ксенофонта, составляли именно ремесленники – кожевенники, горшечники, сапожники и прочие, кто, по словам Аристофана (“Птицы”, 489–492) “по петушиной утренней песне поднимаются все на работу: ткачи, печники, скорняки, мукомолы, гончары, маляры, столяры, мастера по слесарно-кузнечному делу, обуваются наспех, впотьмах и бегут”» [46, с. 245].

4) “Главным же предметом ввоза в Афины всегда оставался хлеб, так как небольшая и малопродуктивная область Аттики не могла прокормить всего скопившегося там населения. Во времена Демосфена (т. е. в сер. IV в. до н. э.) в Аттику ввозилось приблизительно 800 тыс. медимнов хлеба (т. е. свыше 40 миллионов литров зерна: питание примерно 200 тыс. человек! – И. Р.), т. е. вдвое больше собственного ежегодного урожая Аттики” [50, с. 122]. Основными же сельскохозяйственными культурами Аттики стали виноград и особенно оливки, причем основная часть оливкового масла отправлялась на экспорт. Налицо – очевидные признаки “высокого сельского хозяйства”, с соответствующим ему типом зажиточного и культурного крестьянина (фермера), любимого положительного героя комедий Аристофана.

5) «Государство защищало не только жизнь и имущество своих граждан, но и свободу их личности. Афинянина нельзя было подвергнуть заключению без судебного приговора, а человек, привлеченный к суду, если не надеялся на оправдание, мог покинуть город до рассмотрения своего дела... Полноправным гражданам политический строй Афин обеспечивал полноту политических прав и свобод.

Применение жребия при замещении должностей предполагало, что любой гражданин может быть привлечен к управлению государством. Ежегодно сменяемые должностные лица регулярно отчитывались перед народным собранием и в случае признания отчета неудовлетворительным могли быть отозваны досрочно. Даже высшие должностные лица должны были руководствоваться волей народного собрания... В Афинах любой гражданин мог выступить в народном собрании с критикой должностных лиц, вносить предложения по вопросам внутренней и внешней политики. На сцене афинского театра, особенно во время представления комедий, подвергались критике отдельные аспекты политической и общественной жизни, в карикатурном виде изображались видные государственные деятели... Метеки-эмигранты и их потомки не имели политических прав, не могли приобретать недвижимость и платили особый подушный налог. Но тем не менее... Афинское государство было заинтересовано в увеличении числа метеков (составляющего примерно треть или четверть свободного населения Афин), и в некоторые периоды принимались специальные меры по их привлечению. Метеков приписывали к афинским демам (“районным Советам”), законы защищали их интересы в большей мере, чем обычных чужеземцев – ксенов. А иногда им за заслуги даровали и гражданство... Проспартански настроенные авторы возмущались в числе прочего распущенностью рабов и метеков в Афинах: “... очень велика в Афинах распущенность рабов и метеков, и нельзя тут побить раба, и он перед тобой не посторонится... И по одежде и по внешнему виду тут народ несколько не лучше и не отличается от рабов и метеков”, – писал один из них» [51, с. 187–189].

Кстати, и “положение рабов в Афинах стало легче, чем во многих других греческих государствах. Рабы здесь имели право убежища (в храме). За убийство раба его хозяин отвечал как за непредумышленное убийство. Объяснение

этого интересного факта следует искать, с одной стороны, в демократической конституции Афин, а с другой стороны – в высоком экономическом уровне Афин” [46, с. 240]. Глубокое впечатление производит тот факт, что афиняне считали выполнение полицейских функций унижительными для свободного человека, и Афинское государство возлагало их на *рабов*, специально закупаемых в Скифии...

Следовательно, пункты 5) (правовое общество) и 6) (демократические начала) были так же в полной мере присущи древним Афинам. Коснемся еще и пункта 7) – современных черт в духовной жизни и идеологии:

«Итак, Афины – “владыки моря”. Благодаря этому афиняне “могут пользоваться всеми благами, не работая над собственной землей... “Афиняне, – говорится в трактате “Об Афинской республике”, – открывали разные способы пиров, заимствуя все хорошее из Сицилии, Италии, Кипра, Египта, Лидии, Понта, Пелопоннеса... Они слышат различные языки, и выбрали здесь то, там другое. Таким образом, все эллины имеют особый язык, домашний быт, одежду, но у афинян все это смешанное из всех эллинов и варваров”. Невозможно повторить все гимны, пропетые Афинам, этой “Элладе Эллады” (очень важное определение, мы к нему еще вернемся, – И. Р.), “Пританею мудрости”, “блестящим, увенчанным фиалками, воспетым славным Афинам, опоре Эллады, божественному городу”. Он – обитель “детей блаженных богов”, радостно шествующих в сверкающих струях воздуха, среди дыхания роз, там где “девять чистых Пиэрид (Муз) золотой гармонией повиты”. Афины – “вечный праздник” – настоящее пиршество для глаз и ушей. Во времена Перикла отчасти на средства союзников были созданы великие произведения Фидия и чудесные здания Парфенона и Пропилеи. По выражению Плутарха, это были памятники величественные по своей громадности, неподражаемые по своей красоте и изяществу, которых “и время не коснулось, как будто кто-то вдохнул в них

нестареющую душу”. В год давалось около шестидесяти торжеств; выступало множество артистов, певцов и танцоров. До тридцати тысяч афинян стекалось в театр для созерцания произведений Эсхила, Софокла, Аристофана и др.» [8, с. 19].

Причем, что характерно, афиняне и жители других передовых полисов не только были практически поголовно грамотны, даже и женщины, – они были **образованны**. «До нас дошли некоторые фрагменты из комедий сицилийца Эпихарма, жившего во второй половине VI в. до н. э., в которых обсуждаются философские проблемы и которые содержат аллюзии на воззрения его современников: Гераклита, пифагорейцев и Ксенофана (или, как считают некоторые, Парменида). Это обстоятельство, между прочим, указывает на высокий интеллектуальный уровень греков того времени. В более позднее время та же черта характеризовала зрителей таких комедий Аристофана, как “Облака” и “Лягушки”» [8, с. 57]. Вот перед какой “толпой” блистали софисты! Вот на каком духовном фоне разворачивалось “греческое чудо”! И **выразителями современных черт в идеологии древней Греции** периода ее наивысшего рассвета (2-я пол. V в. до н. э.) **выступили именно софисты**.

Б. Чернышев в своей книге постоянно проводит **аналогии** между софистами и французскими просветителями XVIII в. – как по общей социальной ситуации, так и по проблематике и по социально-философским и этическим выводам. Причем он аргументирует это и теоретически: «Тенденция всей книги Пельмана “История античного коммунизма и социализма” [52] сводится к сближению античности с современностью, будь это в области теоретических построений, будь это в сфере практики. Через крах социалистических конструкций древности он стремится показать их полную непригодность в жизни вообще (и мы теперь знаем, насколько же он был прав! - И. Р.). В марксистской литературе можно считать установленной мысль о повторяемости исторических явлений. Вслед за

Гегелем Маркс указывает, что французская революция 1848–51 гг. сознательно копировала свою великую предшественницу, как в свою очередь деятели 1789 г. вдохновлялись образцами античного мира. Самый факт “подражания” свидетельствует о каком-то внутреннем сродстве эпох. Более глубокий анализ обнаруживает в его основе иной раз глубоко лежащие экономические причины. Так, Ренессанс возник в итальянских республиках XII–XIII вв. Сравнительно-историческое исследование неопровержимо доказывает, каким образом сродство в хозяйственной жизни создает близость социально-политической жизни Генуи и Флоренции к древним Афинам» [8, с. 5–6].

А великий немецкий историк Эдуард Мейер писал прямо: “Ложно мнение, будто историческое развитие народов, живущих вокруг Средиземного моря, шло непрерывно по восходящей линии. Это мнение, вызванное прежде всего теологической потребностью, усердно распространялось популярной философией, которая, как известно, охотно занимается теорией прогресса, и, не заботясь о фактах, составляет только красивые системы; в основе его лежит обычное деление истории на древнюю, среднюю и новую. Из того, что в Средние века господствовал совершенно примитивный строй, заключают, что строй древней жизни неизбежно был еще более первобытен. В противоположность этому взгляду необходимо самым энергичным образом указать на то, что история развития народов, живущих у Средиземного моря, представляет два параллельных периода, что с падением древнего мира развитие начинается сызнова, и что оно снова возвращается к тем первым ступеням, которые давно уже были пройдены... Кто еще не совсем освоился с этим фактом, кто еще может сказать: “Уже у греков или у римлян мы находим то или иное учреждение, затем следует Франкское государство и Карл Великий и т. д.”, тому еще не доступно научное понимание того процесса развития, который мы называем всемирной

историей... Седьмое и шестое столетия (до н. э.) в греческой истории соответствуют в развитии Нового времени четырнадцатому и пятнадцатому веку после Р. Х., пятое – шестнадцатому” [53, с. 10–11, 41].

Присоединяясь в целом к этой точке зрения, мы также считаем, что через бездну в двадцать столетий (здесь не время и не место говорить о причинах падения древнего мира) **тип социума** Афин V в. до н. э. **по существу тождественен** Флоренции и Генуе XV в. н. э., а также обществу Нидерландов XVII в. и Англии XVIII в. (Хотя четвертое столетие “греческой истории” в целом не соответствует 17-му Нового времени, так же, как III в. до н. э. – 18 веку, II – 19-му, а I в. до н. э. – XX веку). При всем прогрессе технологии общий тип экономики за эти все века сколько-нибудь серьезно не изменился. Парадокс касается **всех** перечисленных выше “раннебуржуазных” обществ: явные и очевидные черты индустриального общества наблюдаются на еще “доиндустриальной” стадии экономического развития, т. е. **до промышленного переворота**. Налицо видимое нарушение постулировавшегося выше принципа целостности культуры социума – “**стадиальная флуктуация**”.

### 2. 3. ТЕОРИЯ “СТАДИАЛЬНЫХ ФЛУКТУАЦИЙ”

Собственно говоря, подобные отклонения от “базового уровня” развития экономики встречались в мировой истории как раньше, так и позже – причем как в ту, так и в другую сторону; как положительные, так и отрицательные. Например:

– Можно **после** неолитической революции остаться в социальном плане на стадии дикости: “До 30-х годов XX в. о горных народах Новой Гвинеи не было известно почти ничего, хотя они составляют свыше половины населения всей страны и живут в местности с наиболее благоприятными природными условиями, что с глубокой древности способствует развитию интенсивного земледелия. Здесь и



самая высокая в Океании плотность населения. Но как ни странно, все это сочетается с крайне неразвитыми в политическом отношении мелкими и нецентрализованными обществами”. Здесь не сложилось ни родоплеменной, ни территориально-общинной организации, отсутствуют выборные главы общин и наследственная аристократия. Иногда выделяются “неформальные авторитеты” – “большие люди” (чей статус никак формально не закрепляется и не наследуется), а часто нет даже и их. Единственным же “проявлением искусства” является раскрашивание собственного тела, и то не повсеместное [54, с. 97, 99].

– Можно *после* “городской” революции, в условиях достаточно высокоразвитой и динамично развивающейся экономики, находясь в благополучных природных условиях и на перекрестке торговых путей, вернуться к порядкам эпохи варварства и активно их поддерживать: “В конце VIII в. Фрисландия была включена Карлом Великим в состав империи Каролингов; в ней насаждались христианство, феодальные порядки, были основаны монастыри... С 870 (окончательно с 925) Фрисландия входит в состав Германского королевства. Следы феодального строя в ней сохранились лишь в немногочисленных монастырях... и до XVI века во Фрисландии так и не сложилось ни дворянства, ни развитого феодализма... Крестьянство в основной массе стало вновь лично и поземельно свободно и жило самоуправляющимися сельскими общинами по законам древних варварских "Правд"... Собственно Фрисландия сохраняла фактическую независимость... Центральной власти в ней не было... В XIII в. города Ставерден, Леуварден, Доккюм и др. стали локальными торгово-ремесленными центрами, подчинившими себе сельский округ. Наибольшее значение имел город Гронинген, через который шел вывоз сельскохозяйственных товаров из Фрисландии, в нем происходили (регулярно с 1361 г.) общефризские ландтаги... К 1524 была покорена Габсбургами” [55, с. 439–441].

Наконец, высокоразвитое индустриальное общество может вновь скатиться к средневековым общественным отношениям, к своеобразным формам крепостничества и рабства. Именно так трактуется многими исследователями сущность тоталитарных режимов, таких, как нацистский в Германии и сталинский в СССР [См., например, 56; 57, с. 552–608].

Но возможны и различные *положительные* стадийные флуктуации. Так, общество охотников и собирателей может проявлять черты варварства: “В эпоху верхнего палеолита природная среда Восточной Европы ледникового периода изобиловала крупной дичью, что способствовало расцвету охотничьего хозяйства... Охота на крупных животных оставалась единственным источником добычи мяса. О том, что уже существовала и особая пушная охота, говорят находки скелетов песцов, кости которых лежали в анатомическом порядке, следовательно, людям нужна была не тушка, а шкура. Эго же, между прочим, говорит об определенной сытости первобытного человека, потому что некоторые отсталые народы еще в недавнем прошлом не бросали ничего съедобного... Известны в это время и большие наземные жилища. Так, на стоянке Костенки на Дону землянка имела длину до 35 метров, со многими очагами. Она предназначалась для большого коллектива. Некоторые археологи полагают, что такие большие жилища составлялись малыми круглыми, имевшими посередине очаг, т. е. это был большой дом, составленный малыми одиночными ячейками. Подобные большесемейные дома хорошо известны по этнографическим данным” [59, с. 34]. – Правильно, особенно хорошо известны “длинные дома” ирокезов, описанные Л. Г. Морганом в его классической книге “Древнее общество” как образец общественного строя ранних варваров [58, с. 304; 60, с. 76].

А можно достичь уже грани классового общества и строительства городов, только-только начиная переход к

производящему хозяйству: «Древнейшие предклассовые общества возникли на востоке США во второй половине II–I тысячелетиях до н. э. Археологически они фиксируются культурой Паверти-Пойнт с центром на северо-востоке Луизианы. (Это – чисто местный феномен). Тогда здесь, по мнению ряда исследователей, возникло древнейшее на территории США вождество. Его центром служил крупный комплекс Паверти-Пойнт, общая площадь которого достигала 150 га. Здесь были обнаружены грандиозные искусственные насыпи, богатые погребения, многочисленные социально престижные ценности из редкого сырья, происходившего из отдаленных местностей (в т. ч. до тысячи км и более). В Паверти-Пойнт насчитывалось не менее трех социальных слоев: два из них связывались со знатью, один – с простыми общинниками. В каждый отдельный момент в нем могли обитать минимум 4–5 тыс. человек» [58, с. 311]. Все это выглядит покруче, чем ранние города Шумера! В то же время здесь: «Раннее земледелие (разведение подсолнечника, циклохены, мари) было, видимо, малоурожайным; оно встречалось лишь у некоторых групп населения и служило второстепенным сезонным занятием. Во многих случаях остатков диких съедобных растений, прежде всего орехов, встречалось много больше, чем остатков выращивавшихся растений. Большую роль продолжают играть рыболовство и охота. Несмотря на возросшую оседлость, переход к круглогодичному обитанию на одном месте во многих местах еще не совершился. Все это было свойственно как культуре Паверти-Пойнт, так и поселкам позднейших культур Адена и Хоупвелл. Поэтому нет основания считать раннее земледелие главным стимулом, определявшим начальные этапы классообразования на востоке США» [58, с. 311].

На самом деле все эти исключения лишь подтверждают общее правило. История, до всемирной включительно, складывается ведь из деятельности, *поступков* отдельных конкретных (сугубо конкретных!) людей. А людям

свойственно поступать как им *вздумается*. Естественно, думы у горного пастуха и горного инженера будут *закономерно* разными, но, помимо этого, они (а значит, побудительные мотивы к поступкам!) будут разными у разных горных пастухов: в разных горах, и на одной и той же горе, и даже у одного и того же пастуха при разных обстоятельствах. А обстоятельства эти определяются далеко не только объективными (относительно) историческими, в т. ч. и экономическими условиями, но и самыми различными *историческими случайностями*, которые могут деформировать сознание индивида и (в диалектической связи с сознанием!) изменить его *образ жизни* так, что образ мысли, скажем, горного инженера перестанет соответствовать своему “базовому” типу. В случае если такая *деформация* образа жизни и образа мыслей окажется присущей целому политическому организму, образуется стадимальная флуктуация. Сущность же таких *серьезных* деформаций *всегда одна*: более высокий (богатый) или более низкий уровень жизни, чем тот, который *в принципе* присущ данной ступени развития экономики и технологии. Но если привходящие исторические условия, вызвавшие данную деформацию, исчерпываются, тогда, естественно, ликвидируется, “рассосется” и стадимальная флуктуация. Разумеется, “рассосется” не сразу, ибо ум человеческий обладает огромной инерцией, но скорее всего рассосется. Это примерно то же, как под влиянием каких-то внешних причин электрон в атоме может перейти на более высокую орбиту. Но там он не удержится долго, если атом не *возбудить* специально дополнительным силовым полем.

Итак, у стадимальных флуктуаций две характернейшие черты: во-первых, они нуждаются в действии дополнительных факторов, деформирующе действующих на тот образ жизни, который должен быть обусловлен уровнем технологии, и во-вторых, они менее устойчивы, чем обычные общества, и в случае прекращения действия деформирующего

фактора все “возвращается на круги своя”, т. е. эти общества принципиально **неустойчивы** по сравнению с “нормальными”.

Так, причиной некоторых исключительно высокоразвитых, “варварских” черт в ряде обществ верхнего палеолита была именно эта “относительная сытость древнего человека”, которая возникала вследствие охоты на крупных животных в местах их регулярных кочевий, и даже позволяла вести более-менее оседлый образ жизни. В эпоху мезолита, когда ледник растаял и все мамонты и пр. вымерли (или были истреблены, что вероятнее), людям пришлось опять вернуться к “базовому”, бродячему образу жизни. В упомянутом же случае исключительно высокого уровня культуры у индейцев Востока США основная причина также в подарке природы: “При малой эффективности раннего земледелия было бы непростительным расточительством вырубать многочисленные ореховые рощи в Иллинойсе, снабжавшие хоупвельское население важными видами пищи... Во многих случаях остатков диких съедобных растений, прежде всего орехов, встречалось много больше, чем остатков выращивавшихся растений” [58, с. 311]. Так что приличные объемы прибавочного продукта в данном случае обеспечили не поля и сады, а дикорастущие ореховые рощи. Но не стоит тут сбрасывать со счетов уже и гениальности какого-нибудь вождя, т. к. впоследствии местные индейцы, при тех же ореховых рощах, снова вернулись к первобытному состоянию.

В случаях же “раннебуржуазных” обществ именно историческому, человеческому фактору принадлежала главная роль: все эти общества были вольными торговыми городами и **господствующими торгово-промышленными центрами** своих миров-экономик (хотя в случае Древней Греции налицо и некоторый географический детерминизм: особая изрезанность побережья вкупе с неплодородностью почвы просто подталкивала к освоению моря). Причем в

случае Афин это было *двойное* господство: “Уже к концу седьмого века до н. э. греческие колонии охватывали Средиземное море тесным кольцом почти на всем его протяжении, так что, по образному выражению Цицерона, “представляли как бы кайму, подшитую к обширной ткани варварских полей” (De republica, 11, 4). Благодаря колониям греки держали в своих руках все сухопутные и водные пути, выходившие из внутренних областей к берегам Средиземного (и Черного) моря. Греческие купцы появляются на всех восточных рынках, успешно конкурируя с финикийскими купцами даже на их родине. Их колония Навкратис в Египте вскоре после своего основания становится главным центром всей египетской торговли. Кирена ведет торговые сношения с Египтом и с ливийскими племенами (а через них – с гарамантами и с глубинными районами Африки). Посредством своих колоний, раскинувшихся по берегам западной половины Средиземного моря, греки вступили в постоянные торговые сношения с населением Сицилии, Италии, с племенами, населявшими современную Францию и Испанию и даже с отдаленной Британией. Наконец, колонии на Геллеспонте и Понте служили для торгового обмена с народами Фракии, Скифии и Кавказа. Таким образом, уже к шестому веку в руках греческих купцов сосредотачивалась торговля почти всего известного в то время как культурного, так и варварского мира. В руках греков торговля получила такое развитие, какого не наблюдалось за все предшествовавшие тысячелетия исторической жизни. Достаточно указать, что до этого времени все торговые сношения на Востоке обходились совершенно без помощи денежной системы. Начало чеканки монеты относится именно к описываемой эпохе и было вызвано потребностями широко разросшейся торговли” [50, с. 49].

Итак, греки в целом господствовали над торговлей Средиземноморья. Афины же в эпоху расцвета (а в какой-то мере также Сиракузы, а ранее Милет, Эфес и др.)

господствовали над торговлей Греции, т. е. действительно были в этом смысле “Элладой Эллады”, “солью земли”. Именно благодаря такому аномально мощному “силовому полю”, создавшему исключительный по концентрации для технологии той эпохи сгусток в потоке материальных ресурсов и информации, и смогло родиться “древнегреческое чудо”.

Следует еще раз подчеркнуть принципиальное отличие социально-экономического строя передовых полисов Древней Греции от обычных городов Старого Порядка: их благополучие основывалось действительно на торгово-производственной деятельности, на свободном труде и свободном предпринимательстве, а не на проживающих в городе рентополучателях, эксплуатирующих крестьян. И в психологическом отношении в них обнаруживаются характернейшие черты “раннебуржуазной” ментальности. Так, Макс Вебер писал в своей знаменитой работе “Протестантская этика и дух капитализма”: «"Идеальному типу" капиталистического предпринимателя чужды показная роскошь и расточительство, а также упоение властью и внешнее выражение того почета, которым он пользуется в обществе. Его образу жизни свойственна известная аскетическая направленность (отсутствие привязанности к *показной* роскоши, столь свойственной жизни аристократии), а в характере его часто обнаруживается известная сдержанность и скрытность... Радость и гордость капиталистического предпринимателя от сознания того, что при его участии многим людям “дана работа”, что он содействовал экономическому процветанию родного города (в частности, в смысле роста его населения и торговли) является частью той специфической и, несомненно, идеалистической радости жизни, которая характеризует представителей современного предпринимательства... Достаточно ознакомиться хотя бы с тем, что Б. Франклин сообщает о своих усилиях по улучшению коммунального

хозяйства Филадельфии, чтобы полностью ощутить эту очевидную истину» [61, с. 90, 94, 177–199]. На место Бенджамина Франклина с тем же успехом можно поставить и Перикла. Это значит, что “дух капитализма”, особая раннебуржуазная психология были присущи и передовым полисам классической эпохи Греции.

Но уже с самого начала эпохи эллинизма мы видим **принципиально** другую картину: во всех эллинистических государствах горожанин, “эллин” – или непосредственно представитель господствующего класса, живущий за счет эксплуатации (ростовщической, бюрократической и т. д.) сельской периферии, “хоры”, “лаой”, или же человек, обслуживающий эту социальную верхушку (а значит, тоже так или иначе к ней примыкающий). Т. е. это снова – Старый Порядок. Сама же Греция – в упадке, там процветает ростовщичество, широко, как никогда ранее, распространяется рабство, в городах – перманентные социальные конфликты между богатыми и бедными, частые перевороты и гражданские войны, разбой на суше и пиратство на море, упадок, нищета и безысходность, причём – что чрезвычайно характерно! – гегемония принадлежит государствам, целиком относящимся к Старому порядку: Македонии прежде всего, а также феодально-патриархальной олигархии самых отсталых областей материковой Греции – Ахайи и Этолии.

Так проходят третье и второе столетия до н. э. В первом же столетии до н. э. Греция оказывается уже целиком под властью Рима, на смену которой затем приходит уже Византийская империя. И Рим, и Византия – **территориальные государства** с господством рентополучателей, т. е. страны Старого порядка. Следовательно, для жителей островов и малопродуктивных долин Греции куда проще стало эмигрировать в поисках “лучшей доли”, чем развивать “вторичный” и “третичный” сектора экономики.



Положение стало снова меняться, как ни странно, только в рамках Османской империи, где греки составили (наряду с другими христианами) угнетаемое меньшинство, и не могли больше оседать на землю за пределами собственно Греции, следовательно, вынуждены были снова (хотя и в куда более скромных масштабах, чем в древности) вернуться к своей роли международных торговых посредников: “В конце XVI столетия произошло нашествие восточных купцов на Венецию, Феррару, Анкону, даже на Пезаро, на Неаполь и ярмарки Южной Италии. Вероятно, самыми любопытными среди них были греческие купцы, мореходы, контрабандисты или честные торговцы, при случае также и пираты – уроженцы островов, практически не имеющих пахотной земли, обречённые на рассеяние. Два столетия спустя, в октябре 1784 г., русский консул в Мессине отмечал прохождение через пролив (между Италией и Сицилией) каждый год “шестидесяти и более греческих судов”, направляющихся в Неаполь, Ливорно, Марсель и другие гавани Средиземного моря... Греческих купцов встречаешь по всей Европе, на Лейпцигской ярмарке пользующихся удобством кредита, предлагавшегося Амстердамом, встречаешь их даже в России, даже в Сибири... Разве же не было в Сибири греков – скупщиков пушнины и предпринимателей-горнопромышленников на Алтае?... Когда продолжительный кризис, связанный с французской революцией и Империей (1793–1815 гг.), уничтожит французскую левантийскую торговлю, место, оставшееся вакантным, займут греческие купцы и мореплаватели. К тому же этот успех сыграл свою роль в зарождении близкой независимости самой Греции” [43, с. 495–496, 475]. Итак, историческая ситуация, сложившаяся в Греции в VI-V вв. до н. э., *отчасти* повторилась там лишь к началу XIX века! Вот вам “свыше 20 веков забвения”...

В третьем веке до н. э. флуктуация уже практически “рассосалась”: эллинистическое общество было уже снова в

основном феодальным (либо откровенно рабовладельческим) по сути. В пятом веке до н. э. Греция переживает наивысший расцвет в своей истории. Четвёртый же век до н. э. был переходным между двумя этими состояниями: кое-где даже подъём по инерции (особенно в первой половине века), но на фоне всё усиливающихся черт упадка и разложения.

Сначала была катастрофическая для Афин Пелопоннесская война, которая была проиграна Спарте, что стало началом конца их торговой гегемонии в греческом мире и очевидным концом – их гегемонии политической. «Империалистическая война конца V в. до н. э., нищета, которая явилась в Аттике следствием поражения, превратили Афины уже во времена молодости Платона, т.е. в начале IV века до н. э., в город уныния. Крепостные стены и государственные постройки лежат в развалинах. Казна пуста. Судьи оплачиваются только из доходов, получаемых от конфискаций и взысканий, к которым они сами приговаривают. Вплоть до Саронического залива, на подступах к Пирею, море принадлежит пиратам и вражеским судам, которые захватывают транспорты с продовольствием. Снабжение Афин другими путями становится очень затруднительным и подвергается драконовскому контролю. В Афинах недостаёт продовольствия: там начинаются внезапные голодовки. Если Демосфен описывает жителей Пирея, “толпящихся на Большом рынке для получения пайка в полсетье ячменной муки”, то можно представить себе, как велико было возбуждение немногочисленного населения порта. Колебания цен на вино и на хлеб в Афинах во второй половине IV века достаточно ясно указывают на экономический кризис в Афинах» [36, с. 144].

И если какой-то софист в это время обещал подучить мудрости за несколько драхм, то не потому ли, что у него дома плакали голодные дети? В этих изменившихся условиях, при дефиците хлеба, и песни в Афинах стали другими – не могли не стать! Именно в эту печальную эпоху творит

Платон, “покрывший имя софистов позором”.

Безусловно, было бы непростительно вульгарным упущением рисовать интеллектуальную деятельность Платона (и тем более Аристотеля) только как “феодалную реакцию в сфере идеологии”: в жизни всегда всё гораздо сложнее. С другой же стороны, ни одна стадильная флуктуация всё-таки не тождественна тому обществу, черты которого она предвосхищает, представляя собой скорее некую смесь черт из настоящего и будущего (или прошлого). Да и жесткой грани между флуктуацией и полным отсутствием таковой тоже нет. По сути, в любом самоуправляющемся торгово-ремесленном городе есть “нечто антифеодалное”. Не случайно современное индустриальное общество развилось именно на основе культуры Европы, где городское самоуправление было развито повсеместно (слабее всего – в России и на Балканах). Из всех же стран Азии оно имелось только в Японии... Но говорить о флуктуации можно лишь тогда, когда количество признаков общества “нездешней” эпохи ощутимо переходит в качество.

В какой-то степени, помимо ряда передовых полисов Греции VI–IV вв. до н. э., черты стадильной флуктуации проявляются (хотя и слабее) ещё в один период античности: в Римской империи её “золотого века”, в эпоху Антонинов, особенно в конце I-го – первой половине II вв. н. э. «Галльские вина, испанское оливковое масло успешно конкурировали с лучшими итальянскими и греческими сортами. Насколько обширным был размах оливководства и виноградарства в западных провинциях, показывают археологические данные. Маслодавилни, найденные в Северной Африке, занимают площади в несколько сот квадратных метров, на рельефах из Галлии запечатлена перевозка вина в огромных деревянных бочках. Совершенствуется земледелие. Вводятся новые сорта зерновых и кормовых, распространяется культура пшеницы, осваиваются новые виды удобрений, в частности, в Галлии

широко использовались минеральные удобрения. Совершенствуется сельскохозяйственная техника: именно на просторах галльских латифундий получила применение довольно совершенная галльская жнейка; был изобретён первый колёсный плуг. Для помола зерна начали применять водяные мельницы... Рост городов и городского населения в самих провинциях, возможность вывоза сельскохозяйственных продуктов в Италию и другие области Империи способствовали проникновению в провинциальное сельское хозяйство товарного производства и рациональных приёмов земледелия... Свободное крестьянство никогда не исчезало даже в Италии, стране наибольшего развития рабовладельческих отношений, а в западных, дунайских и африканских провинциях роль свободного крестьянства была довольно высока... Для II в. н. э. характерно широкое развитие арендных отношений...

Роль свободного труда в римском ремесле была большей, чем в сельском хозяйстве... Никогда ещё торговые сношения многочисленных народов Средиземноморья не достигали такой степени интенсивности и размаха, как в эпоху Антонинов... Для II века н. э. характерен особый подъём провинциального ремесла... Если в предшествующее время основным предприятием была ремесленная мастерская в 10–20 рабочих единиц, то во II веке н. э. её размеры увеличиваются до нескольких десятков рабочих единиц... Развитие ремесла во всех провинциях Римской империи привело к повышению удельного веса ремесленников в социальной жизни римского общества... Значительная часть ремесленных мастерских и лавок в римских городах II в. н. э. принадлежала вольноотпущенникам (выпущенным на свободу рабам) или их потомкам. Эти трудолюбивые и бережливые люди, обязанные достигнутым положением своему труду, обеспечили развитие римского ремесла. Дошедшие до нас надгробные памятники на их скромных могилах носят надписи, где трогательно прославляются

профессии гончаров, сукновалов или кожевников...

Во II веке н. э. рабы рассматривались не как личная собственность господина, а как подданные государства, на которых распространяется не только власть их господ, но и римского правительства... Император Антонин Пий приравнял убийство господином своего раба к убийству чужестранца и предоставил рабам, в случае жестокого обращения, право искать убежища перед статуями императоров... В римском праве распространяется взгляд, согласно которому свобода человека объявляется "естественным" состоянием, свойственным человеку как таковому, а следовательно, и рабу» [62, с. 330–350].

Естественно, что в это время «некоторые императоры ассигновали крупные суммы на содержание специальных школ латинской и греческой риторики, куда ученики переходили с 16 лет. Это было подобие современной высшей школы... В Римской империи высоко ценилось искусство красноречия» [62, с. 368]. И теперь, на основе вышеизложенного, для нас совершенно закономерным выглядит тот факт, что: «Известно литературное течение 2-го века н. э. под именем **“вторая софистика”**, стремившееся реставрировать идеи и стиль греческой классики 5–4 вв. до н. э. Оно отличалось учёностью, прекрасным знанием предшествующей греческой литературы... В лице Лукиана оно до некоторой степени продолжило традиции собственно софистики» [31, с. 211]. До нас дошли произведения таких представителей “второй софистики”, как Филострат, Лукиан, Эвнапий, Дион Христовом, Элий Аристид, Максим Тирский, Фемистий, Гимерий, Либарий... Это движение сыграло огромную роль в истории культуры, в частности, его представители Ямвлих, Ксенофонт Эфесский, Гелиодор, Ахилл Таций, Харитон, Лонг **создали роман как жанр литературы**: “Греческий роман – этот продукт второй софистики” [63, с. 955].

## 2. 4. ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО СОФИСТИКИ

Итак, софистика снова возрождалась и становилась популярной в тех исторических ситуациях, когда на повестку дня становилось формирование современного общества: от Греции V в. до н. э. к Римской империи II в. н. э., оттуда – к городам Северной Италии эпохи Возрождения, затем – к Европе эпохи Просвещения, и наконец, к современному индустриальному обществу протянулась цепочка духовной преемственности. В промежутках же, в периоды господства Старого Порядка софистов не понимали, рассматривая их философию как “легкомысленную, хотя и блестящую, игру ума, несогласную ни с достоинством науки, ни с истиной”. ***Софистика представляет из себя ту же “стадиальную флуктуацию”, только в сфере идеологии.***

Софистика (как социальное явление) вновь возникала или возрождалась всегда, когда в обществе оказывались налицо два взаимодополняющих обстоятельства: демократическая, публичная система управления (в частности, суда), создающая спрос на блестящих ораторов, и высокий уровень развития товарно-денежных отношений, создающий форму удовлетворения этого спроса в виде “торговли мудростью”. Но любопытно, что при этом ***всегда*** такие “торговцы мудростью” очень быстро переходили к философским обобщениям, к идее, что следует прежде всего ***обучать добродетели***, без которой, в частности, без искреннего и ***доброто*** интереса к людям невозможно эффективное общение с ними и демократическое управление ими. Так снова и снова возрождался “моральный кодекс софиста”, по существу направленный не на бесконтрольное управление умами людей, а на защиту от такого манипулирования.

Начало эпохи Возрождения в итальянских городах-коммунах неразрывно связано с настоящим культом ораторского искусства. Так, в одном из своих писем “О делах

повседневных” Франческо Петрарка показывает, насколько тесно связаны красноречие, то есть словесная дисциплина, и философия, то есть воспитание души. Речь – вот что в своем выражении дает мерило себе и порождающему ее духу. “Не может обладать достоинством речь, если не имеет его сам дух”... Внутреннее и внешнее, разум и речь нерасторжимо связаны. Не стоит превозносить уединенный и внутренний диалог человека. Если мы хотим оставаться людьми, нужно общаться с людьми. “Мы должны стараться быть полезными людям, с которыми живем, и нельзя сомневаться, что мы можем в высокой степени помочь их душам нашими словами”. И не столько морализующим содержанием наставления, сколько возвышающей способностью человеческой речи, которая объединяет нас вопреки времени и пространству, вопреки пустыням и тысячелетиям. И пусть нас не тревожит мысль о забвении, которое ожидает наш труд, о его тщете, о неизбежной тленности всех вещей. “Пройдут тысячи и тысячи лет, века за веками, но никогда не будет излишним восхваление добродетели, никогда не будет излишне превознесена любовь к Богу или преодолен порок. Для проницательного ума никогда не будет преград на пути к новым исследованиям. Так что ободримся: наши усилия не будут напрасными. Не будет бесплодным и труд тех, кто через много столетий родится на закате мира”. *Ceterorum hominum charitas*, любовь к ближнему, – вот что, по мнению Петрарки, является стимулом и целью *studia humanitatis*. Здесь налицо два наиболее характерных для гуманизма мотива: осознание ценности словесности и социальный характер подлинно человеческого бытия... “Франческо Петрарка был первым, кто обладал столь утонченным умом, что понял и возродил изящество утраченного стиля древних” – писал Леонардо Бруни в 1436 году, выражая распространенное среди гуманистов суждение [64, с. 41–43].

“Благоразумных флорентийцев следует похвалить за многие вещи, и особенно же за то, что, подбирая консулов,

они обращают внимание не на знание права, как во многих других городах, но на красноречие, каковое они относят к науке о человеке”, – писал папа Пий II, имея в виду, в частности, Колуччо Салютати, блестящего гуманиста, ставшего канцлером Синьории Флоренции. Это был мудрец и ученый, но не отшельник, оторванный от превратностей людской жизни, а человек, отвечающий своему призванию. Девизом Салютати и лучшим эпиграфом к его деятельности могли бы стать слова, сказанные им на закате жизни монаху Рафаэлло Бончани: “надо быть на поле битвы, вступив в схватку, сражаться за справедливость, истину и честь”. В другом письме, к Пеллегрино Дзамбеккари, желавшему стать монахом, открыто звучит прославление активной жизни: “Не верь, о Пеллегрино, что бежать от людей, избегать вида прекрасных вещей, запереться в монастыре или удалиться в скит – это путь к совершенству... Убегая от мира, ты можешь пасть с небес на землю, между тем как я, оставаясь среди мирских дел, смогу поднять мое сердце с земли на небо. *Занимаясь торговлей* (выделено мной. – И. Р.), находясь на службе, помогая семье, детям, родным, друзьям, Родине, заключающей в себе все это, ты не можешь не вознести свое сердце до небес и не понравиться Богу” [64, с. 49–50]. Итальянский гуманизм, особенно ранний, также был прежде всего *торговлей мудростью*, и в этом смысле социологически и психологически тождественен древнегреческой софистике.

Но наиболее близкий социальный аналог древнегреческая софистика имеет, по нашему мнению, в деятельности *Дейла Карнеги*, ректора Института ораторского искусства и человеческих отношений, творившего в Соединенных Штатах Америки в первой половине XX века. Его самая знаменитая книга под характернейшим названием “Как приобретать друзей и оказывать влияние на людей” начинается, в частности, такими словами: “Начиная с 1912 года и поныне я веду в Нью-Йорке образовательные курсы



для бизнесменов и специалистов обоего пола. Сначала это были курсы только ораторского искусства, курсы, единственным предназначением которых было **обучить взрослых людей**, обладающих известным опытом, **мыслить** (Выделено мной. – И. Р.) и выражать свои мысли с большей ясностью и большим эффектом как на деловых встречах, так и перед аудиторией. Но постепенно, по прошествии нескольких лет обучения мне стало ясно, что эти взрослые люди очень нуждались в овладении ораторским искусством, однако еще больше они нуждались в искусстве жить и ладить с людьми в своих ежедневных деловых и общественных контактах... Умение вести себя с людьми, вероятно, важнейшая из стоящих перед вами проблем, особенно если вы – деловой человек. Но это необходимо и в том случае, если вы архитектор, инженер или просто домохозяйка... Обнаружилось, что даже в такой технической области, как инженерное дело, около пятнадцати процентов финансового успеха, достигнутого специалистом, следует отнести за счет чисто технических знаний, и около восьмидесяти пяти – за счет его искусства в человеческой инженерии, особенностей его характера и способности руководить людьми ” [65, с. 10–11].

В чем же основной пафос этой книги Д. Карнеги? Вот он: “Оуэн Д. Юнг (президент правления "Дженерал электрик") сказал: “Человек, способный поставить себя на место другого, понять его образ мышления, может не беспокоиться, какое будущее его ожидает”. Если по прочтении этой книги Вы приобретете самое нужное – склонность всегда становиться на точку зрения другого, смотреть на вещи его глазами, это может стать важной вехой в вашей карьере... Мир полон людей жадных и корыстных. И редкий человек, искренне стремящийся быть полезным другим, обладает огромным преимуществом. У него мало конкурентов... И мне и Вам известны люди, которые сочли бы себя преступниками, если бы оставили своих домочадцев или служащих без пищи в

течение шести дней. В то же время они легко лишают их в течение шести дней, недель и даже лет душевного внимания и признания, в которых те нуждаются почти так же сильно, как и в пище... Я отнюдь не учу льстить. Я далек от этого. Я рассказываю о новом образе жизни и хочу повторить это... Перестанем же думать только о наших совершенствах и желаниях. Попытаемся уяснить достоинства другого человека. Тогда не будет нужды в лестии” [65, с. 45, 33, 35]. Очевидно, что Дейл Карнеги учит своих слушателей именно **добродетели**, причем именно в том смысле, который вкладывали в это понятие софисты.

В связи с этим весьма любопытно рассуждение Георга Гегеля, обратившего внимание именно на эту сторону софистики: “Всякое рассуждение, исходящее из основания, приведение оснований "за" и "против", выдвигание таких точек зрения есть софистика. И точно так же, как, например, у Платона встречаются такие высказывания софистов, против которых нельзя ничего возразить, так и у нас убеждают людей совершать добрые поступки основаниями, которые являются софистическими. Так, например, говорят: "не обманывай, а не то потеряешь кредит и понесешь убытки", или: "будь умеренным в пище, а не то расстроишь себе желудок и придется тебе сидеть на диете"; или в объяснение наказания принимают внешние основания, заимствованные из возможных результатов этого поступка, и т. д. ...Образованные люди впадают в софистику при обсуждении тех конкретных случаев, в которых имеют значение особенные точки зрения, и точно так же **мы должны придерживаться софистики в обиходной жизни, если мы желаем принять какое-нибудь решение и действовать**” [11, с. 18–19]. (Выделено мной. – И. Р.).

Наконец, налицо глубокое внутреннее родство Карнеги с софистами и по **методам** достижения поставленных задач, предлагаемым ими своим слушателям. Вот как, например, звучат названия глав в уже цитированной книге Д. Карнеги:

“Основные приемы общения с людьми”, “Шесть способов расположить к себе людей”, “Двенадцать способов склонить людей к своей точке зрения”, “Девять способов изменить человека, не нанося ему обиды и не вызывая негодования” и т. д. А вот как рисует искусство сочинения речей Сократ (по Платону): “Поскольку сила речи заключается в воздействии на душу, тому, кто собирается стать оратором, необходимо знать, сколько видов имеет душа: их столько-то и столько-то, они такие-то и такие-то, поэтому слушатели бывают такими-то и такими-то. Когда это должным образом разобрано, тогда устанавливается, что есть столько-то и столько-то видов речей, каждый из них такой-то. Таких-то слушателей по такой-то причине легко убедить в том-то и том-то такими-то речами, а такие-то потому-то и потому-то с трудом поддаются убеждению. Кто достаточно все это продумал, тот затем наблюдает, как все это осуществляется на деле, причем он должен остро воспринимать и прослеживать, иначе он ничего не прибавит к тому, что еще раньше слышал, изучая красноречие. Когда же он будет способен определять, какими речами какой человек дает себя убеждать, тогда при встрече с таким человеком он сможет распознать его и дать себе отчет, что вот как раз тот человек и тот характер, о котором прежде шла речь. Теперь к нему надо вот так применить такие-то речи, чтобы убедить его в том-то. Сообразив все это, он должен учесть время, когда ему удобнее говорить, а когда и воздержаться: все изученные им виды речей – сжатую речь, или жалостливую, или же зажигательную – ему следует применять вовремя и кстати... (и тогда) его искусство будет разработано прекрасно и совершенно” (Платон. Федр. 270e) [14, т. 2, с. 211–213]. Как видим, и здесь (как у Карнеги) основа ораторского искусства – в учете и использовании особенностей психологии людей, каждого конкретного человека.

Любопытно, что Дейл Карнеги, будучи, по сути, самоучкой, по-видимому, так и не открыл для себя софистов,

так что глубокое сходство его деятельности с софистикой носит именно *конвергентный* характер. Безусловно, влияние Карнеги на массовую психологию и всю культуру Америки (и всего мира, по мере его “американизации”) очень значительно; хотя, разумеется, его книги разделили судьбу всех мудрых книг: “прочитав их, умные стали еще умнее, дураки еще более поглупели, прочие же ни в чем не изменились”.

С легкой руки Г. Ф. В. Гегеля софистов более всего сближают с эпохой Просвещения. По нашему мнению, сходство здесь более отдаленное, чем в предыдущих случаях: демократии было маловато, просветители (кроме “отцов-основателей” США) витийствовали все больше перед монархами (просвещенными и не очень), а не перед народными толпами. Тем не менее А. Ф. Лосев, в частности, писал: “Софисты весьма близки сердцу западноевропейских просветителей различного толка, потому что сама греческая софистика, несомненно, есть греческое Просвещение. Если вся досократовская философия есть греческое Возрождение (понимая древнюю мифологию, как греческую архаику и средневековье) с переходом в антитезу рационализма и эмпиризма (в переводе на греческий стиль это антитеза элеатства и гераклитизма), то софисты – это как раз типичнейшие просветители, т.е. скептики, рационалисты, индивидуалисты и анархисты” [33, с. 13].

Относительно появления этой *современной* ментальности, на наш взгляд, наиболее близки к истине те исследователи, чью точку зрения весьма удачно выразил Л. С. Васильев: “Индивид – это вычлененная из коллектива, хотя и тесно связанная с ним личность, далеко не обязательно выдающаяся. Вычленение личности из коллектива и формирование на основе этого процесса общества как группы индивидуализированных личностей произошло в истории человечества лишь однажды и в одном месте. Речь идет об античном полисе, о гражданском обществе с характерными

для него политическими формами (демократия, республика), правовыми институтами и гарантиями (неприкосновенность и права гражданина, правовая защита частной собственности и др.), особенностями социального статуса (вычленение из группы и право свободной ассоциации, включения в любую группу; культивирование достоинства свободного гражданина; воспевание мятежных чувств сильной личности вплоть до драматических коллизий, до высокой трагедии). Вне античной Европы, и в частности на традиционном Востоке, ничего подобного не было. В самой Европе после античности элементы гражданского общества сохранялись в виде пережитков и в виде анклавов городского типа. Что же касается раннесредневекового германского феодализма, то он по многим параметрам был близок к неевропейскому (неантичному, в том числе восточному) миру и лишь со временем, примерно с XII в., стал приобщаться к культурным ценностям античности” [66, с. 29].

Местом формирования этих новых культурных ценностей античности стали греческие торговые полисы Ионии (Милет, Эфес, Самос) и Великой Греции (юг Италии) VI в. до н. э., но в особенности – Афины эпохи их расцвета в V в. до н. э. Именно здесь образ жизни людей впервые стал приближаться к современному, когда основой экономики впервые стали промышленность и особенно торговля. Именно торговое господство греков привело к невиданному доселе подъему уровня жизни и культуры.

Так что можно с полным основанием сказать, что *в социально-стадиальном плане, с точки зрения всемирно-исторического процесса софисты – это действительно наши современники.*

## Раздел III

# СОФИСТИКА КАК ВЕРШИНА РАЗВИТИЯ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

### 3. 1. СОФИСТИКА – КАЧЕСТВЕННЫЙ СКАЧОК В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФИИ.

Что считать вершиной развития той или иной национальной (а в данном контексте и мировой) философии – вопрос сам по себе в высшей степени философский. Конечно, это всегда так или иначе дело вкуса. Но есть более строгое понятие “вершина”, применяемое в математике. Там это – точка резкого изменения траектории движения, *точка излома на графике*, после которой движение уже описывается другой формулой. Нечто подобное есть и в философии: так, после Гегеля почти никто не пытался создавать всеобъемлющих философских систем, затем возникла “неклассическая” философия (Кьеркегор, Шопенгауер, Ницше и др.), затем – постмодерн и т. д. Здесь дефиниции “лучше – хуже”, “выше – ниже” – именно дело вкуса, но наличие “точек излома” очевидно! Впрочем, спорить о вкусах – также хлеб философов... В частности, можно попытаться выявить некие общие закономерности движения для каждого из “отрезков графика” и, сравнив их между собой, объяснить, почему одна из этих “формул”, скажем, нравится больше. Примерно этим мы и займемся.

Итак, первый “отрезок пути” древнегреческой философии – ранняя греческая философия, философия “досократиков”. У всех ранних греческих философов было много общего. Так, “среди ”досократиков” почти не было ”профессионалов” (первое исключение – Анаксагор): большинство из них были вовлечены в жизнь полиса и выступали как государственные деятели, основатели колоний, законодатели, флотоводцы и т. д. – прямая противоположность эллинистическому идеалу с его принципом “живи незаметно” [67]. Впрочем, вряд ли

Анаксагора можно считать “первым исключением”; наука была, безусловно, его основным занятием, но не источником средств к существованию: “Получив в наследство огромное состояние, Анаксагор не радел о нем и утратил его полностью: столь неразумно он умствовал (Платон. Гиппий Большой, 283 А)... Однажды, когда Перикл был очень занят, Анаксагор, уже старик, лежал без присмотра, накрывши голову, чтобы покончить жизнь, уморив себя голодом. Когда известие об этом дошло до Перикла, он в испуге сейчас же побежал к старику и стал уговаривать его оставить это намерение, оплакивая не его, а себя при мысли, что лишится такого советника в государственных делах. Тогда Анаксагор открыл голову и сказал ему: “Перикл, и тот, кто имеет надобность в лампе, подливает в нее масла”” [40, с. 509, 513]. Так что Анаксагор, очевидно, был еще “любителем”.

Сократ говорит, обращаясь к софисту Гиппию: “С Анаксагором произошло, говорят, обратное тому, что случается с вами: ему достались по наследству большие деньги, а он по беззаботности все потерял – вот каким неразумным мудрецом он был! Да и об остальных живших в старину рассказывали подобные же вещи. Итак, мне кажется, ты приводишь прекрасное доказательство мудрости нынешних людей по сравнению с прежними. Многие согласны с тем, что мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого. Определяется же это так: мудр тот, кто заработал больше денег” (Гиппий Большой, 283 а–в) [23, с. 388]. Первыми действительными профессионалами стали именно софисты.

Софисты так же активно, как и их предшественники, участвовали в общественной жизни (см. гл. 1), но при этом приобрели более широкий взгляд на дела своего полиса, обусловленный их *космополитизмом*. И в этом смысле Анаксагор действительно был их предшественником: “Его спросили: “И тебе нет дела до отечества?” Он ответил: “Отнюдь нет; мне очень даже есть дело до отечества!” – и

указал на небо” (Диог. 11, 7) [15, с. 95]. Итак, софисты – скептики, космополиты, но и патриоты – стали первыми **профессионалами**, в отличие от своих предшественников – “досократиков”, бывших мудрецами-любителями. Это – очевидная “точка излома”.

Но уже на Платона и Аристотеля приходится новая “точка излома”: **философы перестали быть патриотами**. Эти критики софистов стали проповедовать аполитичность и принципиальное равнодушие к своей стране и ее заботам, вообще к какой-либо общественной пользе, причем часто это доходило едва ли не до уровня государственной измены: вспомним проспартанскую позицию коренного афинянина Платона и промакедонскую – у грека Аристотеля. Своего же предела эта тенденция антипатриотического космополитизма достигла к концу IV в. до н. э. – у киников, эпикурейцев, стоиков и скептиков, т. е. став среди греческих философов явлением, по сути, **всеобщим**. Софисты и их современники (Анаксагор и т. д.) выглядят в этом смысле идеальной “золотой серединой” между ранним местечковым (“полисным”) патриотизмом и поздним декадентским равнодушием к политике (когда стало пристойным высказывать в духе Платона лишь “левые” политические симпатии – к тоталитарной Спарте или, скажем, к кастовой системе Египта). Нет нужды доказывать, что принципиальная по сути и гибкая по форме политическая диалектика софистов (природа и закон, космос и полис, личное и общественное) выглядит наиболее современно.

**Софисты занимают “вершинное” положение в греческой философии и по степени оригинальности своих философских идей.** Причем их современность или даже “преждевременность” дошла до того, что они, как мы далее убедимся, не только не были толком поняты своими критиками в лице Платона, Аристотеля и др., но и остаются недоступными пониманию большинства философов до сего времени.



Прежде всего следует сказать, что в целом *греческой философии предшествовала философия финикийская*. Это отдельная тема, которая заслуживает подробного изложения. Здесь мы приведем лишь выводы, отсылая читателя к нашим же специальным работам на эту тему [см., например: 68, 69]. Основной вывод: греки позаимствовали в готовом виде у финикийцев не только философию в целом как особый род институализированной человеческой деятельности, но и набор конкретных ключевых философских идей и тем. Во-первых, это онтологическая проблематика: проблема бытия в целом и сущности всех вещей, проблема первоэлементов, диалектика противоположностей.

“Философское значение учения Фалеса состояло прежде всего в том, что он впервые в истории человечества поставил вопрос, ставший в дальнейшем основным вопросом всей греческой философии: “Что есть все?” – пишет И. Д. Рожанский [40, с. 10]. Но и сам Фалес был из финикийцев, и задолго до него финикиец Санхунйатон писал свой труд, “желая знать начало всего, откуда пошло все”, причем он выполнил свое задание, “отбросивши прежние мифы и аллегории” [70, с. 34].

“Человек и все тленное умирает, а бытие будет неуничтожимым и сущим всегда, поскольку оно таковое. Оно будет изменяться лишь всевозможными кажущимися обличиями и очертаниями формы, скрываясь от взора всех смертных... Все вещи – одно, каждая – часть целого, все в одном... Одно – вечно сущее одним и многим, причем это нельзя увидеть одновременно”. Знатоки философии решат, что это – изложение взглядов Парменида. Но это цитата из поэмы Лина “О природе космоса” [40, с. 70–71], т. е. VIII, а не V в. до н. э. Диодор Сицилийский писал о нем: “Говорят, что *Лин* первым из эллинов открыл законы ритма и пения, а также впервые применил для эллинской речи особые письма, принесенные Кадмом из Финикии, установив при этом название и определив начертание для каждого знака.

Эти письма принято называть финикийскими, поскольку эллины заимствовали их у финикийцев... Лин достиг необычайных высот в области поэзии и мелодии, он имел многих учеников [109, с. 320]. Если это так, то именно Лина следует назвать *первым просветителем Греции*, переводчиком *финикийских* книг, чья роль подобна роли Кирилла и Мефодия у славян.

И. Д. Рожанский в другом месте пишет: “Обратим внимание на тот критический момент начального развития греческой философии, когда Парменид впервые поставил проблему бытия – первую подлинно философскую проблему, сформулированную ясным и недвусмысленным образом: как можно мыслить бытие, если бытие – это то, что *есть*, в отличие от того, что только кажется или является. Без всякого преувеличения можно сказать, что философская онтология (учение о бытии) – а вместе с ней и настоящая философия вообще – началась именно с Парменида (перв. пол. V в. до н. э.)... Но Парменид не только поставил проблему бытия, но и решил ее – решил прямо и бескомпромиссно, не руководствуясь при этом никакими иными соображениями, кроме требований чистого мышления. При этом оказалось, что основное его положение: “бытие есть, а небытия нет” – приводит к выводам, находящимся в резком противоречии с данными нашего опыта. Истинное бытие, согласно заключениям Парменида, едино, нераздельно, неизменно и неподвижно, весь же чувственно воспринимаемый мир, состоящий из множества возникающих, меняющихся и исчезающих вещей, лежит за его пределами... Мыслители следующего поколения, испытав глубокое влияние Парменида, пытались, пожертвовав требованием нераздельного единства бытия в непосредственном смысле, найти такое решение проблемы бытия, которое снова восстановило бы единство мира, расколовшегося у Парменида на две сферы, не имевшие друг с другом ничего общего. В результате этих попыток возникли три

философские и одновременно естественнонаучные концепции (если угодно, три физические модели материального мира), которые сделались классическими парадигмами для многих последующих поколений ученых, занимавшихся философией природы:

1. Концепция четырех элементов Эмпедокла.
2. Атомистика Левкиппа –Демокрита.
3. Физическое учение Анаксагора о “всеобщей смеси”

Концепция Эмпедокла в наибольшей степени соответствовала привычным традиционным взглядам, ибо представления о четырех (или трех, иногда пяти) элементах, в числе которых обязательно фигурируют огонь, вода и земля, восходили к очень глубокой древности. Наоборот, учение Левкиппа, развитое его учеником Демокритом, было для того времени новым и абсолютно оригинальным” [71, с. 7–10].

Сама по себе схема любопытна, хотя очевидно, что ни (1) сам Парменид не был первым, кто поставил проблему бытия, о чем уже было сказано ранее, (2) Эмпедокл не оригинален, как признает и сам автор, ни тем более ни (3) Левкипп не может считаться оригинальным, поскольку согласно античной традиции его предшественником был финикиец Мох: “Если же верить Посидонию, то и учение об атомах древнее и принадлежит Моху Сидонскому, который жил еще до Троянской войны” (Страбон, 16. 757) [72, с. 19].

Наконец, и для Анаксагора Диоген Лаэртский (I,4) прямо называет в качестве предшественника того же Лина: “Лин учил о происхождении мира, о путях солнца и луны, о рождении животных и растений. Поэма его начинается так: “Было время, когда все в мире явилось вместе”... Отсюда и взял Анаксагор свое учение, что все в мире возникло совокупно и лишь потом явился Ум и внес в это порядок” [15, с. 56]. Кстати, и у финикийского мыслителя Санхунйатона уже упоминается Ум (Нус), который “полюбил свои собственные начала”, и тем самым вывел “смешение” из состояния первоначального Хаоса, и “таково начало

устроения всего” [70, с. 35]. Так что в *главном* эти великие древнегреческие мыслители *не оригинальны*, просто о них сохранилось больше данных...

То же, кстати, относится и к *Гераклиту*, о предполагаемом влиянии на которого зороастризма писали многие ученые. Во всяком случае, некоторые фрагменты Гераклита явно перекликаются с древнеиранскими религиозными текстами и даже индийскими Упанишадами [40, с. 19]. Если же вспомнить цитаты из Лина: “Через распрю управляется все всегда... Все эти-вот вещи возникли из некогда единого Целого, а из всех вещей некогда, в predetermined время, снова будет одно... Много раз будет (повторяться) одно и то же, и никогда не наступает конец... Жизнь сопряжена с мучительными страданиями и сонмом смертельных напастей. Так бессмертная смерть осеняет все окрест” [40, с. 71–72] – то можно предположить у Гераклита и наличие серьезных финикийских мотивов.

Из всего сказанного, однако, вовсе не следует, что философы этого поколения (а это было одно поколение) – Гераклит, Парменид, Эмпедокл, Левкипп, Анаксагор и др. – были всего лишь эпигонами восточных мудрецов. Нет, разумеется, это были самостоятельные великие мыслители. Но значение их нам представляется не в том, что они – первооткрыватели, а все-таки больше в том, что именно в их творчестве была окончательно усвоена, *переработана* “по-гречески” и развита далее совокупность идей и тем предшествовавшей восточной философии. Уже их ближайшие ученики и последователи продолжили самостоятельный творческий поиск, опираясь уже на собственно греческую философскую традицию.

Но следующее поколение древнегреческих философов – это поколение софистов. Это – Протагор, Горгий, Гиппий, Продик и другие “старшие софисты”, а также три их великих современника: Зенон из Элеи, Демокрит и Сократ. У этого великого поколения “золотого века” древнегреческой

культуры также много общих черт и в плане философии.

Главная общая черта философии данной эпохи – это ее **диалогичность**, ориентированность на спор, на открытую дискуссию, невозможную без общего духа плюрализма, без искреннего интереса и уважения к собеседнику. Это проявляется как в открытии самой формы философского диалога, приписываемой именно Протагору, так и в диалектичности содержания философской мысли. По этому поводу А. Ф. Лосев пишет: “Ведь никто не скажет, что диалектический метод не характерен для античной философии, и что диалектический метод вместе с его основателями и поборниками – софистами, Сократом, Платоном и Аристотелем не вошел в центральное русло античного мышления и не оказался в конце концов чуть ли не единственным мировым достоянием, перешедшим из античности во все последующие культуры” [73, с. 20]. Заявление это – достаточно сильное, особенно из уст одного из самых блестящих знатоков античной культуры. Итак, диалектический метод – “чуть ли не единственное мировое достояние, перешедшее из античности во все последующие культуры”. И основатели его – софисты с Сократом. Даже чисто с хронологической точки зрения Платон и Аристотель могут фигурировать здесь лишь как “поборники” диалектического метода, но отнюдь не как основатели. Итак, по Лосеву, **наибольшее культурное достижение античности – диалектический метод, разработанный софистами.**

Не менее важно и непосредственное продолжение вышеприведенной цитаты из А. Ф. Лосева: “А ведь диалектика у древних благодаря присущему ей неизменному и до аффективности страстному стремлению все к новому и новому уж во всяком случае никогда не могла расстаться со своим непрерывным скепсисом” [Там же].

Сначала об античном **скепсисе**. Действительно, различные его проявления свойственны всей античной

философии, еще Ксенофан из Колофона, современник Пифагора, писал: “Истины точно никто не узрел и не узнает из людей о богах и о всем, что я только толкую: если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось, сам все равно не узнает, во всем лишь догадка бывает” (DK 21 В. 34). (Кстати, он прославился доказательством того, что (DK. В. 23) “Есть один только Бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием” [40, с. 173, 172], – параллели с ветхозаветными пророками очевидны). С другой стороны, знаменитый Секст Эмпирик творил уже на закате Рима. Но скепсис скепсису рознь.

Скептицизм софистов проистекал из их *рационализма*, играл конструктивную роль *научного* метода. В “Истории Древней Греции” об этом сказано так: “Отрицая существование общеобязательных истин, софисты сильнее своих предшественников философов-натуралистов подчеркивали значение *метода* отбора и группировки материалов, что в то время являлось большим научным прогрессом. Только владея философским методом, учили софисты, можно охватить все разнообразие естественных и социальных явлений. Знание организует природные способности человека, помогая ему ориентироваться в сложных условиях окружающей жизни. Образованный человек – в полном смысле совершенный, или добродетельный, – человек, умеющий устанавливать правильные отношения к окружающей его социальной среде. Таковы основные положения софистики, в большей или меньшей степени отраженные в высказываниях всех софистов” [46, 322]. Нельзя сказать, что последующие древнегреческие ученые, включая Платона и Аристотеля, добавили к этому учению о методе нечто принципиально новое.

Главное в скептицизме софистов – это нежелание принимать что-либо на веру, принципиальное противостояние легковерию, и следовательно, всякому

*суеверию*. Это была позиция принципиально *новая*, в том числе и для Древней Греции. “Любопытно, что в классической Греции мы не находим следов астрологии, издавна процветавшей на Востоке. Это не значит, что рядовые греки не боялись затмений, комет и других необычных явлений природы, этот страх они разделяли со всеми народами мира. Но уже первый греческий ученый – Фалес был, по-видимому, лишен каких-либо предрассудков подобного рода” [39, с. 266]. Фалес – может быть. Но А. В. Лебедев, переводчик “Фрагментов ранних греческих философов” пишет о его эпохе: “Новый подраздел “Пророки и чудотворцы архаической эпохи” включает полулегендарные фигуры Аристея, Абариса, Гермотима и (вполне реального) Ономакрита. Как и глава “Орфей”, он должен напомнить, что VI в. до н. э. был не только веком ионийского естествознания и зарождения точных наук (математики, астрономии), но и веком мистики и иррационализма, экстатической мантики (шаманизма, прорицательства – И. Р.) и веры в чудеса” [40, с. 571–572].

Скажем, Пифагора его современники воспринимали именно прежде всего как чудотворца. По всей видимости он был большой шутник (чтобы не сказать – мошенник), фигура, кое в чем напоминающая графа Каллиостро и т. п. “Пифагор сначала усердно занимался математикой и числами, а впоследствии и Ферекидова чудотворства не чурался... Укусившую его смертельно ядовитую змею он сам убил своим укусом... Переходя с другими реку Каса, он услышал, как его окликнул глас громкий и сверхчеловеческий: “Привет, Пифагор!” – спутников же его объял ужас... Однажды его видели в Кротоне и Метапонте в один и тот же день и час. Сидя как-то в театре, говорит Аристотель, он встал и, обнажив собственное бедро, показал его сидящим – оно было золотым”. – (Аполлоний. “Чудесные рассказы”, 6) [40, с. 141]

Принципиально мало что изменилось и в V в. до н. э., по крайней мере, в первой его половине: “переняв чудеса

Пифагора, Эмпедокл из Акраганта, Эпименид-критянин и Абарис Гипербореец и сами много раз совершали подобные вещи. Деяния их известны, да и прозвища их: у Эмпедокла – Ветрогон, у Эпименида – Очиститель, у Абариса – Небоход”. (DK 31. А. 13). Каковы были “методы” их деятельности, можно судить на примере Эмпедокла: “Его прозвали “Запретитель ветров” за то, что он унял сильный ветер, обрушившийся на акрагантскую землю, окружив город ослиными шкурами” – сказано в словаре Суды. И еще оттуда же: “С золотым венцом на голове, бронзовыми амиклами на ногах и дельфийской гирляндой в руках он ходил по городам, желая снискать славу о себе как о боге”. (DK 31, А. 2) [40, с. 336, 335].

Самое любопытное в этом то, что Эмпедокл был учителем Горгия, который, по словам Диогена Лаэртца, сам присутствовал при том, как Эмпедокл колдовал. Но ничем подобным ни сам Горгий, ни другие софисты (как и Сократ) не занимались. И Аристофан, выводя в своей комедии “Облака” Сократа как олицетворение софистики, строит следующий диалог (390–400): “– Ну не ясно ль, что молнии мечет в нас Зевс в наказание за ложные клятвы. – Об одном бы подумал, глупец, стародум, стародедовским верящий басням! Если мстит за присягу подложную Зевс, почему ж не сожжены еще Симон, Клеоним и Феор? Ведь они ж из лгунишек лгунишки! Почему он сжигает свой собственный храм и предгорье афинское – Суний, и вершины высоких дубов? Для чего? Ведь лгунов среди дубов не бывает” [74, с. 177]. Самое интересное здесь то, что сам Аристофан никоим образом не сочувствует аргументам Сократа...

Софисты (а также Сократ и в какой-то мере Аристотель) были *исключением*. Колдовать отнюдь не перестали и в классическую эпоху. Плиний в “Естественной истории” (XXX, 1, 9) пишет: “Доподлинно известно: Пифагор, Эмпедокл, Демокрит и Платон пускались в плавание, *чтобы изучить магию* (Выделено мною. – И. Р.), переживая скорее



изгнание, нежели путешествия. Ее они проповедовали по возвращении, ее держали в секрете” [40, с. 337]. Кстати, о магических увлечениях Демокрита упоминают и другие античные авторы. Что же касается Платона, то процитируем И. Д. Рожанского: “После смерти Платона руководство Академией перешло к его ученикам, сначала к Спевсиппу (347–339 гг.), а затем к Ксенократу (339–314 гг.)... В интерпретации Ксенократа платонизм превратился в застывшую догматическую систему, в которой мистика чисел сочеталась со своеобразной демонологией (Ксенократ полагал, что между звездными сферами, равно как и в подлунном пространстве, обитает множество злых и добрых духов, по существу родственных человеческим душам). Мифы, встречающиеся в платоновских диалогах, которые для Платона служили иносказательным способом изложения его абстрактных концепций, воспринимались Ксенократом буквально; к ним он добавлял собственные мифы, в том числе связанные с концепцией метемпсихоза (переселения душ). Все это свидетельствует о деградации платонизма уже у непосредственных учеников Платона” [39, с. 348–349].

А последующие эпохи? “В эллинистической науке поражает характерное для нее сочетание гениальных идей, тонких наблюдений с совершенно некритическим отношением к передаваемым фактам и слепым доверием к умозрительным положениям, не имеющим никакой основы в опыте... Нередко отвлеченные религиозно-философские идеи соединялись с возрождением старинных суеверий и одновременно с попытками внести наукообразные приемы в область чудесного и таинственного” [38, с. 271–272, 278]. “Дилетантизм был характерной чертой всей римской науки, о целом у римлян сложилось следующее представление об ученом: ученым называется человек, бывший в курсе всевозможных мнений, высказывавшихся прежними авторами по каждому данному вопросу, и умевший изложить эти мнения в удобочитаемой и литературно обработанной

форме” [39, с. 348–349].

Согласимся, что и в смысле конструктивного здорового скепсиса, т. е. научной добросовестности софистика представляет собой вершину. И сейчас различные иррациональные верования распространены исключительно широко. Это же можно отнести и к XIX в. (спиритизм, теософия, различные секты) и тем более к XVIII в. (граф Каллиостро и т. д.). Однако важно то, что наряду со всем этим широко распространился *рационалистический скептицизм*, ставший неотъемлемой составной частью современного научного мировоззрения. А эта интеллектуальная традиция сформировалась как раз в Древней Греции классического периода – в греческой софистике.

### 3. 2. “СТРАСТНОЕ СТРЕМЛЕНИЕ ВСЕ К НОВОМУ И НОВОМУ”

Возвращаясь к высказыванию Лосева, обратим внимание на его фразу о *“неизменном и до аффективности страстном стремлении все к новому и новому”*, присущем античной диалектике. Но что значит “неизменном”? Если говорить о софистах – основателях диалектического метода, а также обо *всех* их современниках из числа творческой интеллигенции “Великого поколения” второй половины V в. до н. э., то это действительно так: стремление все к новому и новому у всех них было неизменным и до аффективности страстным. Но в первом разделе данной главы уже отмечалось, что эта тяга к новаторству охватывает сравнительно небольшой отрезок времени существования античной цивилизации: сто, максимум двести лет из более чем тысячелетия. И само стремление к новизне, к новшествам для эпохи Старого порядка – явление “до аффективности” уникальное, так как оригинальность, нешаблонность мышления – следствие *индивидуализма* как жизненной

установки, а индивидуализм был той эпохе не свойственен. Он вообще не свойственен обществам Старого порядка.

Так, русский историк В. О. Ключевский писал о традиционном обществе Московской Руси: “Теперь все более торжествует мысль, что каждый имеет право быть самим собой, если не мешает другим быть тем же и не производит общего затруднения... Прежде лицо тонуло в обществе, было дробной величиной “мира”, жило одной с ним жизнью, мыслило его общими мыслями, чувствовало его мирскими чувствами, разделяло его повальные вкусы и оптовые понятия, не умея выработать своих особых, личных, розничных. Каждому позволялось быть самим собой лишь настолько, насколько это необходимо было для того, чтобы помочь ему жить как все, чтобы поддержать энергию его личного участия в хоровой гармонии жизни или в трудолюбиво автоматическом жужжании пчелиного улья... Лицо тонуло в обществе, в сословии, корпорации, семье, должно было своим видом и обстановкой выражать и поддерживать не свои личные чувства, вкусы, взгляды и стремления, а задачи и интересы занимаемого им общественного или государственного положения... В прежние времена положение обязывало и связывало, обстановка, как и самая физиономия человека в значительной степени имела значение служебного мундира. Каждый ходил в приличном состоянию костюме, выступал присвоенной званию походкой, смотрел на людей штатным взглядом” [75, с. 35, 38, 32].

То же самое было характерно и для цивилизации средневекового Запада: «Склонности средневекового ума были таковы, что постоянно вызывали к жизни всевозможные общины и группы... Главной задачей было не оставлять индивида в одиночестве. От одиночки следовало ожидать лишь злодеяний. Обособление считалось большим грехом. Пытаясь приблизиться к людям Средневековья в их индивидуальности, мы неизменно убеждаемся, что индивид,

принадлежавший, как и в любом другом обществе, сразу к нескольким общинам и группам, не столько утверждался, сколько полностью растворялся в этих общностях. Гордыня считалась “матерью всех пороков” лишь потому, что она являла собой “раздутый индивидуализм”. Спасение может быть достигнуто лишь в группе и через группу, а самолюбие есть грех и погибель... Многообразный средневековый коллективизм окружил слово “индивид” ореолом подозрительности. Индивид – это тот, кто мог ускользнуть из-под власти группы, ускользнуть лишь при помощи какого-то обмана. Он был жуликом, заслуживающим если не виселицы, то тюрьмы. Индивид вызывал недоверие. Конечно, большинство общин требовали от своих членов исполнения долга и несения тягот не просто так, а в обмен на покровительство. Но за это приходилось платить цену, тяжесть которой ощущалась вполне реально, покровительство же не было столь явным и очевидным... Обычно такие отношения зависимости, имеющие целью еще крепче привязать к себе индивидуума, согласовывались друг с другом, образуя иерархию. Из всех таких связей наиболее важными были отношения феодальные.

Показательно, что в течение долгого времени за индивидом вообще не признавалось право на существование в его единичной неповторимости. Ни в литературе, ни в искусстве не изображался человек в его частных свойствах. Каждый сводился к определенному физическому типу в соответствии со своей социальной категорией и своим рангом... Автобиографии были крайне редки и часто весьма условны...

Средневековый человек не видел никакого смысла в свободе в ее современном понимании. (Для него свобода значила гарантированный статус, т. е. включенность в общество). Без общины не было и свободы. Она могла реализовываться только в состоянии зависимости, где высший гарантировал низшему уважение его прав.

Свободный человек – это тот, у кого могущественный покровитель... Поведение древних должно было обосновывать поведение людей нынешних... Ссылка на то, что то или иное высказывание заимствовано из прошлого, была в средние века почти обязательна. Новшество считалось грехом. Церковь спешила осудить novitates. Это касалось и технического прогресса, и интеллектуального прогресса. Изобретать считалось безнравственным. ...Гнет древних авторитетов ощущался не только в интеллектуальной сфере. Он чувствовался во всех областях жизни. Впрочем, это печать традиционного крестьянского общества, где истина и тайна передаются из поколения в поколение, завещаются мудрецом тому, кого он считает достойным ее наследовать» [76, с. 261–262, 270, 302–304].

Все это написано о цивилизации средневекового Запада, но тем более относится и к Востоку (причем авторы явно не списывали друг у друга): «Человек в традиционной Японии или Китае был не сам по себе, как самоценная и независимая личность, но прежде всего рассматривался по своей принадлежности к группе. Недаром в традиционном написании имени фамилия указывается первой, а потом уже данное собственное имя. Впрочем, и собственное имя не было раз и навсегда данным. На протяжении жизни оно могло меняться несколько раз – от детского до посмертного. У художников и мастеров разных искусств творческих имен могло быть около десятка и больше. Столь же незакрепленным было местоимение "я". Существовало несколько нейтральных, фамильярных, пренебрежительных, применяемых только мужчинами или только женщинами местоимений первого лица, а кроме того, столь же сложным было именование собеседника или третьего лица. Слова менялись в зависимости от социального контекста и характера коммуникации, обозначая этим переменчивость, подвижность и несаморавность индивида, который в каждом конкретном случае был другим – приравнивался,

приспосабливался, преодолевал себя, – чтобы в итоге “совместно блистать природой Будды”, но никак не собственной исключительностью.

Отсутствие личностного начала (или, по крайней мере, неодобрение его культурой) наглядно проявляется и в том, что портретный жанр получил на Дальнем Востоке неизмеримо меньшее развитие, чем пейзаж. Черты портретируемых не индивидуализированы, сведены к набору инвариантов. Налицо канонические позы и одеяния, по которым можно определить общественный статус, но лица, собственно, нет. То же самое относится и к словесным портретам, что хорошо видно в литературных текстах разных жанров...

Что же позволяет говорить об отсутствии на Дальнем Востоке личности, сопоставимой с новоевропейской?.. Прежде всего это наиболее очевидные прямые текстуальные свидетельства – буддистские, даосские, конфуцианские и синтоистские. В разные эпохи в Китае и Японии эти учения пользовались разным влиянием и разными были практические советы их последователей о том, как достичь гармонии в самом себе, в семье и в государстве. Но все они сходились в утверждении того, что "я" как такового нет, а то, что есть, не сущностно, но является результатом помраченного обыденного сознания, и истинная цель всякого осуществляющего Путь – от этого помрачения избавиться... "Нет ничего, что б можно назвать "я" или "мой" (Саманасутта, 4–185). "Знать учение Будды – значит знать себя. Знать себя – значит забыть себя. Забыть себя – значит осознать себя равным другим вещам" (Догэн). "Совершенномудрый не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердца народа" (Даодэцин, § 49). "Сдерживай свои знания, сосредоточь свои устремления на одном... и Дао поселится в тебе... Смотри прямо бессмысленным взглядом, как новорожденный теленок, и не ищи причины всего этого... Мрачный и темный, лишенный чувств и мыслей, и нельзя

обдумывать с ним никаких планов – вот какой это человек!" (Чжуанцзы, гл. 22). "Учитель был выше четырех вещей; вне умствования, вне категоричности, вне упрямства, вне "я"" (Луньюй, IX, 4). "Преодолеть себя и следовать этикету" (Луньюй, XII, 1)» [77, с. 41–42, 38–39].

Принципиальная непривязанность к жизни, к внешнему миру – характерная особенность восточной философии. Соответственно не привязаны мудрецы и к собеседнику, отсутствует культура спора, т. е. подлинного диалога. "Вся культура Китая монологична, не располагает к спору. Мудрец одинок, как Дао. Полярная звезда, по Конфуцию, пребывает в покое, потому остальные звезды вращаются вокруг нее" [78, с. 104]. Разумеется, и тяга к новаторству на Востоке не приветствовалась. Конфуций говорил: "Излагаю, не творю. Люблю древность и следую ей (Луньюй, VII, 153) [Там же].

Характерно, что китайские мудрецы были подчеркнута "антисофистичны". (Некоторое исключение составляет лишь Хуэй Ши (370–310 до н. э.) и Гунсунь Лун (320–250 до н. э.) из "школы имен"). Так, по Конфуцию, "Красивые речи вредны морали" (Луньюй, XV, 26) [79, с. 168]. Особенно же последователен в такой "антисофистике" Лао-цзы: "Когда будут устранены мудрствование и ученость, народ будет счастливее во сто крат... когда будет устранена ученость, тогда не будет и печали... Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым. Знающий не доказывает, доказывающий не знает". (Даодэцин, § 19–20, 81) [79, с. 120].

Интересно, что китайской культуре потребовалось *более тысячи лет* для того, чтобы эти положения Лао-цзы были как-то оспорены. Лишь тогда Бо Цзюй-и, один из великих поэтов эпохи Тан (годы жизни 772–846), написал стих "Читая Лао-цзы": «"Кто говорит – ничего не знает. Знающий – тот молчит". Эти слова, известные людям, Лао принадлежат. Но если так, и почтенный Лао – именно тот, кто знал, – как

получилось, что он оставил книгу в пять тысяч слов?» [80, с. 364–365].

Поэзия эпохи Тан – это вообще вершина китайской поэзии. В ту эпоху Китай резко опережал по своему развитию Европу и весь остальной мир. «С 618 г. в Китае после крестьянских восстаний начинается правление династии Тан, продолжавшееся почти триста лет... Первые правители Танского государства проявили немалую заботу о благосостоянии страны, раздали казенные и безнадзорные земли крестьянам, ограничили власть крупных помещиков, всемерно поощряли ремесла и торговлю. Полтораста лет страна жила мирной, сравнительно спокойной жизнью. Конечно, страна богатела на тяжком крестьянском труде, но это все же было не "мрачное" средневековье, а время, просвещенность которого поддерживалась, в частности, системой экзаменов на чиновничьи должности (одним из главных предметов на экзаменах являлась поэзия). По-видимому, система эта, дававшая довольно широкую возможность привлечения талантов и допускавшая к политической деятельности не только высшие, но и средние и низшие слои землевладельцев (т. е. едва ли не большинство населения! – И. Р.), нарушалась подкупам, но все же она существовала, и обойти ее было нелегко. Дотоле невиданная широта общения с внешним миром способствовала знакомству с самыми различными и среди них ранее неизвестными Китаю религиозными воззрениями. Широта эта склоняла к религиозной терпимости, а вместе с нею и к свободе в выражении мнений, которая постепенно, однако, все больше ограничивалась» [80, с. 5 (вступительная статья Л. З. Эйдлина)]. Т. е. налицо некоторые очевидные признаки частичной “стадиальной флуктуации”, подобные эпохе “золотого века Антонинов” в Риме II в. н. э.: общество ранней Тан было “не совсем” феодальным. Академик Конрад серьезно поставил вопрос о своей “эпохе Ренессанса” в Китае VIII–XII вв., аналогичной эпохе Возрождения в Италии XIV–



XVI вв. Причем само название той эпохи в Китае, данное ее современником и идеологом Хань Юем, звучит как “фу-гу” – “возвращение древности” [81, с. 209–210, 212].

Н. И. Конрад пишет: “Чуть ли не самой важной чертой, характеризующей итальянское Возрождение, считают выдвижение на первый план человека. Человек стал в центре всего – как высшая категория с высшими правами, как высшая ценность; все остальное – общество, история, мир – ценно и важно постольку, поскольку все это касается человека (не человека вообще, а *конкретного* человека, который, согласно софистам, и есть “мера всех вещей” – И. Р.). Считается, что такое представление было реакцией на то, что было характерно для настроений средневековья: на отношение к человеческой природе и внешнему миру как к источнику соблазна, причине гибели; на отношение к разуму как к опасному началу, приводящему людей лишь к умственной гордыне, т. е. к смертному греху. Таким же источником соблазна считали и внешний мир в его связи с человеком. Отсюда следовал вывод: от мира следует бежать, а с потребностями человеческой природы бороться... “Открытие человека” проявилось прежде всего в понимании, что он может мыслить сам – как подсказывает его Разум. ...Если выдвижение на первый план человеческой личности принимать как характернейший признак именно эпохи Возрождения, – а это вполне соответствует действительности, – самым настоящим “Возрождением” представляется нам и то, что произошло в общественном сознании китайского общества VIII–XV вв. Выше были упомянуты три трактата Хань Юя: “О человеке”, “О пути”, “О природе человека”. Одни названия их говорят, что главной темой философских размышлений Хань Юя был человек. В первом трактате утверждается, что человек – господин всего живущего на земле; во втором объясняется, почему он занимает такое место в мире: потому что он обладает своим, “человеческим путем”, “путь” же этот заключается в любви ко всему, в

третьем утверждается, что природа человеческая – добро...

Исследователи Возрождения в Италии при перечислении явлений культурной жизни, в которых особенно ярко выразился дух Возрождения, всегда упоминают о поэзии. Ее нередко даже ставят на первое место... Началом эпохи Возрождения (в Китае) я предлагаю считать время Хань Юя (768–824), т. е. VIII в. В этом веке жили Ван Вэй, Ли Бо, Ду Фу, частично тому же веку принадлежит и Бо Цзюй-и (772–846). Достаточно только представить себе творчество этих поэтов, чтобы сразу же почувствовалось, что действительно с ними пришла новая эпоха. И не только в поэзии: если бы не пришла новая эпоха в целом, поэзия не могла бы стать такой, какою она предстает перед нами в творчестве этих подлинно великих поэтов старого Китая” [81, с. 220–221, 223]. Как видим, софистические тенденции в творчестве Бо Цзюй-и были вовсе не случайны...

И. Д. Рожанский пишет: “Пробуждение человеческого сознания, проявившееся в учениях досократиков, освободившихся от пелены мифологических образов и представлений, не было чем-то единственным и неповторимым. Подобное пробуждение сознания происходило и у других культурных народов древности. Любопытно, что оно совершалось независимо друг от друга и почти одновременно (слово "одновременно" в данном случае употребляется с точностью до двух-трех столетий). Мы имеем в виду эпоху, охватившую VII–V вв. до н. э. (Мы не будем здесь останавливаться на причинах этого действительно интригующего факта. – И. Р.). Так, в это же примерно время возникает китайская философия, основные идеи которой (учение об элементах и об основных движущих силах мироздания – инь и ян) во многом можно считать близкими концепциям Гераклита, Парменида, Эмпедокла. В Индии в начале VI в. до н. э. появляется Сиддхартха Гаутама (Будда) – создатель одного из наиболее глубоких религиозно-философских учений. А к несколько более позднему времени

относится зарождение шести классических систем брахманизма, из которых, во всяком случае, одна (вайшешика) имеет ярко выраженную натурфилософскую направленность... Но в дальнейшем пути греческой и восточной мысли резко расходятся. В Китае и Индии научно-философское мышление последующих столетий не выходит в принципе за пределы тех идей и тех методов, которые были сформулированы основоположниками соответствующих школ в период “пробуждения сознания”. Речь шла лишь о комментировании трудов, признанных классическими, о том или ином их истолковании и о разработке деталей. В отдельных случаях эта разработка имела очень тонкий и изощренный характер, но существа дела это не меняло. В то же время в Греции наблюдается громадный рывок. В области философии этот рывок выражается в создании великих философских учений Платона и Аристотеля, во всех отношениях превосходивших все, что до этого времени было создано мыслителями досократовского периода” [39, с. 7–8].

Принципиальное отличие “пробуждения сознания” на Востоке и на Западе состоит в том, что на Востоке оно *не привело* к утверждению в обществе индивидуалистической ментальности. То, что древнегреческая философия, в эпоху “досократиков” во многом сравнимая по уровню с китайской и индийской, *затем* совершила качественный рывок – это очевидно. Но между досократиками, с одной стороны, и Платоном с Аристотелем с другой, в Греции творило еще целое поколение философов, “Великое поколение” древнегреческой культуры. Основным качественным рывком древнегреческой цивилизации приходится, как мы уже отмечали, именно на эту эпоху – “золотой век Перикла”, 2-ю половину V в. до н. э. Это касалось всех областей древнегреческой культуры. И философия не была здесь исключением.

Лишь имея в виду общую картину духовной жизни эпохи Старого Порядка, можно оценить всю глубину

последовавшего в эпоху Перикла духовного переворота, приведшего к формированию *современной рационалистической и индивидуалистической ментальности*, когда, по словам В. О. Ключевского, каждый имеет право быть самим собой, если не мешает другим быть тем же и не вызывает общего затруднения. Исключительно емкую характеристику Афин “золотого века Перикла” как *современного* общества Фукидид в своей “Истории” (2. 37–41) вкладывает в уста самого Перикла в его знаменитой речи:

“У нас городом правит не горсть людей, а большинство народа... В частных делах все пользуются одинаковыми правами по закону. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого по достоинству, поскольку он чем-нибудь отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести... В нашем государстве мы живем свободно и в повседневной жизни избегаем взаимных подозрений: мы не питаем неприязни к соседу, если он в своем поведении следует личным склонностям, и не высказываем ему хотя и безвредной, но тягостно воспринимаемой досады. Терпимые в своих частных взаимоотношениях, в общественной жизни повинемся властям и законам, в особенности установленным в защиту обижаемых... Со всего света в наш город стекается на рынок все необходимое, и мы пользуемся иноземными благами не менее свободно, чем произведениями нашей страны... Мы всем разрешаем посещать наш город и никогда не препятствуем знакомиться и осматривать его и не высылаем чужестранцев из страха, что противник может проникнуть в наши тайны и извлечь для себя пользу... Мы развиваем нашу склонность к прекрасному без расточительности и предаемся наукам не в ущерб силе духа. Богатство мы ценим лишь потому, что употребляем его с пользой, а не ради пустой похвальбы. Признание в бедности у нас ни для кого не является позором, но больший позор мы видим в том, что человек сам не старается избавиться от нее

трудом. Одни и те же люди у нас бывают заняты делами и частными, и общественными. Однако и остальные граждане, несмотря на то, что каждый занят своим ремеслом, также хорошо разбираются в политике... Мы не думаем, что открытое обсуждение может повредить ходу государственных дел. Напротив, мы считаем неправильным принимать важное решение без предварительной подготовки при помощи выступлений с речами за и против... одним словом, я утверждаю, что город наш – школа всей Эллады, и полагаю, что каждый из нас сам по себе может с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях” [82, с. 303–306].

К этому можно добавить еще характеристику афинян из уст их врагов (1. 71): “Они сторонники новшеств, скоры на выдумки и умеют быстро осуществить свои планы... Они странники, рассчитывают в отъезде что-то приобрести... Только для них одних надеяться достичь чего-нибудь значит уже обладать этим, потому что исполнение у них следует непосредственно за желанием. Вот почему они, проводя всю жизнь в трудах и опасностях, очень мало наслаждаются своим достоянием, так как желают еще большего” [82, с. 240–241].

С. П. Хантингтон среди важнейших черт, которые отличают цивилизацию Запада от других цивилизаций мира, первой называет именно *индивидуализм*. Как мы убедились, корни индивидуализма – в древнегреческой цивилизации, а софистика была наиболее последовательным выражением его в общественной практике. С. П. Хантингтон подчеркивает вторичный характер западноевропейской цивилизации и называет четыре основных составляющих античного наследия: “греческая философия и рационализм, римское право, латинский язык и христианство” [83, с. 87]. Как видим, “греческая философия и *рационализм*” снова занимают почетное первое место. Выше уже отмечалось, что свой рационалистический характер и вообще черты принципиального отличия от восточной философии

древнегреческая философия приобрела в классическую эпоху – в эпоху софистики.

Своей основной, *качественный* рывок древнегреческая философия совершила в творчестве *софистов и их современников*. Подробный разговор о релятивизме Протагора и Горгия нам еще предстоит. Перечислим еще раз *прочие* основные теоретические достижения софистов:

1) Перенос основного внимания с натурфилософских проблем на этические, “обучение добродетели”.

2) Создание философской методологии, отказ от магических приемов, последовательно рационалистическая гносеология.

3) Полное развитие философской диалектики, создание жанра философского диалога (Протагор).

4) Создание основ логики как специальной философской дисциплины (Протагор).

5) Создание научной филологии (Протагор, Продик).

6) Создание теории “общественного договора” в четкой и законченной форме (Ликофрон).

7) Признание существования вечной, единой и неизменной человеческой природы. Требование, чтобы законы человеческие, “плод соглашения”, были приведены в соответствие с человеческой природой. Идея наказания как средства исправления преступника.

8) Признание равенства всех людей, решительное отрицание законности аристократии и рабства (“Мне ни один человек не кажется плохим” – Протагор; “По природе мы во всех отношениях равны – притом и варвары, и эллины” – Антифонт; “Бог сделал всех свободными, природа никого не сделала рабом” – Алкидамант).

9) Идея Просвещения как основного условия человеческой свободы (Горгий).

10) Рационалистическое истолкование религии (Продик).

11) Четкое формулирование принципа *гуманизма* (“Человек – мера всех вещей” – Протагор).

12) Обоснование *трудовой этики*. В главе I уже довольно много говорилось о презрении греческой аристократии (в т. ч. Платона и др.) к труду, даже умственному, если только он служил средством к жизни. Софисты же, *зарабатывая* себе на жизнь, не могли не возвысить этически всякий *труд*, даже физический. Так, Сократ обращается к Гиппию (Гиппий Меньший, 368 в–с): “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 венец твоей работы, поскольку ты владеешь искусством резьбы по камню; и другая печатка оказалась твоим изделием, а также скребок и флакончик для масла (его греки носили на поясе и натирались после купания и т. д., а специальным скребком очищали кожу перед купанием. – И. Р.) – 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” [23, с. 209].

Здесь Сократ пытается иронизировать в том смысле, что подобные занятия – удел лишь варваров, вроде персов. Относительно же трудолюбия самого Сократа известно, что: “Его часто видели босиком на базарах и площадях. Одежда у него была одна и та же зимой и летом и, как передают, хуже, чем у рабов. Специальности у него не было никакой, и трудно было сказать, чем он, собственно, занимался” [23, с. 12 (Вступительная статья А. Ф. Лосева)]. Причем написанием философских трудов Сократ тоже не озаботился, предпочитая целыми днями “вступать на улице в беседы с теми прохожими, которые желали его слушать”, – занятие не слишком утомительное. Разумеется, Платон и вся последующая философия восхищаются Сократом и порицают аморальных софистов...

### 3. 3. СОФИСТ СОКРАТ

Что интересно, для современников (т. е. людей, которые, согласимся, были более всего в курсе дела) воплощением всех отрицательных черт софистов, скорее даже *карикатурой* на настоящих софистов служил именно сам Сократ. Речь идет о комедии “Облака” великого Аристофана, посвященной критике софистики. Ее главный персонаж – Сократ. Другие софисты по имени не называются, – очевидно, их моральный авторитет был в то время слишком высок. Правда, один раз упоминается Продик. Но это место стоит того, чтобы его дословно процитировать. Предводительница хора облаков (облака – как бы “боги” софистики) обращается к Сократу: “Ты ж, священнослужитель речей плутовских, объясни нам, чего ты желаешь. Никого так охотно не слушаем мы из искусников, ныне живущих. Одного разве Продика: мудрость его нас пленяет и гордые мысли. Ты же тем нам приятен, что бродишь босой, озираясь направо, налево, ходишь чванно и важно, в лохмотьях, дрожа, вскинув голову, нас обожая” (Облака, 360–370) [74, с. 174].

Так кто же такой Сократ? Может быть, он – *тоже софист*, только с личными странностями? Официальный “Философский энциклопедический словарь” гласит: “По своему облику Сократ не был похож на философа в традиционном понимании; он, скорее, был народным мудрецом, образ жизни и поведение которого производили не меньшее впечатление, чем содержание его высказываний. Проводя большую часть времени на площадях, в палестрах и т. д., Сократ вступал в беседы с любым, кто желал говорить с ним. Стиль и характер этих бесед ярко отражены в диалогах Платона (особенно ранних)... Важнейшая заслуга Сократа в истории философии состояла в том, что в его практике диалог сделался основным методом нахождения истины. Если ранние мыслители догматически постулировали основные принципы своих учений, то Сократ стремился критически



обсудить все возможные точки зрения, заранее не присоединяясь ни к одной из них... Сократ никогда ничего не писал, и сведения о его воззрениях историки черпают из вторичных источников – главным образом из "сократических" сочинений Платона и Ксенофонта (карикатурный образ Сократа был выведен Аристофаном в "Облаках"). Анализ этих источников показывает, что никакой философской системы у Сократа, по-видимому, не было" [84].

Наиболее же забавный момент состоит в следующем: "Ввиду большого числа и объема сочинений Платона и Ксенофонта может казаться, что философия Сократа нам известна с большой точностью. Но тут есть препятствие: Платон и Ксенофонт во многих отношениях представляют учение Сократа различно. Достаточно привести один пример. У Ксенофонта ("Воспоминания", II, 6, 35) Сократ разделяет общее мнение, что "врагам надо делать больше зла, чем они могли бы сделать", а у Платона (Критон, 49 С) Сократ, вопреки общему мнению, говорит, что не следует платить обидой и злом никому на свете, какое бы зло ни сделали люди. Отсюда в науке возник вопрос, который из них представляет учение Сократа в более чистом виде. Вопрос этот породил целую литературу и решался совершенно различно... Некоторые утверждают, что единственным достоверным источником для характеристики Сократа служит комедия Аристофана "Облака", где Сократ представлен софистом и безбожником" [16, с. 9–10 (Введение С. И. Соболевского)].

В главе I приводился диалог Антифонта с Сократом, где последний сравнил софистику с проституцией. Но ведь не следует пренебрегать и контекстом: это было сказано в ответ на "наезд" Антифонта "честным тебя назвать можно, а вот умным – едва ли", вот Сократ и огрызнулся: "Сам ты...". А вот Диоген Лаэртский (II, 5, 19–20) так пишет о Сократе: "Он был силен в риторике (так пишет Идоменей), а Тридцать тиранов даже запретили ему обучать словесному искусству

(так пишет Ксенофонт); и Аристофан насмехается в комедии, будто он слабую речь делает сильной. Фаворин в “Разнообразном повествовании” говорит, будто *Сократ со своим учеником Эхином первыми занялись преподаванием риторики* (Выделено мною. – И. Р.); о том же пишет Идоменей” [15, с. 99].

Платы же с учеников Сократ действительно не брал. Почти. “Перипатетик Фений из Эфеса говорит, что, занимаясь софистикой, Аристипп первым из учеников Сократа начал брать плату со слушателей (за это Аристотель (“Метафизика” III, 2, 296 а 32) причисляет Аристиппа к софистам) и *отсылать деньги учителю* (выделено мной. – И. Р.). Однажды, послав ему двадцать мин, он получил их обратно, и Сократ сказал, что демоний запрещает ему принимать их: действительно, это было ему не по душе... Аристиппа упрекали за то, что он, последователь Сократа, берет деньги с учеников. “Еще бы! – сказал он. – Правда, когда Сократу присылали хлеб и вино, он брал лишь самую малость, а остальное возвращал; но ведь *о его пропитании заботились лучшие граждане Афин*, (выделено мной. – И. Р.) а о моем только раб Евтихид”” [15, с. 112, 115 (Диог. II. 65, 74)].

Можно сказать, что Сократ попытался сделать следующий шаг за софистами: попытался так торговать своей мудростью, чтобы при этом еще быть абсолютно независимым и от своих покупателей: “Он отличался также достоинством и независимостью. Однажды Алквиад предложил ему большой участок земли, чтобы выстроить дом; Сократ ответил: “Если бы мне были нужны сандалии, а ты предложил бы мне для них целую бычью кожу, разве не смешон бы я стал с таким подарком?” Часто он говаривал, глядя на множество рыночных товаров: “Сколько же есть вещей, без которых можно жить!”” (Диоген Лаэртский, II. 24) [15, с. 100].

В уже упомянутом “Философском энциклопедическом словаре” сказано: “Как Платон, так и Ксенофонт

свидетельствуют, что Сократ отрицательно относился к натурфилософским спекуляциям предшествующей эпохи, считая достойными внимания лишь чисто человеческие проблемы” [84]. А вот Диоген Лаэртский, автор единственной в своем роде “античной философской энциклопедии”, с этим не соглашается:

“Я полагаю, что Сократ вел беседы и о физике – во всяком случае даже Ксенофонт хоть и утверждает, будто беседы его были только об этике, но признает, что он рассуждал и о провидении; и Платон хоть и упоминает в "Апологии", как Сократ отнекивался от Анаксагора и прочих физиков, но сам же рассуждает об их предметах, приписывая все свои речи Сократу” (II, 5.45) [15, с. 106]. А из текста комедии Аристофана следует, что характер занятий Сократа и его учеников был даже преимущественно *натурфилософский*:

“Сократ! Сократушка! – Чего ты хочешь, праха сын? – Скажи сначала, чем занимаешься? – Паря в пространствах, мыслю о судьбе светил. – В гамак забравшись, о богах гадаешь ты. Но почему же не на земле? – Бессильна мысль проникнуть в тайны мира запредельного, в пространствах не повиснув и не будучи соединенной с однородным воздухом. Нет, обретаясь в прахе, взоры ввысь вперив, я ничего бы не узрел. Сила земная притягивает влагу размышления. Не то же происходит и с капустою? (220–230) ... – А те, что в кучу сучились, чем заняты? – Они глубины Тартара исследуют. – Зачем же в небо этот поднял задницу? – Считает звезды собственными средствами (184–190) ...Мудрец сфетийский Херефонт спросил Сократа, как мыслит он о комарином пении: трубит комар гортанью или задницей?” (150) [74, с. 165, 163, 161]. Ну и так далее.

А. В. Лебедев приводит свой перевод того же самого текста: “Так что же ты из корзины презираешь богов, а не с земли, раз уж на то пошло? – Иначе бы я никогда не постиг правильно небесные явления, если бы не подвесил разумение

и не смешал бы тонкую мысль с подобным воздухом. А если б я, стоя на земле, изучал верхнее снизу, то не постиг бы никогда. И впрямь: земля-то силой притягивает к себе влагу мысли. То же самое происходит и с кардамоном” [40, с. 551–550]. Как видим, тексты разных русских переводов похожи между собой как эльфы с орками. Но во всяком случае доказательства разнообразных натурфилософских интересов Сократа – налицо.

А вот рассуждения Сократа, которые можно приводить в качестве хрестоматийного примера философского *релятивизма*, характерного именно для софистов: “Все, чем люди пользуются, считается прекрасным и хорошим по отношению к тем же предметам, по отношению к которым оно полезно. – Так и навозная корзина – прекрасный предмет? – спросил Аристипп. – Да, клянусь Зевсом, – отвечал Сократ, – и золотой щит – предмет безобразный, если для своего назначения первая сделана прекрасно, а второй дурно. – Ты хочешь сказать, что одни и те же предметы бывают прекрасны и безобразны? – спросил Аристипп. – Да, клянусь Зевсом, – отвечал Сократ, – равно как и хороши и дурны: часто то, что хорошо от голода, бывает дурно от лихорадки, и что хорошо от лихорадки, дурно от голода; часто то, что прекрасно для бега, безобразно для борьбы, а то, что прекрасно для борьбы, безобразно для бега: потому что все хорошо и прекрасно по отношению к тому, для чего оно хорошо приспособлено, и наоборот, дурно и безобразно по отношению к тому, для чего оно дурно приспособлено”. (Ксенофонт, “Воспоминания о Сократе”, III, 8, 5–7) [16, с. 117].

Вспомним, что Протагор, по Платону (Протагор, 319а) определял свою науку как “смышленость в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства”. А вот что заявляет Сократ, по Ксенофонту (Воспоминания о

Сократе: III. 4. 6, 12): “Во главе чего бы человек ни стоял, если только он знает, что нужно, и может это добывать, он будет хорошим начальником, – хором ли он будет управлять, или домом, или государством, или войском... Не смотри с таким презрением, Никомахид, на хороших хозяев! Заведование личным хозяйством только количественно отличается от заведования общественными делами, а в других отношениях одно похоже на другое; заведующие общественными делами пользуются не другими какими людьми, а теми же самыми, которые управляют личными хозяйствами. Кто умеет обходиться с людьми, тот хорошо ведет и частные, и общественные дела, а кто не умеет, тот и здесь, и там делает ошибки” [16, с. 101–103]. Последний пассаж просто достоин Дейла Карнеги! Кстати, и сам Карнеги восхищается Сократом за его искусство обходиться с людьми, подчеркивая, что в известном смысле тот очень неплохо вел свои домашние дела: “Сократ, этот “овод Афин”, был замечательнейшим из людей... и женился на девятнадцатилетней девушке, имея сорок лет за плечами и плешь на голове” [65, с. 132].

Причем, если у Платона в начале “Протагора” Сократ высказывает сомнение в том, что искусству управления государством и вообще добродетели можно обучить, то в конце того же диалога Сократ приходит к выводу, что “все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружить, что добродетели можно научиться” (Протагор, 361 в) [23, с. 475]. И у Ксенофонта (Воспоминания о Сократе, III, 9, 3–4) Сократ подчеркивает: “Люди и по природе отличаются друг от друга, и в то же время благодаря упражнению достигают значительного прогресса. А из этого следует, что все люди как с хорошими, так и с плохими природными способностями должны учиться и упражняться в той области, в которой хотят стать известной величиной. Между мудростью и нравственностью (порядочностью, добродетелью) Сократ не

находит различия: он признавал человека вместе и умным и нравственным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководствуется этим в своих поступках и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его. В ответ на дальнейший вопрос, считает ли он умными и воздержанными тех, кто знает, что должно делать, но поступает наоборот, он сказал: столь же мало, как неумных и невоздержанных; все люди, думаю я, делая выбор из предоставляющихся им возможностей, поступают так, как находят всего выгоднее для себя. Поэтому, кто поступает неправильно (т. е. невыгодно для себя! – И. Р.), тех я не считаю ни умными, ни нравственными” [16, с. 119]. Чем же это отличается от этических взглядов софистов?

И по социально-политическим взглядам Сократ был просто один из них. Он призывал: “не пренебрегай общественными делами, если можешь способствовать их улучшению: ведь, если они будут идти хорошо, то от этого будет не малая польза не только всем гражданам вообще, но в частности и друзьям твоим и тебе самому” [16, с. 115 (III. 7. 9)]. По словам Диогена Лаэртского, “он отличался твердостью убеждений и приверженностью к демократии” (II, 24), И эту приверженность Сократ доказал своей смертью, когда, имея возможность легко бежать, удалиться в изгнание, предпочел остаться и добровольно принять яд, чтобы доказать, что исполнение законов обязательно для каждого гражданина, даже если оно ведет к очевидной несправедливости, потому что неисполнение законов во всяком случае еще большая несправедливость. “Или тебе кажется, что еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и уничтожаются?.. И ты утвердишь за твоими судьями славу, будто бы они правильно решили дело, потому что разрушитель законов весьма может показаться развратителем молодежи и людей неразумных”

(Платон. Критон. 50 в, 53 с) [23, с. 146–147].

Собственно, сам скандальный факт добровольной смерти, почти самоубийства Сократа и содействовал более всего его последующей популярности. Диоген Лаэртский это прямо подчеркивает (II, 20): “Он первым стал рассуждать об образе жизни и первым из философов был казнен по суду” [15, с. 99].

Сократ, как и все софисты, единственно правильной формой правления считал демократию: “У нас... власть в государстве преимущественно находится в руках большинства, которое неизменно передает должности и полномочия тем, что кажутся лучшими, причем ни телесная слабость, ни бедность, ни безвестность предков не служат поводом для чьего-либо отвода, да и противоположные качества не являются предметом почитания, как в других городах, и существует только одно мерило: властью обладает и правит тот, кто слывет доблестным или мудрым. В основе такого общественного устройства лежит равенство по рождению. В других городах собраны самые различные люди, поэтому и их государственные устройства отклоняются от нормы – таковы тирании и олигархии; города эти населяют люди, считающие других либо своими господами, либо рабами. Мы же и все наши люди, будучи братьями, детьми одной матери, не признаем отношений господства и рабства между собой; равенство происхождения заставляет нас стремиться к равным правам для всех, основанным на законе, и повиноваться друг другу лишь в силу авторитета доблести и разума. Поэтому, воспитанные в условиях полной свободы, отцы погибших (вообще-то это – похвальная речь Сократа павшим в бою. – И. Р.) и наши отцы, а также и сами эти люди явили всем нам множество прекрасных дел как в частной жизни, так и на общественном поприще” (Платон. Менексен. 238-239) [23, с. 386].

По сравнению с этой четкой и *современной* позицией не выглядит ли “теория” Аристотеля о том, что существует-де

некий кругооборот правильных и неправильных форм правления, так что демократия (“полития”) неизменно вырождается в охлократию (“власть толпы”), та, в свою очередь, переходит в тиранию и т. д., что существует “правильная” тирания (абсолютная монархия) и “правильная” олигархия (аристократия) и прочее..., – жалким лепетом? Можно ли говорить о каком-либо прогрессе социальной философии в античном мире после высших достижений софистов, Сократа и Фукидида? – Скорее следует говорить о глубоком упадке.

Яркая иллюстрация этому – сноска составителей русского издания к приведенному выше высказыванию Сократа: «Речь идет, разумеется, о признании равенства лишь между свободными гражданами. Вопрос о правильности рабовладения *не может ставиться под сомнение ни у Платона, ни у какого иного античного автора.* (Выделено мной. – И. Р.) Для них наличие свободных граждан и рабов как бы установлено самой природой. Аристотель в “Политике” писал, что наука “быть господином” не включает в себе “ничего ни великого, ни возвышенного: ведь то, что раб должен уметь исполнять, господин должен уметь приказывать” (1. 2, 1255 в, 33–35). Аристотель признает естественность рабского состояния человека, который даже отличается особым физическим складом и притом “является некоей частью господина, как бы одушевленной, хотя и отдельной частью его тела” (Интересно, какой именно? – И. Р.)» (Там же 4–11) [23, с. 711 (сноска 19)].

Ну, если Аристотель (*сам* Аристотель!) в “Политике” писал... Правда, софисты *раньше* его писали иное (см. выше). Да и юристы императорского Рима считали свободу естественным состоянием всякого человека (тоже, как-никак, античные авторы!). И среди авторов “новой аттической комедии” (кон. IV – нач. III вв. до н. э.) “Менандр писал, что “многие из рабов гораздо лучше свободных”... Филемон высказал мысль, что от природы никто не рождается рабом”



[38, с. 279]. Для мышки из известной басни страшнее кошки зверя нет. Для современных историков философии, совсем как для средневековых схоластов, нет никого мудрее Аристотеля... Не слишком ли затянулась эта “позднеаттическая” комедия?!

Итак, взгляды Сократа по важнейшим позициям практически ничем не отличаются от взглядов софистов. Но именно его фигура служит основным водоразделом в истории древнегреческой философии, отделяющей ранних философов-“досократиков” от последующих “сократических школ”.  
**Почему?**

А. В. Лебедев, переводчик многократно цитировавшихся “Фрагментов”, пишет: “Легко предвидеть вопрос: почему “Фрагменты ранних греческих философов”, а не “Фрагменты досократиков”? “Досократиками” ошибочно называют греческих философов VI-V вв. до н. э. от Фалеса до Демокрита и атомистов (здесь уже начинаются хронологические странности, так как “досократик” Демокрит, по Аполлодору, родился па 10 лет *после* Сократа, а такие “досократики”, как Анаксарх и Гекатей Абдерский жили уже при Александре Великом и первых Птоlemeях!)... софистов не принято называть “досократиками”... Кроме того, термин “досократики” оказался прочно связан с некоторыми современными мифами, избавиться от которых до конца невозможно, не лишив его нормативного общеобязательного характера” [40, с. 573]. Что это за мифы, автор не разъясняет, но можно предположить, что имеется в виду миф об особо выдающемся теоретическом вкладе лично Сократа в мировую философию.

Да, *в эпоху Сократа произошел перелом в развитии мировой философии*, как и в развитии мировой культуры в целом (см. выше). Да, какой-то (трудно определимый) вклад в этот перелом внес и сам Сократ. Но особенно он был прав, обращаясь к Гиппию (с трудноизмеримой долей иронии): “Клянусь Зевсом, подобно тому как все остальные искусства

сделали успехи, и по сравнению с нынешними старые мастера плохи, то же самое придется сказать и о вашем искусстве – искусстве софистов: оно сделало успехи, а мудрецы из древних плохи по сравнению с вами... Следовательно, если бы у нас ожил теперь Биант (один из легендарных "семи мудрецов" – И. Р.), то, пожалуй, вызвал бы у вас смех, все равно как о Дедале говорят ваятели, что пояись он теперь и начни выполнять такие же работы, как те, которые создали ему имя, он был бы смешон" (Платон, Гиппий Большой, 281 d) [14, т. 1, с. 386–387].

Вот как пишет об этом переломе И. Д. Рожанский: "Итак, если софисты показали первостепенное значение субъективности в человеческом опыте и познании и тем самым выдвинули на первый план проблему критерия истины, то Эврипид открыл грекам внутренний мир отдельной человеческой личности (но разве не Протагор определил человека – в его личной субъективности – мерой всех вещей? – И. Р.). Раньше достоинство человека, его высшая добродетель – то, что греки называли трудно переводимым термином "калокагатия" – определялась полисом, как главной нормативной инстанцией. Теперь же точкой отсчета, по отношению к которой рассматриваются важнейшие этические и социальные проблемы, становится счастье единичного человеческого индивидуума. Кардинальное значение этого перелома мы продемонстрируем на примере двух сократических школ (киренаиков и киников), существование которых до IV в. было едва ли возможно. Мимоходом заметим, что термин "сократические школы" представляет собой чистую условность, за исключением того, что предполагаемые основатели этих школ имели какое-то отношение к Сократу. Учения, развивавшиеся этими школами, настолько отличались одно от другого и имели так мало общего с воззрениями Сократа (если вообще можно говорить с какой-либо степенью уверенности о воззрениях этой во многом

загадочной личности), что мы едва ли сможем вычлениить из них какую-либо общую основу, восходящую к Сократу” [39, с. 72–73].

В то же время А. С. Богомолов отмечает: “Трудно провести четкую грань между софистами, с одной стороны, Сократом и сократиками – с другой. Рассуждения Сократа не менее утонченны, чем рассуждения софистов, а по своим результатам они мало различаются, – удивительно ли, что Сократ был осужден за то же самое "развращение" молодых людей, которое он сам инкриминировал софистам? Софизмы сократиков, в частности "мегарские проблемы" Евбулида или апории Диодора Крона и Стилпона, гораздо более знамениты, чем все аргументы софистов. Сократовец Аристипп брал деньги за свои уроки... и посылал их Сократу... Сократиков практически невозможно отличить от софистов по их теоретическим установкам” [13, с. 110–111]. – Если так, то “точка излома графика” – это творчество не лично Сократа, а софистов. *Софистика знаменовала собой начало нового этапа в развитии мировой философии* – этапа, к которому относилось и творчество представителей “сократических” школ.

В книге Б. Чернышева имеется такой любопытный пассаж: “Уже для Платона софисты – величайшая загадка. Он укрывается в "сумраке небытия". Весь диалог "Софист" – охотничья драма погони за хитрым и пестрым животным – мифическим Протеем: ведь софист принимает самые неожиданные формы. Он ловко прячется то за одну, то за другую преграду – проблему; когда преодолешь одну – из-под земли вырастает другая. Идя дихотомическим путем, дробя, например, род "охота" на отдельные виды и далее подвиды, Платон получает несколько определений софиста: он оказывается охотником за молодыми и богатыми людьми, он – продавец, крупный и мелкий, своих и чужих товаров-мнений, он – атлет в словесных состязаниях – эристике, он – опровергатель суждений... Но вся эта драматизированная

логическая игра для нас теряет добрую долю своей остроты и интереса, если спросить, кого же, наконец, ловил и поймал в свои сети Платон? По единогласному убеждению всех новейших историков философии – не только (и не столько) людей, которых громкая молва в V веке заклеила блестящим позором клички "софист" – Протагора, Горгия, Продика, Гиппия... Платон полемизирует не с ними, а с представителями других сократических школ – с киниками, мегариками" [8, с. 12–13]. – Но из этого следует только то, что представители сократических школ творили в русле уже сформировавшейся *софистической традиции*. Т. е. по отношению к софистике они были *неоригинальны*.

### 3. 4. ПЛАТОН КАК СОФИСТ

Но, помимо киников, киренаиков, мегариков, элидо-эретрийской школы к сократическим школам относят и Академию Платона... А может быть, и Платона можно отнести к софистам? – *На раннем*, и, по нашему мнению, наиболее плодотворном *этапе его творчества Платон безусловно принадлежит к софистической традиции*, ведь ранний Платон выступает от имени Сократа, характер и стиль бесед которого "ярко отражены в диалогах Платона, особенно ранних".

А. Ф. Лосев фактически свидетельствует об этом: "без философских препирательств софистов, Сократа и Платона было бы скучно в истории античной философии; без этой задорной диалектики, вечного искательства правды и истины не сложились бы античная философия и античная литература в том виде, в каком они воздействовали на всю последующую культуру и в каком мы ощущаем их еще и в XX в... Весь этот софистическо-сократическо-платонический метод (Лосев так и не решился просто написать: "софистический". – И. Р.) исследования истины при помощи вечной постановки вопросов и гипотез, при помощи нескончаемого и беспокойного драматизма мысли, при помощи красоты и

взлетов воображения... – все это нашло для себя у Платона гениальное выражение в его стиле и языке, так что тот, кто не разбирается в языке и стиле Платона, едва ли разберется в существе его философии... Художественный стиль, в который Платон облакал свою фило-софию, и в самой античности и в последующие века всегда имел не меньшее значение, чем его философия. С этой точки Платон – гениальный выразитель той зрелой античной классики, которая на все времена и в представлении всех знатоков и любителей Платона выступала как связанная с аттическим гением (т. е. с культурой и менталитетом Афин периода их наивысшего расцвета. – И. Р.), впервые в Европе соединившим необычайное глубокомыслие с драматизмом и строгий художественный стиль с бесконечным разнообразием эстетических оттенков... Античная философия, как и все античное литературное творчество, немислима без вечной постановки все новых и новых вопросов, без напряженных исканий ответа на них, без страсти к спорам, к самым извилистым мыслительным приемам, без восторга перед словесными приемами, речами и цветистой риторикой... Именно благодаря диалогу, т. е. благодаря слишком подвижному и горячему драматизму мысли, **платоновская философия в конце концов отказывается от какой бы то ни было системы.** (Выделено мной. – И. Р.) Очень трудно найти эту систему у Платона” [85, с. 41–42].

Т. е. философия Платона и **философская система** платонизма – это **совершенно разные** вещи. Стиль Платона – это и есть его философия. Суть его диалогов (за исключением самых поздних) – напряженный поиск истины. Но в этом поиске главное – сам поиск, а отнюдь не утверждение каких-то общеобязательных догм, претендующих на абсолютную истину. В этом движении к истине “движение – все, цель – ничто”. Главное же – эстетическое наслаждение от сопричастности общению мудрецов, от наблюдения их “страстных споров, самых извилистых мыслительных

приемов”, “восторг перед словесными приемами, речами и цветистой риторикой”. Философских систем в диалогах Платона *много*, и они – *разные*, причем “ради красного словца” Платон не щадит *ни одной* из них.

Так, Вильгельм Виндельбанд недоумекает относительно трех диалогов Платона (“Софист”, “Политик” и “Парменид”), относимых к периоду его расцвета: “Во всех трех диалогах блеск языка, серьезность духовного склада, глубина мыслей и отчасти также искусство изложения так поразительно напоминают Платона, что трудно считать кого-нибудь другого, неизвестного, их автором. Однако есть веские соображения, заставляющие сомневаться в том, принадлежат ли эти произведения перу Платона. Мы должны приписать ему очень много добродушия, чтобы счесть критикой на самого себя ту резкую критику, которой подвергается его учение об идеях – ибо о нем только и может идти речь – в “Софисте” и в “Пармениде”, в последнем даже с презрительной насмешкой. Трудно также представить себе, в какое время автор “Государства” и “Законов” мог писать еще и третье политико-философское произведение, в котором он нисколько не считался бы со своеобразными доктринами первых двух диалогов и держался бы совершенно новых политических теорий” [86, с. 57].

В позднеантичных анонимных пролегоменах к Платоновской философии сказано: “Некоторые причисляют Платона к скептикам и новым академикам, утверждая, будто и он отвергал возможность достоверного знания. (...) И сам Платон перед смертью видел во сне, будто он превратился в лебедя и, перелетая с дерева на дерево, доставлял множество хлопот птицеловам, которые не могли его поймать. Услышав про этот сон, Симмий, ученик Сократа, сказал, что все будут пытаться понять мысли Платона, но никто не сможет, и каждый станет толковать его по-своему: один – теологически, другой – физически, третий – еще как-нибудь” [90, с. 485, 477].

По этому поводу С. С. Аверинцев отзывается о Платоне даже с некоторой обидой (!). Он пишет: «В облик Платона как философа и впрямь входят многозначность и многосмысленность, подчас переходящее в настоящее интеллектуальное коварство. Не раз можно вспомнить, читая его, слова Дмитрия Карамазова: “Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил”. Платон, самое имя или прозвище которого, если верить Диогену Лаертскому, означает “широкий”, широк и в этом, прямо-таки “карамазовском”, смысле. Кто только не смог за два с половиной тысячелетия с некоторым правом сослаться на него: искатели математической строгости и темные оккультисты, поборники свободы человеческого духа и противники этой свободы! ...Поистине, у него, как в Греции, по уверению одного чеховского персонажа, “все есть”... Его разум был слишком захвачен открывшимися ему с его вершины духовными возможностями, каждая из которых манила его, говоря его же словами, как дичь – охотника, хотя все вместе они, скорее, исключали друг друга и, во всяком случае, мешали друг другу обрести окончательную “экзистенциальную” серьезность. Можно, пожалуй, утверждать, что противоречивые стихии платоновской мысли образуют высшее единство, высшую гармонию, но это недостаточно человеческое единство, недостаточно человеческая гармония. У Платона слишком мало честной и прямой “ограниченности”, возникающей из ограничивающего выбора, слишком мало интеллектуальной аскезы “отсечения” одних возможностей во имя других. Зато он понимает “все” и вбирает вовнутрь себя “все”» [108, с. 91–93].

Но Платон был современником софистов, причем **именно произведения Платона являются основным источником наших знаний о софистах.** “Софисты отрицали объективную значимость любых высказываний о космосе, об общественном устройстве или о человеческом поведении... Можно с одинаковой степенью убедительности доказывать

истинность двух прямо противоположных положений, что софисты неоднократно и делали – иногда в качестве учебных упражнений” [39, с. 70]. Хотите узнать, *как* они это делали – читайте диалоги Платона!

Мнение об отсутствии принципиальных различий между творчеством Платона (кроме поздних его этапов) и софистикой было широко распространено и *среди его учеников* и последователей в созданной им Академии. “Начиная с Аркесилая, руководившего Академией с 270 по 240 г. до н. э., следует период так называемой Средней Академии. Отказавшись от направления своих предшественников, обратившись к поздним произведениям Платона (прежде всего к “Тимею”), Аркесилай обратился к изучению ранних платоновских диалогов, в которых, по его мнению, излагались неискаженные взгляды Сократа. Аркесилай нашел, что в этих диалогах отсутствует всякая догматика; Сократ ограничивается в них критикой чужих мнений, прежде всего тех, которые развивались софистами, но не формулирует никакой положительной системы, довольствуясь констатацией собственного незнания. Аркесилай пришел к выводу, что такова же была точка зрения раннего Платона, и что именно она должна быть положена в основу философии академической школы. Исходя из этих предпосылок, Аркесилай ограничил свою деятельность критикой догматических учений – эпикуреизма и стоицизма, а также преподаванием, причем он заставлял своих учеников упражняться в доказательстве и опровержении одних и тех же тезисов (как это делали раньше софисты)” [39, с. 83].

Итак, *Платон*, который числится основателем системы идеализма, *своей философской системы не имеет*, а этот “идеализм” – просто одна из приводимых им точек зрения. А как обстоят дела у его современника *Демокрита*, основателя философской системы “материализма”? – «Начало научно-философской деятельности Демокрита падает на господство в умственной жизни Древней Греции “учителей мудрости” –



софистов. Позиция Демокрита по отношению к софистам двойственна. С одной стороны, Демокрит вместе с софистами выступает как просветитель, как борец за права человеческого разума, за право свободного исследования истины, за права индивида самостоятельно мыслить и действовать. Высшая точка развития индивидуализма в философии древней Греции – это софисты и Демокрит. Различия между ними в том, что у софистов – субъективный индивидуализм, а у Демокрита – объективный индивидуализм. (Господа, вы встречали когда-нибудь “объективного индивидуума”? Нам пока что-то попадались лишь сплошь *субъективные* индивидуумы... – И. Р.) Возведя в теорию индивидуализм, который господствовал в практической жизни Греции той эпохи, отразив эту практику жизни в своей философской системе, Демокрит завершил это общественное течение. От софистов Демокрит заимствовал противопоставление того, что существует “по истине”, “по природе”, и того, что существует “согласно общему мнению”, “по условному установлению”. Это противопоставление играет большую роль в теории познания Демокрита, в его учении об обществе, в его этике, эстетике и философии языка» [72, с. 175–176].

Итак, Демокрит был очень *близок* к софистам. Соответственно, нетрудно догадаться, что “Платон многое воспринял у Демокрита, который к тому же был его современником и умер уже после Сократа. Как известно, Демокрит свои атомы называл “идеями”, Платон же отнюдь не чуждается термина “атом” (у Демокрита был даже специальный трактат об идеях). Линии Демокрита и Платона, т. е. их философские тенденции, были противоположны. В то же время оба они были очень сложными фигурами, и учения того и другого можно рассматривать не только с точки зрения их противоположности” [85, с. 10–11].

При этом еще следует иметь в виду, что: “Платон мог заимствовать у Демокрита учение об атомах, так же как у

Гераклита он заимствовал концепцию всеобщего становления, у элеатов – концепцию неподвижного Единого и у пифагорейцев – концепцию чисел. Это, конечно, не значит, что Платон эклектик. (Конечно, ведь эклектика – это попытка объединить в *одну систему* разнородные несоединимые элементы; Платон действительно этим не грешен. – И. Р.) Но почти все свои основные категории он позаимствовал из прежней натурфилософии, приступив к разработке их на другой, более высокой ступени” [85, с. 11].

Это относится и к платоновской теории идей. И не только Демокрит писал до Платона об идеях, эта концепция, собственно, восходит еще к Пармениду. А. Ф. Лосев подытоживает: “Объективный идеализм Платона есть учение о самостоятельном и субстанциальном существовании идей как общих и родовых понятий... Платон создал теорию *общего как закона для единичного*, теорию необходимых и вечных закономерностей природы и общества, противостоящую всякому донаучному их пониманию” [85, с. 57]. А вот что заявляет (DK 28. В. 3) основатель неоплатонизма Плотин (V, 1, 8 П. 5.): “Прежде (т. е. до Платона) такого воззрения придерживался и Парменид, поскольку он отождествлял сущее и ум (нус) и полагал сущее не в чувственных вещах; “мыслить и быть – одно и то же”, говорил он. Кроме того, он называет сущее “неподвижным” – впрочем, присовокупляя “мышление” – и тем самым устраняет из него всякое телесное движение, а также уподобляет его “глыбе шара”, так как оно заключает все внутри себя, ибо одно и то же может быть мыслимо и быть” [40, с. 287]. Это о нем написал Платон диалог, озаглавленный “Парменид или Об идеях” (Диоген Лаэртский, IX. 23).

Но с точки зрения периодизации истории древнегреческой философии для нас особенно важен отрывок из Симпликия (DK 28. А. 28): «Неудивительно, что Парменид следовал недостоверным аргументам и был введен в заблуждения тем, что в его время еще не было выяснено: о

многозначности (сущего) никто и понятия не имел, лишь Платон впервые ввел различие двух значений; никто не различал субстанционально сущего и акцидентально сущего (Т. е. присущего вещи "по самой ее природе" и "случайно". – И. Р.). Явно он был обманут этим. Эта теория (категориальный анализ сущего), равно как и силлогистика, была открыта (позднее) благодаря диспутам и диалектике (собственно "тезисам" и "антитезисам"), ибо (тезис) не признавался, если не казался (логически) необходимым. А прежние философы выставляли свои тезисы без доказательств» [40, с. 281]. Понятия субстанционального и акцидентального сущего, а также потенциально и реально сущего были введены Платоном и особенно Аристотелем именно для борьбы с онтологической системой Протагора (к чему мы еще вернемся). Но особенно характерно здесь то, что сам новый этап в развитии философии Симпликий начинает здесь с “диспутов и диалектики”, т. е. с появления софистики, к практике которой относилась и деятельность Платона.

Современные студенты часто умудряются “пройти” философию, не прочитав ни одного платоновского текста. Но при этом им, разумеется, обязательно долбили на лекциях про то, какой Платон был большой идеалист, про “систему” Платона и ее тонкие отличия от системы Аристотеля и т. д. Все это – *застарелая фальсификация*: системы у Платона *не было*. Но именно его лучшие диалоги, такие, как “Протагор”, “Пир”, “Теэтет” и др., олицетворяют собой все лучшее в мировой философии, сам *дух диалога*, дух живого поиска истины без претензии на абсолютное знание, дух интеллектуального поединка без ненависти, но с уважением к оппоненту, олицетворяют *философию как благородный спор мудрецов*. Как не хватает этой доброжелательной мудрости в нашем истекающем нетерпимостью мире! С. Н. Паркинсон пишет: “Скажите рабочему или школьному учителю, что Земля плоская, и он скорее всего ответит: "Ерунда!" Скажите то же ученому, и он спросит: "Откуда Вам это известно?" Его

заинтересует возможный ход рассуждений... Ученым свойственно множество недостатков, но они хранят свое основное кредо: "Лозунг, провозглашенный тысячу раз десятью тысячами, не является в большей степени истиной, чем противоположное убеждение, высказанное шепотом одним человеком". (Увы, речь идет лишь о немногих среди ученых... – И. Р.) Это первый шаг к подлинной учености, и мы не достигнем никакого прогресса, пока этот шаг не будет сделан” [87, с. 296].

В связи с этим следует еще раз подчеркнуть, что автор вовсе не ставил себе задачей “очернить” Платона. Из того, что Платон в большинстве своих диалогов с одинаковым блеском излагал и защищал самые разные точки зрения (в подавляющем большинстве не свои), еще вовсе не следует, что он не был самостоятельным, великим философом. Ведь он *с недостижимым по сей день мастерством* манипулировал идеями с целью достижения наибольшего *эстетического* эффекта. Вообще целеполагание философствования как институализированной деятельности в цветущую пору Древней Греции отличалось от того, что было принято в Новое время. Греков интересовал не столько результат – достижение Абсолютной истины, – сколько сам процесс. Вообще духом спора и состязания, “агона” (т. е. релятивизма) была проникнута вся духовная жизнь Древней Греции, и софистика была самым лишь ярким выражением этого духа. Иными словами, *плюралистическая духовная атмосфера эпохи расцвета древнегреческой софистики во многом напоминала современную “ситуацию постмодерна”*. Слово “игра” служит в философии постмодерна едва ли не самым ключевым словом.

Насколько интереснее и эффективнее проходят семинары по философии, если вместо зазубривания материалов лекций по разным персоналиям философских светил разбить студентов на команды по идейным направлениям и организовать *игру* как спор этих команд по избранным

философским вопросам. Но “высший пилотаж” – обучить студентов *вести диалог с самим собой*: в стиле софистов равно убедительно доказывать и опровергать одну и ту же точку зрения. Ведь только так можно определить сильные и слабые стороны любой теоретической концепции. А для чего еще преподают предмет философии, как не для обучения *общей культуре мышления*? Вступительные лекции и семинары обычно посвящают философской пропедевтике, т. е. пытаются пояснить студентам, на кой им, собственно, нужна “эта философия”. Не лучше ли дать им *самим* прочитать (а лучше – разыграть) “Теэтет”, “Пир” или “Протагора”?

В связи с этим показательна специальная глава “Игровые формы философии” в книге Й. Хёйзинги “*Homo ludens*”. Она начинается словами “В самом центре круга, который мы пытаемся очертить с помощью понятия игры, стоит фигура древнегреческого софиста” [88, с. 167]. И как раз поздний Платон сделал здесь принципиальный шаг: из любомудра превратился в идеолога. Это совсем не обязательно рассматривать как прогресс: лучше быть “философом без системы”, чем первым теоретиком тоталитарного общества.

В пожилом возрасте сам Платон изменил своему стилю в своих поздних произведениях – диалогах “Тимей” и “Критий”, “Государстве” и особенно “Законах” и “Послезаконии”. “Одно обстоятельство, с виду внешнее, глубочайшим образом рисует новую тенденцию Платона в “Законах”, – пишет А. Ф. Лосев. – Именно “Законы” – это единственное произведение Платона, не содержащее в себе образа Сократа. Разговаривают здесь какие-то афинянин, спартанец и критянин, а о Сократе нет даже упоминания. И разговор-то происходит где-то на Крите, между тремя неизвестными старцами во время их прогулки от Кносса до святилища Идейского Зевса. Да и спор здесь совсем не спор, а какое-то взаимное дряблое поддакивание собеседников друг другу. Но самое главное – о чем они говорят. Все их

утверждения прямо противоположны тому, чему учил Сократ. Сократ вечно все подвергал критике и часто двумя-тремя вопросами ниспровергал общепризнанные авторитеты, если они того заслуживали. В "Законах" же всякая критика запрещена, выдвигается требование беспрекословного подчинения законам и казни для всех неверующих. Если бы в таком государстве, какое изображено в "Законах", появился вечно вопрошающий и критикующий Сократ, то, несомненно, эти трое старцев присудили бы его не просто к цикуте, а к какой-нибудь сверхужасной казни для устрашения всех потрясателей общественных основ, представляющихся им идеальными" [85, с. 41–42]. Добавим, однако, что "сверхужасная" казнь ждала бы Сократа в *любом феодальном* обществе, сколько их ни было на свете.

Причем показательно, что феодальные черты проступают в самых разных сторонах философии позднего Платона, в самой ее проблематике. "Чего стоит, например, его новое учение в "Законах" о двух мировых душах, доброй и злой? (X 897 с). Ведь Платон здесь ни больше ни меньше как отказывается от самой основы своего же собственного учения, впадая в какой-то совершенно несвойственный ему (в его более ранних диалогах – И. Р.) восточный дуализм. Кроме того, теперь, по Платону, не только бог управляет миром: "Бог управляет всем, а вместе с тем случайность и благовремение правят всеми человеческими делами. Впрочем, во избежание резкости надо уступить и сказать, что за ними следует и нечто третье, именно искусство" (IV 709 (1)). Человек здесь стоит на последнем месте. Все это – неизбежное следствие общей концепции "Законов": невозможно думать, что война всех против всех, как ее понимает Платон, есть создание только одного бога. Случайность, судьба, неразумие и полное безумие должны играть в этой концепции не меньшую роль, чем-то, что Платон называет богом" [85, с. 40].

В другом месте А. Ф. Лосев пишет: «"Законы"»

производят впечатление глубочайшего отчаяния философа осуществить свой объективный идеализм гуманными и достаточно идеальными методами. Вместо этого Платон проповедует здесь в буквальном смысле слова абсолютистско-полицейское, железно-тоталитарное государство с неимоверно строгим законодательством, с запретом всяких свобод, с прославлением якобы неподвижной в течение 10 тыс. лет египетской практики... Таким же ужасом веет и от другой теоретической концепции Платона в "Законах". Он требует, чтобы все жили легко, весело и радостно. Больше того, все должны постоянно петь и танцевать от радости... Мало и этого. Единственным содержанием песен и танцев должно быть восхваление законодательства, исступленное славословие по адресу законов, законодателей и ведущих политиков и стратегов» [107, с. 50, 52].

В оценке степени различия между творчеством раннего и позднего Платона категоричен Карл Поппер: "Платон, самый одаренный из учеников Сократа, оказался и самым неверным из них. Он предал Сократа... Я, конечно, знаю, что это суждение покажется чересчур резким даже тем, кто критически относится к Платону. Однако трудно вынести другой приговор, если посмотреть на "Апологию Сократа" и "Критона" как на последнюю волю Сократа и если сравнить это завещание с завещанием Платона – "Законами". Сократ был осужден, но его смерть не планировалась инициаторами обвинения. Платоновские "Законы" восполняют это отсутствие преднамеренности. Свободная мысль, критика политических институтов, обучение юношей новым идеям, попытки ввести новый религиозный культ или даже только мнения – все это Платон объявил серьезными преступлениями Сократа. В платоновском государстве Сократу никогда не была бы предоставлена возможность защищать себя публично. Он просто был бы доставлен в секретный Ночной Совет с целью "лечения" его больной

души и в конце концов сурового наказания” [6, с. 241].

Что ж, в этом Платон отнюдь не оригинален, такие случаи часто бывали и до него, и, увы, после. Так, Иван Вишенский прославился при жизни и вошел в историю украинской литературы своими блестящими памфлетами против церковной унии, а на старости лет сам принял унию. Причем – что главное! – он в обоих своих ипостасях был предельно искренен. А сколько бывших идейных коммунистов стали сегодня не менее идейными демократами! С другой стороны, несколько поколений назад шел обратный процесс... И дело совсем не обязательно в лицемерии: просто людям свойственно следовать большинству, воспринимать господствующую в обществе духовную атмосферу, мнения большинства как свои собственные...

Что особенно характерно, Поппер перечислил в числе “преступлений” Сократа “свободную мысль, критику политических институтов, обучение юношей новым идеям” – т. е. типологические черты софистики. Можно сказать, что большая и лучшая часть наследия самого Платона “относится к платонизму как утверждение к отрицанию”.

Как известно, Платон основал свою философскую школу – Академию, просуществовавшую затем почти тысячу лет, до 529 г. н. э. (когда она была закрыта императором Юстинианом). Прямой вопрос: *а брал ли Платон и его последователи плату со своих учеников, как софисты, или учили их бесплатно?* А. Ф. Лосев пишет: “Некоторые источники подчеркивают, что Платон был беден. Вероятно, здесь мы сталкиваемся тоже с преувеличением и с трафаретом, характерным и для других античных биографий знаменитых людей. Едва ли этот аристократ был так уж беден. Правда, мы не думаем, что для своего первого путешествия в Сицилию он добыл себе деньги путем ловкой перепродажи большой партии масла в Египет, как на это указывают некоторые источники; тогдашние аристократы считали для себя зазорным заниматься торговлей. (Это в



Афинах-то, тогдашней торговой столице мира?! – И. Р. – Думается, у А. Ф. Лосева несколько одностороннее представление об афинских аристократах!). Но ни о каких богатствах Платона, конечно, не может быть и речи. Для того, чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать сохраненное Диогеном Лаэртским завещание Платона, в котором философ перечисляет свое имущество. Имущество это более чем скромное” [85, с. 26–27]. – Итак, Платон был небогат, и *своих денег на открытие и содержание Академии у Платона не было*. – Значит?..

– Как ни старался автор выяснить, что думает мировая наука по поводу того, на какие, собственно, средства содержалась платоновская Академия, сколько не ворошил литературы, ему это так и не удалось. А. Ф. Лосев по-спартански лаконичен: “Было бы очень интересно знать подробнее о порядках в Академии Платона, о его учениках, о системе преподавания, о взаимоотношениях его учеников. Все это, однако, остается для нас почти полностью скрытым” [85, с. 26]. И все. И деньгах – ни слова.

В. Виндельбанд тоже немногословен: “О подробном устройстве Академии, данном ей Платоном, мы имеем поразительно мало сведений. Постройку гимназиума и принадлежащего ему парка он, *кажется*, (здесь и далее выделено мной – И. Р.), совершил на собственные средства, *быть может* при поддержке друзей. Участие в кружке не было связано ни с какими внешними обязательствами; обучение было бесплатно. Это не мешало, однако, отдельным лицам делать пожертвования в пользу кружка и, таким образом, составилась, *вероятно*, капитал, которым впоследствии обладала Академия; этим же путем создались, *надо полагать*, библиотека и различные коллекции, способствовавшие ученой деятельности школы уже при жизни Платона и особенно впоследствии” [86, с. 33]. Итак, обучение в Академии было бесплатным, но это не мешало ее ученикам делать пожертвования, на которые там даже

составился капитал. – У софистов ученики *платили* за обучение, а у Платона *делали пожертвования*. Улавливаете глубочайшую разницу?

Впрочем, вот что пишет Диоген Лаэртский о Спевсиппе, племяннике и преемнике Платона: “платоновых догм он придерживался твердо, но нрав у него был иной – склонный к гневу и падкий на удовольствия... недаром Дионисий, издеваясь, писал ему: ...Платон своих питомцев освобождал от платы, а ты их облагаешь так, что берешь и с согласного, и с несогласного” (IV. 1. 2) [15, с. 167]. Так что уже *преемники Платона плату с учеников брали*. Да и неизвестно, *всех* ли своих питомцев освобождал от платы сам Платон.

Что же касается причин его щедрости, то, возможно, одну из таких причин (а также специфических аспектов взаимоотношений Платона с сицилийским тираном Дионисием) приоткрывает следующий отрывок из Диогена Лаэртца: “Диону в Сицилии он (Платон) поручил купить у Филолая три пифагорейские книги за сто мин (т. е. 1 и 2/3 таланта; 1 аттический талант равен 26,2 кг серебра; это огромные деньги: 50 талантов составляли около 100 тыс. дореволюционных российских золотых рублей [46, с. 251]. – И. Р.) (Так говорит Сатир и некоторые другие) – достатком для этого он располагал, потому что от Дионисия он получил более 80 талантов (о чем пишет и Онетор в книге под заглавием “Наживаться ли мудрецу?”)” [15, с. 139].

### 3. 5. СОФИСТИКА КАК ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ КЛАССИКА

Итак, у Платона еще куда круче, чем у Аристотеля “убили все живое (его *метод*) и увековечили все мертвое”. Догматизация Платона – серьезное интеллектуальное преступление. – Преступление, которое тянется до сих пор, поскольку до сих пор беззащитным студентам вдалбливают про “философскую систему Платона”, хотя у него системы *не было*. Такая традиция идет прежде всего от Плотина и его

последователей, творивших в эпоху упадка и гибели античной цивилизации. Но то, что еще как-то было простительно какому-нибудь несчастному неоплатонику, который в перерыве между готами и вандалами предавался размышлениям на тему, сколько именно эманаций отделяет Высшее Единое от темной и косной материи (в лице упомянутых вандалов), уж совсем не к лицу современному исследователю. С фальсификацией истории античной философии пора бы уже покончить. И для начала стоит все-таки заняться ее *научной* периодизацией, оценивая значение древних авторов не по количеству дошедших до нас текстов, а по их *содержанию*. Вот опыт такой периодизации:

I этап. Финикийская философия. (IX – VII вв. до н. э.). Институализация философии как особой сферы духовной культуры. Санхунйатон, Мох, финикийские космогонии. В это время формируются философские (“последователи Моха”) и пророческие школы, развивается деятельность пророков и, вероятно, складывается система взглядов, послужившая основой для последующего пифагореизма (“тайные книги финикийцев”). Наконец, в этот период финикийская философия распространяется вширь, проникая как к евреям (Исайя, Иона, авторы книг Экклезиаста и Иова), так и к грекам (Лин, Гесиод, отчасти Гомер).

II этап. Архаическая философия (VI в. – первая пол. V в. до н. э.). Освоение греками идей финикийской философии и дальнейшее их творческое развитие. Фалес, Анаксимандр, Ферекид, Пифагор, Алкмеон из Кротона, Гераклит, Ксенофонт, Эпихарм, Анаксимен, Парменид, Левкипп, Диоген из Аполлонии, Эмпедокл, Мелисс, Анаксагор и др.

III этап. Классическая философия (вторая пол. V в. до н. э. – 1-я треть IV в. до н. э.). Открытие диалектического метода. Софистика. Зенон Элейский (Диоген Лаэрт. III. 48: “Первым сочинять диалоги стал, говорят, Зенон Элейский” [15, с. 149]), Архелай, Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Геродор из Гераклеи, Фразимах, Антифонт, Метродор из

Лампсака, Сократ, Аристипп, Антисфен, Евклид из Мегары, Стилпон, Евбулид, Диодор Крон, Федон из Элиды, Демокрит, Гиппократ из Коса, Архит из Тарента, Гиппократ Хиосский, Эвдокс, Еврипид, Фукидид, Ксенофонт, Алкидамант и др., а также ранний и зрелый Платон.

IV этап. Греческий декаданс (вторая треть IV в. – 1-я треть III в. до н. э.). Эпоха отмечена очевидными чертами упадка, но какое-то развитие, создание чего-то *нового* еще продолжается. Поздний Платон, Диоген Синопский, Аристотель, Феофраст, Деметрий Фалерский, Зенон из Китиона, Пиррон, Эпикур. Собственно, к концу IV в. были созданы *все* школы античной философии. Но зато она распространяется вширь.

V этап. Эллинистическо-римская философия (2-я треть III в. до н. э. – 1-я треть III в. н. э.) За эти *полтысячелетия* общий уровень античной философии существенно не повысился и не понизился (можно лишь отметить некоторое оживление в “золотой век Антонинов”). К этой эпохе полностью применима приводившаяся характеристика застойного характера *восточной* философии: “Научно-философское мышление последующих столетий не выходит за пределы тех идей и методов, которые были сформулированы основоположниками соответствующих школ в период “пробуждения сознания”. Речь шла лишь о комментировании трудов, признанных классическими, о том или ином их истолковании и о разработке деталей. В отдельных случаях эта разработка имела очень тонкий и изощрённый характер, но существа дела это не меняло” [39, с. 7]. Вся философия этих пяти веков *неоригинальна*. Это и естественно: ведь “стадиальная флуктуация” рассосалась, общество-то в целом феодальное... Показательно, что характер непререкаемого авторитета в эту эпоху приобретают поэмы Гомера, подобно Книге песен и Книге перемен в Китае, Ведам и Махабхарате в Индии. Единственные серьезные новации связаны с усвоением интеллектуального

багажа Ближнего Востока: Септуагинта, халдейская астрология, Филон Александрийский, герметизм, гностицизм...

VI этап. Позднеантичная философия. Ее также можно назвать раннесредневековой (2-я треть III в. н. э. – 2-я треть VI в. н. э.). На фоне глубокой трансформации (часто говорят: гибели) античной цивилизации происходит распад и гибель традиционных философских школ. Но на смену им приходят новые оригинальные философские течения: христианская патристика, манихейство, неоплатонизм. Правда, говорить об этих течениях именно как о философии, а не собственно религии и теологии можно разве что в отношении неоплатонизма, да и то с большими оговорками. Дух равноправного диалога полностью выветрился в эту эпоху (что закономерно). Но все же следует отметить, что в произведениях “отцов церкви”, особенно Блаженного Августина, с их глубоким психологизмом и историзмом было сказано *новое слово* в мировой культуре, так что эта эпоха была *не только* временем упадка. Зато уже основатель схоластики Иоанн Дамаскин (675–753) прямо провозгласил: “Я не скажу ничего от себя”. Это уже – предельный регресс (и соответственно, исходная точка для нового роста).

Достоинством данной периодизации является ее корреляция с общей периодизацией истории античной цивилизации, этапами ее социального развития. Это закономерно, т. к. именно уровень развития общества, его образ жизни определяет и принятый в данном обществе образ мыслей.

Если в качестве критериев развития философии взять: (1) степень оригинальности по сравнению с предыдущей и последующей эпохами, (2) близость социально-политических и этических воззрений к современным, (3) степень влияния философии (и философов) на общественную практику: в политике, культуре и т. д., (4) *разнообразие* общих представлений о бытии, т. е. онтологических систем, (5)

степень преобладания аргументов разума, логики и практического опыта (не доверяющего словам) над догмами, суевериями и слепым поклонением авторитетам, т. е. степень развития научной методологии, – то окажется, что *вершиной* полуторатысячелетнего развития античной философии являются всего три четверти столетия (2-я пол. V – 1-я треть IV вв. до н. э.) – эпоха господства софистики, эпоха классической древнегреческой философии.

Может показаться странным неотнесение к эпохе классики древнегреческой философии Аристотеля или, скажем, Эпикура. Но вообще-то слово “классика” многозначно, классики, бывает, творят и не в классические эпохи. Скажем, тот же Блаженный Августин или Плотин – это, безусловно, классики мировой философии, но эпоху их классической не назовешь. И Аристотель, и Эпикур – *классики* (как и Фалес, и Гераклит, и другие): без них история древнегреческой философии была бы неполной. Но их творчество, как и их эпоха, несет на себе ощутимые черты *упадка*. Характерно, например, следующее замечание об Эпикуре: “Он, в частности, утверждает, что “величина Солнца и других светил для нас такова, какова кажется, сама же по себе она или больше видимой, или немного меньше, или равна ей” (Диоген Лаэрт., X, 91). Это утверждение должно было казаться нелепым не только современным Эпикуру астрономам, но даже таким досократикам, как Левкипп и Анаксагор (лишь у Гераклита мы найдем сходные высказывания, но не забудем, что, во-первых, Гераклит жил на 200 лет раньше Эпикура и, во-вторых, не претендовал на то, чтобы считаться ученым). Еще удивительнее то, что эпикуровские высказывания о величине небесных светил были повторены Лукрецием Каром в его поэме, написанной в первом веке, как если бы до этого не было оценок размеров Солнца, производившихся Аристархом, Гиппархом и Посидонием (которые нашли, что Солнце намного больше Земли. – И. Р.)” [39, с. 97].

Что касается Аристотеля, то известно, во-первых, что его социально-политические взгляды по сравнению со многими его предшественниками были весьма примитивны и архаичны (см. выше). Далее, само деление мира на “надлунный”, где царствуют идеальные законы, и “подлунный”, подверженный случайностям, вовсе не было характерно для мыслителей классической эпохи: те, напротив, мыслили Космос единым, часто беспредельным, а космические тела – подобными по природе Земле. Характерно в этом смысле мнение Анаксагора о возможности падения обломков космических тел на Землю, что и было наглядно доказано при его жизни падением в 468 (467?) г. до н. э. “среди бела дня” большого метеорита во Фракии, близ реки Эгоспотамы (Кстати, в отличие от Анаксагора комиссия Парижской Академии наук под председательством великого Лавуазье вынесла решение, “что камни с неба падать не могут, потому что их там нет”, и этот вывод оставался в силе до 1794 г., когда был опровергнут Э. Ф. Хладни...). И уж совсем архаичной для передовых философов классической эпохи выглядела защищаемая Платоном точка зрения о “божественной природе” небесных светил.

Архаичными выглядят и очень многие другие естественнонаучные взгляды Аристотеля. Например: “В трактатах Гиппократов (“О священной болезни” и др.) мы находим указания на точку зрения, восходящую еще к Алкмеону, что органом, ответственным за психическую деятельность человека, является головной мозг. Между тем Аристотель считал местопребыванием души и, следовательно, источником психических явлений сердце, от которого, по его мнению, берут начало нервы, являющиеся мелкими разветвлениями артерий” [39, с. 149]. Или вот замечание Аристотеля в трактате “О дыхании” (DK 64. A. 31): “По мнению Диогена (из Аполлонии) рыбы, выпустив воду через жабры, втягивают пустотой внутри рта воду из окружающей рот воды, так как, мол, в воде содержится

воздух... Спрашивается: если рыбы дышат (воздухом), то по какой причине они умирают на воздухе и трепещут как задыхающиеся?.. Причина, которую называет Диоген, наивна: он утверждает, что на воздухе они втягивают слишком много воздуха, тогда как в воде – умеренное количество, и потому умирают” [40, с. 546]. И число таких примеров можно умножить.

Аристотель был прежде всего великим *систематизатором*, он обобщил достижения своих предшественников в сфере натурфилософии и логики и построил на их основе первую в истории всеобъемлющую философскую систему – притом систему достаточно стройную. Это *величественное и законченное сооружение* вызывает своей энциклопедичностью неизменное восхищение всех последующих поколений ученых. Но... Вот что пишет примерно по такому же поводу С. Н. Паркинсон: “Наука доказала, что административное здание может достичь совершенства только к тому времени, когда учреждение приходит в упадок... Пока работа кипит, всем не до того. Об идеальном расположении комнат начинают думать позже, когда главное сделано. Совершенство – это завершенность, а завершенность – это смерть. Например, туристу, ахающему в Риме перед собором святого Петра и дворцами Ватикана, кажется, что все эти здания удивительно подходят к всевластию пап... Но, заглянув в путеводитель, турист узнает, что поистине могущественные папы властвовали задолго до постройки собора и нередко жили при этом совсем не здесь... Расцвет папства был позади, когда планировали эти совершенные здания, и мало кто помнил о нем, когда их достроили. Нетрудно доказать, что это не исключение. Так обстояло дело и с Лигой Наций. На Лигу возлагали большие надежды с 1920 по 1930 год. Году в 33-м, не позже, стало ясно, что опыт не удался. Однако воплощение его – Дворец Наций – открылся только в 1937-м. Дворец хорош, в нем все продуманно – здесь есть и секретариат, и большие залы, и



малые, есть и кафе. Здесь есть все, что может измыслить мастерство, кроме самой Лиги. К этому году она практически перестала существовать... А кто из нас не знает, как устроен обычно международный аэропорт? Выйдя из самолета, мы видим (слева или справа) величественное здание в лесах и идем за стюардессой в крытый толем сарай. Мы и не ждем ничего иного. Когда строительство закончится, аэропорт перенесут в другое место” [87, с. 43, 42].

И. Д. Рожанский указывает, что всеобъемлющее учение Аристотеля не могло быть базой, на которой выросла наука нового времени. “Что касается Аристотеля, то его система мира именно в силу своей завершенности оказалась неспособной содействовать плодотворному научному поиску. Мы знаем, что аристотелевский образ мира, принятый в качестве парадигмы учеными как восточного, так и западного средневековья оказался величайшим тормозом, в течение ряда столетий препятствовавшим разработке идей Архимеда, Аристарха и других ученых эпохи эллинизма” [39, с. 6]. – Добавим, что в еще большей мере система Аристотеля препятствовала разработке многих гениальных идей ученых предшествовавшей эпохи классики.

На деле все, естественно, было гораздо сложнее. Аристотель и догматизированный Платон были тем **максимальным уровнем**, который еще были способны воспринимать мыслители феодального общества. С рассасыванием “стадиальной флуктуации” расщепилось и деградировало и философское направление софистики. **Софистов никто не победил в спорах.** Софистика просто **задохнулась**, лишившись подходящей для себя социальной и духовной атмосферы. И именно исходя из этого следует рассматривать значение всей тогдашней и последующей критики софистики.

## Раздел IV

### НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ КРИТИКИ СОФИСТОВ

#### 4. 1. СОФИСТИКА В КРИВОМ ЗЕРКАЛЕ

Следует отметить, что с самого начала деятельность софистов (как и вообще древнегреческих философов) была встречена отнюдь не с единодушным восторгом. Так, у Плутарха (Никий, 23) есть такое замечание (в контексте событий, относимых к 413 г. до н. э.): “Тогда не терпели естествоиспытателей и "трепачей о небесных явлениях" (метеоролесхов), как их тогда называли, за то, что они якобы сводили божество к лишенным разума причинам, непреднамеренно действующим силам и детерминированным явлениям. Так изгнали Протагора и посадили в тюрьму Анаксагора, которого с трудом вызволил Перикл” (ДК 59 А. 18) [40, с. 510–511]. Ну, и судьба Сократа тоже показательна... Однако, с другой стороны, эти преследуемые философы находили у современников и горячее сочувствие. В целом авторитет софистов в Афинах эпохи Перикла был огромен. Так, направленная против них комедия Аристофана “Облака” была принята афинянами крайне холодно. Она была поставлена в Афинах на Великих Дионисиях 423 г. до н. э. и в состязании комических поэтов заняла лишь третье место. Впоследствии Аристофан, огорченный неудачей комедии, которую он считал одним из лучших своих созданий, пытался ее переделать, но, видимо, не довел свою работу до конца, и неизвестно, были ли “Облака” когда-нибудь поставлены в новой редакции [74, с. 419 (Примечание В. Ярхо)].

Затем тяжелейшее воздействие на духовную атмосферу Афин оказало их унижительное поражение в Пелопоннесской войне со Спартой. Собственно, это поражение было во многом случайным (афиняне неоднократно были близки к победе), да и без активной поддержки главных торговых конкурентов Афин – Коринфа и Сиракуз, а также Персидской

державы эта победа спартанцев была бы невозможна. Но в сознании современников она была воспринята именно как свидетельство превосходства спартанского общественного строя над афинским. Именно в это время был осужден и казнен Сократ: “Известно, что в этот 399 год Афины только выходили из одного из самых жестоких кризисов своей истории Тридцать лет почти непрерывных войн и революций – вторжение врага, чума, разгром флота, крушение Афинской державы, блокада, сдача, чужеземное завоевание, диктатуры, остракизм, гражданская война, приведшая к сомнительной амнистии, – Афины выходили из этого длительного испытания истерзанными, их энергия иссякла, и гордость великой державы, так долго заменявшая ей хлеб и мужество, была унижена... Народное чувство пошло еще дальше. Оно не замедлило искать причинную связь между проповедями Сократа (и других софистов. – И. Р.) и бедствиями родины. И в первую очередь такую связь: поражение Афин было карой богов, разгневанных безбожными исследованиями философов, так же, как победа Спарты была наградой за соблюдение ею традиций предков” [24, с. 314–315].

Именно это обстоятельство резко усугубило ту историческую ситуацию, которая хорошо описана Б. Чернышевым: «Мы сталкиваемся с резким противоречием. Прогресс общества породил софистику. Только потому она могла пользоваться шумным и подчас заслуженным успехом. Несмотря на это, софистика столь же притягивалась различными слоями населения, сколько отталкивалась. Чем больше ее любили, тем сильнее ненавидели. “Возникает странное зрелище, – пишет Эдуард Мейер, – партии, сражающиеся не на жизнь, а на смерть, писали одну и ту же программу на знамени относительно новых течений: борьба против нового духа, удержание старых традиций”... Как была настроена радикальная демократия к модному образованию, лучше всего выясняется из нападок демагога Клеона. “Образование, – говорит этот “предстоятель демоса”, –

внушает сомнение и вызывает склонность к опасным новшествам, потрясающим основы демократии... Недостаток знания при скромности полезнее, чем пронизательность при необузданности"... О враждебном – по каким бы то ни было мотивам – отношении аристократов к софистам лучше всего говорит запрещение вождей “тридцати тиранов” (олигархии, навязанной Афинам победителями – спартанцами. – И. Р.) Крития и Харикла (которые сами получили новомодное образование) заниматься “искусством слов”... Анит был лидером умеренной демократической партии – средней и мелкой буржуазии, захватившей в свои руки власть после кратковременной диктатуры тридцати тиранов. Эта группа демократов особенно ненавидела софистов; из ее среды исходил и смертельный удар, направленный против Сократа. Она была настроена в высшей степени консервативно и стремилась втиснуть Афины в рамки провинциального города на основе патриархального уклада. Ее идеалом было укрепление религиозных и семейных устоев. Для Анита софисты – позор и гибель для всех общающихся с ними, кто беседует с софистами – безумцы» [8, с. 44–45]. Отвержение софистики – ярчайший показатель того безнадежного исторического тупика, в котором оказалось афинское общество IV в. до н. э.

«Бесспорно, что главную роль в дурной славе софистов сыграло то обстоятельство, что почти все сведения о них почерпнуты историей философии только у яростнейших их противников. Именно тенденциозностью и недобросовестностью основных свидетельств о древних софистах, а также не всегда точным употреблением слова “софист” и нужно объяснить то самое нелестное, можно сказать роковое отношение к учению древнегреческих софистов, которое господствовало над ними на протяжении всей истории философии вплоть до Гегеля» – заявляет В. Осипова [10, с. 12–13]. Б. Чернышев приводит такое сравнение: «С софистами история сыграла такую же злую

шутку, как с Чацким в комедии “Горе от ума”... Вообразим, что о Чацком мы знаем из тревожных о нем слухов, распускаемых злыми языками московских спутников, и мы окажемся в положении исследователя, приступающего к изучению софистики» [8, с. 13].

Справедливо в этих замечаниях то, что огромная часть всей критики софистики – это критика *не по существу*, критика не взглядов по каким-либо теоретическим проблемам, а образа жизни и личности софистов. По словам В. Осиповой, сущность упреков, делаемых софистам Сократом, Платоном и Аристотелем, сводилась к тому, что истинной науке, бескорыстному исследованию софистами наносится непростительное оскорбление, что превращение науки в ремесло, в оплачиваемый товар достойно строгого осуждения [10, с. 12–13].

Софистика очевидно нацелена на получение *практической* пользы, в то время как Аристотель заявляет: “После того, как было открыто больше искусств, одни – для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды” (Метафизика, 981 в) [30, т. 1, с. 67]. Естественно, для него софистика – не настоящая философия: “Софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики – *выбором образа жизни* (Подчеркнуто мной – И. Р.). Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика – это философия мнимая, а не действительная” (Метафизика. 1004 в) [30, т. 1, с. 123].

Чем же плох образ жизни софистов, по Аристотелю? – “Философия называется знанием об истине. В самом деле, цель умозрительного знания – истина, а цель знания, касающегося деятельности, – дело: ведь *люди деятельные*

даже тогда, когда они рассматривают вещи, каковы они, исследуют не вечное, а *вещь в ее отношении к чему-то* (Выделено мной – И. Р.) и в настоящее время (Метафизика, 993 в) [30, т. 1, с. 94]. То есть в силу своего образа жизни, ориентированного на практику, софисты не стремятся к познанию вечной истины, за что их и порицает Аристотель: “Простодушны те, кто полагает, что они надлежащим образом принимают начала, если посылка правдоподобна и истинна, как это полагают софисты, утверждая, что знать – значит обладать знанием. Ибо *не правдоподобное есть для нас начало...* Мы полагаем, что знаем каждую вещь *безусловно, а не софистически, привходящим образом* (Выделено мной – И. Р.), когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может” (Вторая аналитика, 74 в, 71 в) [30, т. 2, с. 268, 259].

Впрочем, к чести Аристотеля, он придерживался данной позиции не слишком последовательно, на что обратили внимание некоторые современные исследователи его творчества. Так, А. Ф. Лосев отмечает: «Если приводить здесь некоторые тексты Аристотеля, то для нас имеет значение уже самое начало его “Топики” (100 а 18–21): “Цель настоящего исследователя такова: найти метод, при посредстве которого можно было бы составлять силлогизмы по каждому встречающемуся вопросу из правдоподобных (положений) и, сверх того, выражать свой собственный взгляд, не впадая в противоречия”. В этом суждении выражены два основных обстоятельства. Во-первых, Аристотель основывается в своей топике *не на абсолютной истине* и не на аподиктическом силлогизме, *а на правдоподобии* (Подчеркнуто мной – И. Р.). Однако, во вторых, эта основанная на правдоподобии силлогистика все же имеет свою собственную логику и убедительность. Малая популярность “Топики” объясняется тем, что у Аристотеля всегда слишком абсолютизировали его “Метафизику”, и никому не хотелось находить в нем

теоретика вероятностной логики (Правильнее – теоретика, обобщившего вековой опыт софистики, - И. Р.). Этот предрассудок - весьма тяжелый и еще до настоящего времени преодолевается с большим трудом. Никому не хочется признать, что подлинная жизненная логика Аристотеля вовсе не сводится к логике чистых абстрактных понятий» [73, с. 16-17].

Автор же предисловия к русскому изданию аристотелевского “Органона” З. Н. Микеладзе выражается еще более круто, *завершая* это предисловие (собственно, логико-философский анализ “Органона” под названием “Основоположения логики Аристотеля”) словами о «давней, но не становящейся от этого более справедливой традиции усматривать главную заслугу Аристотеля перед наукой логики в построении им элегантно, но вместе с тем бесполезного здания ассерторической силлогистики, которая, впрочем, занимает менее одной десятой части объема всего “Органона”» [30, т. 2, с. 50].

Чтобы уяснить себе скандальность этого заявления (да еще из уст авторитетнейшего специалиста!), вспомним, что такое “ассерторическая силлогистика”. Это – тот самый школьный курс логики, изучающий силлогизмы типа “S есть P”, с его законами тождества, непротиворечия и исключенного третьего, которым обычно и ограничивается знакомство с формальной логикой для тех, кто ее вообще изучал, и который обычно обозначают термином “аристотелева логика”. Так вот, “элегантное, но вместе с тем почти бесполезное здание” этой “аристотелевой логики” занимает в своде логических работ Аристотеля *менее десятой части* всего объема! Т. е. “аристотелева логика” имеет к самому Аристотелю почти столь же отдаленное отношение, как “платонизм” – к Платону...

Более того, из предисловия З. Н. Микеладзе видно, что подлинное теоретическое наследие Аристотеля (т. е. остальные девять десятых “Органона”) все еще как следует не

изучено, совершенно по-разному интерпретируется разными авторами и вообще служит предметом бурных дискуссий. Все же ясно, что именно Аристотель четко обосновал дедуктивный метод познания в целом, вероятно, впервые ввел в науку переменные и формально-логические схемы и много занимался именно модальной логикой (т. е. логикой, учитывающей разные “степени бытия” предметов). Примерно *половину* же объема “Органона” занимает трактат “Топика”. “В “Топике” изучаются диалоги Платона как образцы диалектических (или, вернее, диалогических) рассуждений. В ней излагается методология (метатеория) диалектики Платона, подобно тому как во “Второй аналитике” - методология (метатеория) доказывающих (дедуктивных) наук, таких, как арифметика или геометрия. Допуская вольность речи, можно сказать, что в “Топике” излагается методология диалогов Платона” [30, т. 2, с. 595 (Примечания З. Н. Микеладзе)]. Прочитав, например, некоторые подзаголовки глав восьмой книги “Топики”: “Общие темы для возражающего против тезис и для защищающего его”, “Легкость и трудность обоснования и опровержения положений”, “Топы для отвечающего”, “Топы для дающего ответ на неясные и двусмысленные вопросы и возражения”, “Топы для отвечающего при доказательстве черед наведение”, “Способы раскрытия отвечающим ложных доводов”... и т. д. Если это не есть *теоретическое осмысление опыта софистики*, то как это еще называется?

Особый интерес в этом смысле представляет трактат “*О софистических опровержениях*”, который многие исследователи рассматривают как заключительную (девятую) книгу “Топики” [30, т. 2, с. 661 (примечания И. С. Нарского и Н. И. Стяжкина)]. Можно провести аналогию между этой главой и каким-нибудь Приложением к руководству по какому-либо спортивному единоборству, где рассматриваются запрещенные приемы. Естественно, автор сначала всячески оговаривает, что бить, скажем, ниже пояса –



нехорошо, что это – не истинный спорт, но поскольку все еще “кто-то кое-где у нас порой честно жить (бить) не хочет”, то вот, ребята, какие существуют запрещенные приемы и вот как с ними бороться. Примерно так же поступает и Аристотель. Он, разумеется, заявляет: “Так же, как в состязании борцов нечестность приобретает определенный вид и есть борьба нечестными средствами, так и эристика в споре есть борьба нечестными средствами. Ибо как там, намереваясь победить во что бы то ни стало, хватаются за любые средства, так и здесь поступают те, кто склонен к препирательствам. Поэтому те, кто так поступает ради победы, считаются людьми, склонными к препирательствам и любящими спорить, а те, кто так поступает ради славы в погоне за наживой – софисты. Ибо софистика есть искусство наживы с помощью мнимой мудрости, а потому софисты стремятся к мнимым доказательствам... Софистика есть мнимая, а не действительная мудрость” (171 в. 20–35) [30, т. 2, с. 555].

Это – любимая цитата для всех обличителей софистики. Собственно, подавляющее большинство их и заканчивает ею свое знакомство с данным произведением Аристотеля. Да, здесь Стагирит выражает свое моральное негодование: очень плохо бить ниже пояса. Но далее текст продолжается таким высказыванием: “Так же, как *иногда – говорим мы – следует предпочитать правдоподобное умозаключение истинному* (Выделено мной. – И. Р.), так и правдоподобное раскрытие (софистического опровержения) следует иногда предпочитать истинному. И вообще, против занимающихся эристикой следует бороться не как с людьми, которые действительно опровергают, а как с такими, которые опровергают лишь по видимости. Ведь мы во всяком случае отрицаем, что они умозаключают; поэтому следует принимать надлежащие меры для того, чтобы не было этой видимости” (175 а, 30–36) [30, т. 2, с. 566]. Иными словами: “Жизнь сурова, ребята, и иногда – говорим мы – полезно самому первым ударить ниже пояса, а тем более, если противник первый начал”.

Для Аристотеля философы хороши тем, что благородно самоустраиваются от практической жизни, и потому ищут не связанную с ней абсолютную истину. Софистов же, как людей деятельных, интересует практика, вещь не “как таковая”, а в ее отношении к чему-то, т. е. не вечное, а “привходящее”, не абсолютно истинное, а правдоподобное, т. е., по Аристотелю, мнимое. Потому он и называет софистику мнимой мудростью. Но сам Аристотель еще не настолько оторвался от реальной жизни, чтобы не осознавать, что “иногда” практическая выгода намного предпочтительнее заумного мудрствования. Поэтому трактат Аристотеля “О софистических опровержениях” – в первую очередь **сборник практических рекомендаций**, вполне “по ту сторону добра и зла”. Собственно, он сам так и говорит в первой главе трактата (165а, 24–31): “Дело знающего – каждый раз, сопоставляя одно с другим, говорить правду относительно того, что он знает, и уметь уличать лжеца. А это означает, с одной стороны, уметь высказывать свои доводы, а с другой – выслушивать другие. Поэтому **те, кто хочет прибегать к софизмам, должны исследовать род указанных (нами) доводов** (Выделено мной. – И. Р.). **Ибо это полезно**, так как такое умение позволяет **казаться мудрым**, к чему они как раз и стремятся” [30, т. 2, с. 536].

Но **польза от софизмов**, по Аристотелю, не только в этом. Он посвящает данному вопросу целую шестнадцатую главу (175а, 4–15): “Такого рода (софистические) рассуждения полезны для философии по двум причинам: во-первых, поскольку они получаются большей частью на основании словесных выражений, благодаря им можно лучше различать, в скольких значениях говорится о чем бы то ни было и какие сходства и отличия бывают у вещей и их имен.

Во-вторых, они полезны для самостоятельного исследования. Ведь тот, кого другие легко вводят в заблуждение, но этого не замечает, может часто испытывать это от самого себя.

В-третьих, наконец, они полезны еще для славы – (благодаря их умелому применению) считаются искусными и опытными во всем” [30, т. 2, с. 565]. – Конечно, по Аристотелю, софистика – мудрость мнимая, но отнюдь не бесполезная!

Имеет смысл привести некоторые из деловых советов великого Аристотеля. Например, такой: “Следует (приводить) доводы из (скрытых) желаний и открыто высказываемых мнений. Ведь не одно и то же желают и говорят, а говорят самые прекрасные слова, желают лишь то, что представляется выгодным. Например, говорят, что лучше с честью умереть, чем жить в удовольствиях, или что жить в нужде и бедности, но честно – лучше, чем жить в богатстве, но не благопристойно, а желают как раз обратного. Поэтому следует того, кто говорит сообразно со своими желаниями, заставлять высказывать открытые мнения, а того, кто говорит в согласии с открыто высказываемыми мнениями – сообразно с его утаенными желаниями, ибо и в том и в другом случае он вынужден будет говорить не согласующееся с общепринятым... Самый распространенный топ (способ) заставить говорить не согласующееся с общепринятым, какой применяет Калликл в сочинении “Горгий” и который все древние считали удачным – это сопоставлять то, что согласно природе, с установленным, ибо, говорят, природа и установление противоположны друг другу, и справедливость хороша по установлению, а согласно природе нехороша. Поэтому следует тому, кто говорит, исходя с согласного с природой, возражать, исходя из установленного, а того, кто говорит из установленного, подводить к (достоинствам), исходящим из согласного с природой... Следует заставить собеседника утверждать то, что против мнения большинства и мудрых” (172в–173а) [30, т. 2, с. 558–559].

Или вот еще *полезные советы Аристотеля*: “Итак, первое (средство) для опровержения – это пространность (речи), ведь трудно одновременно обозреть многое... Второе –

быстрота (речи). Ибо тот, кто не успевает, менее предусмотрителен. Третье – возбуждение гнева и подзадоривание, ибо те, кто приведен в замешательство, менее способны защищаться. Основные средства взбудоражить гнев (у отвечающего) – делать так, чтобы ему стало ясно, что с ним хотят поступать несправедливо и совершенно беззащитно. Четвертое – ставить вопросы вперемешку, когда имеют много доводов или против одного и того же, или за и против. В таком случае (отвечающему) приходится в одно и то же время держаться начеку или в отношении многих (доводов), или в отношении противоположных друг другу. И вообще, все названные раньше (топы) относительно искусства скрывать (свою основную мысль) полезны и для доводов, приводимых ради спора... *Следует* (Выделено мной. – И. Р.) иногда приводить доводы не против сказанного, а против иного, принимая сказанное, если не имеют доводов против положенного (собеседником). Именно это сделал (софист – И. Р.) Ликофрон, когда ему было предложено прославлять лиру” (174 а, в) [30, т. 2, с. 563–565]. И так далее.

Не менее ярко роль Аристотеля как непосредственного продолжателя традиций софистики видна из его трактата “*Риторика*”. Например, он так обосновывает полезность риторики (I, 1–2): «Те, кто исследует ныне искусство речи, не внесли в риторику, прямо скажем, ни малейшего вклада (ибо только знание способов убеждения существенно для риторического искусства, а все прочее – привходящее)... Благодаря одной и той же способности мы познаем то, что есть истина, и то, что есть подобие истины... Если бы мы располагали даже самой точной научной истиной, вовсе нелегко убеждать людей, составляя речь на ее основании, потому что речь на основе знания требует обучения всех слушателей, а это невозможно, и поэтому нужно создавать убедительность речи общепринятыми (софистическими. – И. Р.) средствами, как мы говорили это и в “Топике”

относительно обращения ко множеству людей.

Далее, **необходимо уметь доказывать противоположное** (Выделено мною. – И. Р.), так же как и в силлогизмах, не для того, чтобы на практике доказывать и одно и прямо противоположное (ибо убеждать в плохом не подобает), но для того, чтобы знать, как это осуществляется, и чтобы в случае чего уметь опровергнуть того, кто попытается воспользоваться доказательствами, противными справедливости. Из остальных искусств ни одно не исследует противоположности: только диалектика и риторика – обе они в равной степени имеют дело с противоположностями. Рассматриваемые противоположности, конечно же, не равноценны: всегда истинное и лучшее по своей природе легче поддается умозаключениям и, попросту говоря, более убедительно. Кроме того, если позорно быть не в состоянии помочь себе своим телом, тем более позорно бессилие помочь себе словом, ибо пользование словом более присуще человеку, чем пользование телом.

Если же скажут, что несправедливо пользующийся силой слова может причинить много вреда, то таково общее свойство всех благ (исключая добродетель), и главным образом тех, которые наиболее полезны – таких, как физическая сила, богатство, обладание военной властью: применяя эти блага в согласии со справедливостью, можно принести много пользы, а вопреки справедливости – много вреда (Примерно то же утверждал и Горгий. – И. Р.)... Итак, определим риторику как искусство находить возможные способы убеждения относительно любого предмета» [89, с. 5, 7–8].

Так что моральное осуждение Аристотелем софистики не следует слишком принимать всерьез. В сущности, все дошедшие до нас его трактаты – это конспекты его лекций перед студентами. Понятно, что Аристотель, как и всякий руководитель собственной философской школы, стремился показать превосходство своей методики перед остальными –

и не более...

И в этом он был совсем не одинок. Все софисты были в какой-то мере конкурентами друг другу, и естественно, что они так же, как и более поздние поколения философов (в т. ч. поколение Аристотеля), старались каждый доказать собственное превосходство. Этим занимался тот же Протагор, который в одноименном диалоге Платона заявляет, что не будет, как “кто-нибудь другой из софистов”, обижать юношей, заставляя их против воли учить ненужные им предметы. Отличие Аристотеля, пожалуй, в том, что в его устах сами термины “софистика”, “софист” действительно приобрели негативный оттенок, поскольку он был их идейным противником в области онтологии и отчасти этики.

Эту же роль многие еще античные авторы приписывали Платону, причем также исключительно из мотивов конкуренции с руководителями других философских школ: “Причиной того, что Платон придал имени софистов порицательное значение, было то, что он слишком презирал своих современников”. (1. Аристид 46) [9, с. 4]. Но так же многократно исследователи отмечали сугубую поверхностность и несерьезность *большой части* этой платоновской критики (именно большей части, поскольку софистам посвящены в основном ранние диалоги Платона). В. Г. Осипова пишет: “При просмотре основных сохранившихся произведений Платона, деятельность которого охватывает более 50 лет, бросается в глаза, что в первых его диалогах, где упоминаются имена Гиппия, Продика, Протагора и других старших софистов, платоновская критика более обща, более поверхностна. Она часто выступает просто в форме насмешки, сарказма по поводу общественного положения софистов, их корыстолюбия и т. д.” [10, с. 19]. Характерно и такое свидетельство античного писателя: “Передают, что Горгий, прочитав носящий его имя диалог, сказал своим друзьям: “Ну и мастер же Платон зубоскалить”” [9, с. 26].

В общем, все это скорее напоминало разборки в своем

узком кругу: среди многих профессий один мастер о другом редко доброе слово скажет... Тем более, что “софистами называли самого Платона его противники – ораторы Лизий и Исократ, Аристотеля – историк Тимей” [10, с. 13].

Правда, уже цитированная В. Г. Осипова после приведенной фразы добавляет: “Зато в своих более поздних произведениях Платон дает более развернутую и более серьезную критику софистики в понимании, уже приближающемся к современному” [10, с. 19]. Серьезная критика социальных и онтологических взглядов софистов действительно встречается в диалогах Платона – как ранних, так и поздних (впрочем, в самых поздних диалогах он довольно редко касается круга проблем, интересовавших софистов), но вместе с такой критикой там практически всегда содержатся и не менее серьезные аргументы в их защиту – таков уж принципиально диалогичный стиль мышления раннего и зрелого Платона (см. выше). К этому вопросу мы еще вернемся. Здесь же важно подчеркнуть другое: с античной эпохи и до наших дней софисты играют роль *“дежурных злодеев”* в истории мировой философии преимущественно еще и потому, что по ее страницам непрерывно продолжает разгуливать *карикатурный образ личности софиста*. Т. е. софистов все философы, включая современных, продолжают всячески поносить скорее именно за якобы присущие им негативные личные качества, чем собственно за их философию.

Чтобы не погружаться в даль времен, сошлемся на А. Ф. Лосева, который, при наличии у него целого ряда “заздравных” высказываний в адрес софистов, счел нужным сделать и такое “заупокойное” заявление: “Если мы обратимся к общей характеристике греческих софистов, то... прежде всего все-таки придется отдать некоторую дань обычному некритическому взгляду на софистов как весьма несерьезных деятелей культуры, дилетантов и самохвалов... Конечно, развязности софистов в философии, да и в жизни,

отрицать не приходится. Ксенофонт в своих знаменитых воспоминаниях о Сократе и Платон в своих еще более знаменитых диалогах сделали все, чтобы изобразить софистов жуликами, интеллигентными парвеню, а подчас даже **дураками и идиотами**. (Выделено мной. – И. Р.) Стоит перечитать платоновского “Протагора”, чтобы представить себе, с каким самодовольством и в то же время с какой внутренней сбивчивостью преподавали софисты свою мудрость и производили эффект в публике... Все эти разговоры и наглость, примеров которой можно привести из сочинений Платона сколько угодно, достаточно отрицательно рисуют софистов... при всей несерьезности их умственной и словесной эквилибристики и, если хотите, при всем шарлатанстве многих из них (поверим Платону и в этом)” [33, с. 42–43].

#### 4. 2. ДАВАЙТЕ ВЕРИТЬ ПЛАТОНУ!

Итак, по Лосеву, следует верить Платону в том, что он изображал софистов шарлатанами, причем в качестве очевидного примера приводится диалог “Протагор”. Вообще, лозунг “Давайте верить Платону!” исключительно популярен среди всех любителей платонизма и ненавистников софистики. Так, уже многократно цитировавшийся А. Н. Гиляров, которому принадлежит высказывание о том, что платонизм и софистика относятся друг к другу как утверждение к отрицанию, и который в лице софистики уязвлял сам ненавистный ему принцип демократии, посвятил этому вопросу целую книгу “Источники и софистах: Платон как исторический свидетель”, где доказывает, что: “Все вообще фактические сведения о философах, сообщаемые разговаривающими лицами у Платона, вполне соответствуют исторической истине. Точно так же соответствуют ей и предлагаемые этими лицами характеристики” [7, с. 357]. – Что ж, давайте верить Платону! Но давайте тогда уже верить действительно **всему**, что он написал о софистах. И давайте



возьмем для примера именно диалог *“Протагор”*.

Диалог *“Протагор”* начинается с того, что Сократ с гордостью рассказывает другу о своей беседе “с самым что ни на есть мудрейшим между нынешними мудрецами, если и ты полагаешь, что всех мудрее теперь Протагор”, и что Протагор показался ему прекраснее юного красавца Алквиада, ибо “почему бы, дорогой друг, тому, кто мудрее, не казаться более прекрасным?” (Протагор, 309, с – d) [14, т. 1, с. 190]. – Итак, *после* личной встречи и беседы с Протагором Сократ характеризует его как *мудрейшего и прекраснейшего человека среди всех современников*. Будем же исходить из того, что “все предлагаемые Платоном характеристики историческим лицам соответствуют действительности”! Мы категорически настаиваем, что в диалоге *“Протагор”* не содержится *ничего*, что позволяло бы заподозрить Сократа в неискренности и ироническом смысле приведенной выше оценки личности Протагора, сформулированной как итог личного с ним общения. Вот какой будет оценка наиболее выдающегося софиста Древней Греции (вполне справедливая), если *действительно* верить Платону!

Но, может быть, Сократ здесь просто издевается над Протагором? – Проанализируем диалог подробно. Но сначала приведем любопытное место из комментария А. Ф. Лосева к диалогу: “Особенность, которую невольно замечает и всякий читатель *“Протагора”*, и всякий комментатор этого диалога, заключается в том, что, несмотря на его ранний характер и еще достаточно наивную постановку философской проблемы, он чрезвычайно труден для анализа и, несомненно, гораздо труднее тех позднейших и прославленных диалогов Платона, которые трудны из-за самого предмета, а не из-за своей структуры. С точки зрения структуры *“Протагор”* представляет собой собрание частей, которые иной раз внешне никак между собой не связаны, и для установления связи между которыми приходится очень многое додумывать за Платона. Все это было причиной многочисленных

толкований “Протагора”, ни одно из которых не стало общепринятым; критический обзор этих толкований мог бы явиться предметом обширного исследования” [23, с. 782].

К своему стыду, автор этих строк совершенно не разделяет трудностей комментаторов данного диалога, – то ли в силу собственного дилетантизма, то ли, наоборот, в силу того, что у многих философов – комментаторов Платона от длительного парения в разреженных высотах запредельного резко снижается способность к пониманию печатных текстов... Во всяком случае, мне структура и содержание данного диалога представляются кристально ясными: это – захватывающее и увлекательное *описание реального словесного поединка* между двумя выдающимися софистами – Сократом и Протагором.

После небольшого обрамляющего вступления, где Сократ дает столь лестную оценку Протагору, идет последовательное хронологическое описание событий. К Сократу прибежал юноша Гиппократ с сообщением, что в город приехал знаменитый софист Протагор, и что он хочет пойти к Протагору в ученики, чтобы стать мудрым. Сократ пытается выпросить у юноши, “в чем же софист сам сведущ и ученика делает сведущим?”, но выяснил лишь, что не в каком-либо конкретном ремесле или искусстве; и чтобы разобраться в этом, они пошли в дом, где остановился Протагор. Там же собрались и другие выдающиеся софисты: Продик, Гиппий, а также многочисленные ученики всех троих. Любопытно, что Сократ еще отнюдь не пользовался такой известностью, чтобы быть беспрепятственно допущенным в этот дом – ему пришлось еще упрашивать привратника (“Опять софисты какие-то! Ему некогда!”) – думается, у Гиппия или Продика таких проблем не возникло бы.

Что подвигло Сократа на диалог с Протагором? – То, что к нему решил перейти юноша Гиппократ (“знаю его мужество и пылкость”), который раньше общался именно с самим

Сократом. Сначала Сократ пытался отговорить Гиппократу от общения с Протагором: “Знаешь, какой опасности ты собираешься подвергнуть свою душу?.. Лишь вчера ввечеру, по твоим словам, услышав о нем, ты уже сегодня идешь спозаранку, не поразмыслив и не посоветовавшись о том, нужно ли верить ему себя или нет, и сразу готов потратить и собственные деньги и деньги друзей, как будто ты уже дознался, что тебе нужно непременно сойтись с Протагором, которого, как ты говоришь, ты и не знаешь и не разговаривал с ним никогда. Ты называешь его софистом, а что такое софист, оказывается, совсем не ведаешь, хоть и собираешься верить себя ему” (313) [23, с. 422–423]. Затем Сократ предлагает вместе пойти “и послушать этого человека”.

Собственно, разговор с Протагором как раз начинается именно с вопроса о том, чему же он учит. Протагор объясняет, что искусству быть хорошим хозяином и гражданином, – искусству управления (мы бы сказали: менеджменту). Сократ заявляет, что такому искусству в принципе нельзя обучиться, – ибо добродетель, которой владеешь, нельзя передать другим. Протагор в ответ в уже приводившемся в I разделе тексте очень убедительно доказывает, что добродетели все же можно (и нужно) научить. Протагор одерживает полную и убедительную победу. Это вынужден признать и Сократ: “Нет для меня ничего дороже возможности услышать то, что я услышал от Протагора. Прежде я считал, что хорошие люди становятся хорошими не от человеческого попечения. А теперь я убедился в обратном”. (328 e) [23, с. 438].

Но Сократ еще рассчитывает выиграть этот поединок, применив тот же метод, что в “Гиппии Большем”, где он, заставляя собеседника соглашаться со своими тезисами по принципу “Да” или “Нет”, поочередно подводит его ко взаимно противоречащим выводам. Так в “Гиппии Большем” он морочил собеседника с определением понятия “прекрасное”. Здесь же он пытается сделать то же самое с

определением понятия “добродетель”. Но для этого необходимо заставить Протагора давать односложные ответы “да” или “нет”. Это Сократ изо всех сил и пытается сделать. Так, он сначала “хвалит”: “Протагор хоть и умеет, само собой, ясно говорить длинные и прекрасные речи, однако умеет и кратко отвечать на вопросы, а задавая вопросы сам, выжидать и выслушивать ответ; это дано лишь немногим” (329 в) [23, с. 438–439]. Затем, договорившись, что добродетель включает в себя разные составляющие, например, справедливость и благочестие, он пытается заставить Протагора признать, что справедливость и благочестие – это одно и то же. Но не тут-то было: “Мне кажется, Сократ, – сказал Протагор, – нельзя так просто допустить, что справедливость совпадает с благочестием и благочестие – со справедливостью; я думаю, здесь есть некоторое различие. Впрочем, это неважно. Если тебе угодно, пусть будет у нас и справедливость благочестивою, и благочестие справедливым” (331с) [23, с. 441].

Иными словами, Протагор не берет на себя ответственность за выводы, сделанные Сократом. Сократ раздражен: “Ну уж нет, – сказал я, – мне вовсе нет нужды разбираться в этих “если тебе угодно” или “если ты так думаешь”. Давай просто говорить: “я думаю и “ты думаешь”. Я говорю в том смысле, что, если отбросить всякое “если”, можно лучше всего разобраться в нашем вопросе” (331 с – d) [Там же].

Это – очень интересный момент спора. Протагор – последовательный релятивист, его точку зрения передают словами “каким тебе что представляется, таким то для тебя и есть”. Он *в принципе* отвергает абсолютный характер каких угодно истин. Сократ вообще-то *тоже* релятивист (мы на этом уже останавливались), но сейчас он хочет запутать собеседника, отсюда и призыв к Протагору “*если отбросить всякое “если”*”, можно лучше всею разобраться в нашем вопросе”. На это Протагор отвечает по существу: он

объясняет Сократу, почему лично он, Протагор, не может “отбросить всякое “если””. Следующий далее текст Протагора содержит очень важные положения общепhilософского характера, и вывод по сути спора он делает следующий: “Однако, – сказал Протагор, – справедливость в чем-то подобна благочестию. Ведь все подобно всему в каком-нибудь отношении. Даже белое в чем-то подобно черному, твердое – мягкому и так все остальные вещи... Так что таким способом и на этих примерах ты мог бы доказать если бы захотел, что все подобно одно другому” (331 d – e) [23, с. 441–442].

Напомним, что Сократ пытался заставить Протагора согласиться со своими словами так: “Да и за тебя, если ты мне позволишь, я ответил бы точно так же (Как за себя. – И. Р.) – что справедливость и благочестие либо одно и то же, либо они весьма подобны друг другу: справедливость как ничто другое *бывает* (Выделено мной. – И. Р.) подобна благочестию, а благочестие – справедливости” (331 в) [Там же]. Как видим, Протагор возразил Сократу четко и по существу.

Но Протагор легко предугадывает и следующий возможный тактический ход Сократа – заставить теперь его признать, что справедливость *не* подобна благочестию. Поэтому он резюмирует свой ответ так: “Мы не вправе называть вещи подобными, если имеется лишь частичное подобие, или называть их неподобными, если есть только частичное несходство, пусть даже сходство их будет очень незначительным” (331 e).

В общем, с этой стороны к Протагору не подъедешь. Но Сократ все же пытается: “Я удивился и сказал Протагору: – Разве, по-твоему, справедливость и благочестие находятся в таком отношении друг к другу, что у них имеется лишь незначительное сходство? – Не совсем так, – ответил Протагор, – однако и не так, как ты, видимо, думаешь”. Сократу остается лишь сделать “хорошую мину при плохой

игре”, приписав собеседнику собственные затруднения, и сменить тему спора. “Ладно. – сказал я, – раз ты в этом, как мне кажется, затрудняешься, оставим это и рассмотрим другое твое высказывание” (332 а) [23, с. 442].

Далее в несколько утомительной части диалога Сократ без каких-либо затруднений заставляет Протагора “противоречить” себе: “Необходимо, чтобы одному было противоположно только одно, и не больше, а вот оказывается, что одному только безрассудству противоположны и мудрость и рассудительность. Так ли, Протагор, или нет? – Протагор согласился, хотя и очень неохотно”, – И Сократ сам снимает это мнимое противоречие: “Так не получится ли. что рассудительность и мудрость – одно и то же?” (333 а – в) [23, с. 444]. – И тут только замечает, что, собственно, ничего не доказал: если считать рассудительность понятием, противоположным безрассудству, то рассудительность и мудрость действительно одно и то же (мы бы сказали, что в *этом* значении эти слова – полные синонимы). А значит, ни на каком противоречии он Протагора не поймал.

И Сократ вновь меняет тему разговора: “Но не будем унывать, Протагор, а давай разберемся и в остальном (Красивый переход – И. Р.). Ведь ты не думаешь, что человек, творящий неправду, поступая так, поступает согласно рассудку?” [Там же].

Сначала эта четвертая атака Сократа развивается вроде бы намного более успешно. Но, чтобы понять смысл этой атаки (и еще раз убедиться в том, что диалог “Протагор” – это реконструкция реального словесного поединка между *двумя софистами*), восстановим еще раз обстоятельства (контекст) данного разговора. Юноша Гиппократ, который раньше общался с Сократом, теперь хочет общаться с Протагором. Сократ его отговаривает, а затем решается идти вместе с ним и вызвать Протагора на публичный словесный поединок – в присутствии юноши Гиппократа, а также знаменитых софистов Гиппия и Продика вместе с их почитателями. Это –

именно *открытый вызов* со стороны Сократа: именно разговор Протагора с ним (а не с самим юношей Гиппократом) должен доказать этому юноше пользу от общения с Протагором: “По-моему, он (юноша Гиппократ – И. Р.) стремится стать человеком выдающимся в нашем городе, а это, как он полагает, всего скорее осуществится, если он сблизится с тобою. Вот ты и решай: надо ли, потвоему, разговаривать с нами об этом наедине или при других”. (316 с). Протагор охотно принимает вызов: “Мне гораздо приятнее, чтобы вы, если чего хотите, говорили об этом перед всеми присутствующими (“вы” – это фигура речи: за все время общения с Протагором юноша Гиппократ не произносит ни звука. – И. Р.). – Сократ продолжает: – А я подметил, что он хочет показать себя и Продику, и Гиппию и порисоваться перед ними, – дескать, мы пришли к нему как поклонники, и говорю ему: – А что, не позвать ли нам Продика и Гиппия и тех, кто с ними, чтобы они слышали нас? – Конечно, сказал Протагор. – Хотите, сказал Каллий (богач, хозяин дома, – И. Р.), – устроим общее обсуждение (правильнее: *диспут* – И. Р.), чтобы вы могли беседовать сидя? – Это всем показалось дельным” (317 с – d) [23, с. 426–427].

Причем цель своего участия в этом диспуте Сократ формулирует ранее Гиппократу вполне четко: “Только бы, друг мой, не надул нас софист, выхваляя то, что продает, как те купцы или разносчики, что торгуют телесною пищей... Так же и те, что развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу – всем желающим; но может быть, друг мой, из них некоторые и не знают толком, хорошо ли то, что они продают, или плохо для души; и точно так же не знают покупающие у них, разве лишь случится кто-нибудь сведущий во врачевании души (Сократ явно имеет в виду себя. – И. Р.). Так вот, если ты знаешь, что здесь полезно, а что – нет, тогда тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; если же нет, то

смотри, друг мой, как бы не проиграть самого для тебя дорогого... Поневоле придется, уплатив цену, принять знания в собственную душу и, научившись чему-нибудь, уйти либо с ущербом для себя, либо с пользой. Это мы и рассмотрим” (313–314) [23, с. 423]. Свою задачу Сократ видит в том, чтобы доказать юноше Гиппократу (и заодно всем присутствующим), что общение с софистом Протагором *не пойдет на пользу его душе*.

Пока у Сократа ничего не получалось: Протагор вполне убедительно пояснил, что он обучает добродетели, доказал, что добродетели можно научиться и четко объяснил, какой именно смысл он вкладывает в это понятие. Сократу не удалось поймать его на каких-либо противоречиях. Но он придумывает способ обвинить Протагора в *аморальности*: “Полагаешь ли ты, что некоторые, хоть и творят неправду, все же не лишены здравого смысла? – Пусть будет так. – А обладать здравым смыслом – значит, по-вашему, хорошо соображать? – Протагор подтвердил. – А хорошо соображать – это значит отдавать себе отчет в том, что творишь неправду? – Пусть будет так. – Бывает ли это в том случае, когда дела у творящих неправду идут хорошо или когда дурно? – Когда хорошо. – Считаешь ли ты, что существует благо? – Считаю. – А не то ли есть благо, что полезно людям?” (333 d – e) [23, с. 445].

– Далее для Протагора четко просматривается “мат в три хода”: некоторые люди сознательно творят неправду, потому что благодаря этому у них хорошо идут дела, – значит, для многих людей полезно творить неправду, то есть неправда для них благо. Так вот какой добродетели ты учишь!” – сказал бы Сократ. Протагор понял, куда он клонит, с самого начала этого нового поворота беседы. Перед приведенной выше серией вопросов, по словам Сократа, “Протагор сперва стал было ломаться перед нами, ссылаясь на то, что вопрос труден, однако потом согласился отвечать”. (333 d). Теперь же “мне показались, что Протагор уже раздражен, взволнован



и изготовился к ответам словно к бою” (333 е) [Там же].

И Протагор блестяще выигрывает этот бой: “Клянусь Зевсом, я лично называю благо благом, даже если оно и не полезно людям... Я знаю много таких вещей – и кушаний, и напитков, и снадобий, и еще тысячу предметов, из которых одни бесполезны людям, другие полезны. А кое-что из того, что людям ни полезно, ни вредно, полезно лошадям, другое полезно только быкам, третье – собакам, четвертое – ни тем, ни другим, зато полезно деревьям. Да и там одна и та же вещь для корней хороша, а для ветвей плоха, как, например, навоз... Благо до такой степени разнообразно и многовидно, что и тут одна и та же вещь (например, мыло. – И. Р.) при наружном употреблении есть благо для человека, а при внутреннем – величайшее зло”. (334 а – с) [23, с. 445–446].

– Из того, что некоторые люди считают для себя благом творить неправду, еще никак не следует, что Протагор с ними согласен и тем более сам учит чему-то подобному; да и вообще, давайте разбираться в каждом конкретном случае, что для кого есть добро или неправда. – Вот какие выводы следуют из ответа Протагора. Сократ опять не смог его как-либо задеть.

Отметим также, что Протагор каждый раз парировал удары Сократа не с помощью каких-нибудь “софистических уверток”, а приводя *принципиальные* положения своей собственной философской концепции. На все каверзные вопросы Сократа он отвечает *по существу*: идет ли речь о добродетели или о том, что считать благом.

После приведенного выше ответа Сократу остается только согласиться с Протагором. Ведь он сам думает так же, на что уже указывалось выше: “Так и навозная корзина – прекрасный предмет? – спросил Аристип. – Да, клянусь Зевсом, – отвечал Сократ, – и золотой щит – предмет безобразный, если для своего назначения первая сделана прекрасно, а второй – дурно. – Ты хочешь сказать, что одни и те же предметы бывают прекрасны и безобразны? – спросил

Аристип. – Да, клянусь Зевсом, отвечал Сократ, – равно как и хороши и дурны: часто то, что хорошо от голода, бывает дурно от лихорадки, и что хорошо от лихорадки, дурно от голода” и т. д. [16, с. 117]. – Приехали. Сократ пытался заставить Протагора соглашаться со своими тезисами и тем самым впасть в противоречия. Теперь ему остается лишь снова самому согласиться с доводами Протагора.

Дальнейший ход этого словесного поединка в изложении Сократа стоит процитировать дословно: “Когда Протагор это произнес, присутствующие зашумели: как хорошо он говорит! А я сказал: Протагор! Я, на беду, человек забывчивый и, когда со мною говорят пространно, забываю, о чем речь. Вот случись мне быть тугим на ухо, ты бы счел нужным, собираясь со мной разговаривать, громче произносить слова, чем когда говоришь с другими, – так и теперь, имея дело с человеком забывчивым, ты расчленяй для меня ответы и делай их покороче, чтобы я мог за тобой следить.

– Но как же прикажешь мне отвечать тебе кратко? Короче, чем нужно?

– Никоим образом, – сказал я .

– Значит, так, как нужно?

– Да.

– А насколько кратко я буду тебе отвечать: насколько мне кажется нужным или насколько тебе?

– ...Если хочешь со мною беседовать, применяй немногословие.

– Сократ! – сказал Протагор, – ***Я уже со многими людьми состязался в речах*** (Выделено мной. – И. Р. – Это прямое свидетельство того, что речь шла именно о прямом словесном поединке между Сократом и Протагором), но если бы я поступал так, как ты требуешь, и беседовал так, как мне прикажет противник, я никого не превзошел бы столь явно, и имени Протагора не было бы меж эллинами” (334–335) [23, с. 446].

Спрашивается: ну и кто же в этом отрывке выглядит, пардон, “софистом” (в традиционном понимании)? Далее Сократ решает обидеться и порывается уйти (“ты не хочешь (уступить), а у меня есть кое-какие дела, и я не могу оставаться, пока ты растягиваешь свои длинные речи”), но дает себя уговорить остаться на следующих условиях: “Пусть Протагор спрашивает, а я буду отвечать и вместе с тем *попытаюсь ему показать, как, по моему мнению, это следует делать.* (Выделено мной. – И. Р.) Когда же я отвечу на все вопросы, которые ему угодно будет задать, пусть он обещает мне отвечать подобным же образом. Если же он *не расположен будет отвечать именно на заданный ему вопрос*, тогда и я, и вы будем сообща его просить (как вы просили меня) не портить беседы” (338 d – e) [23, с. 450].

Итак, Сократ обещал показать Протагору, как следует кратко отвечать именно на заданный вопрос. Он предлагает Протагору сыграть на его, Сократа, поле и по его правилам, недаром Алквиад, один из присутствующих (и, как мы знаем, друг Сократа) перед этим заметил: “Сократ ведь признается, что не умеет вести длинные речи и уступает в этом Протагору. Что же касается ведения беседы и умения задавать вопросы и отвечать на них, то я бы удивился, если бы он в этом хоть кому-нибудь уступил. Если бы и Протагор признал, что он слабее Сократа в умении вести беседу (т. е. согласился бы на “ничью”. – И. Р.), Сократу этого было бы довольно. Но раз Протагор этого не признает, пусть он беседует” (336 b – d) [23, с. 448].

Протагор соглашается на все условия Сократа. Приведя отрывок из стиха поэта Симонида, где тот в последних строках явно опровергает то, что говорил в начале, Протагор спрашивает Сократа: “Замечаешь, что тот же самый поэт говорит и это, и то, что раньше? – Знаю. – Как тебе кажется, это и то – в согласии между собой? – Мне-то кажется именно так, – отвечал я; но, признаюсь, побаивался в то же время, не скажет ли Протагор еще что-нибудь. – Ну, а по-твоему, это не

так? – Как может казаться согласным с самим собою тот, кто высказал оба эти суждения, тот, кто сперва сам признал, что трудно человеку стать поистине хорошим, а немного спустя в том же стихотворении забывает это и порицает Питтака, утверждающего так же, как он, что человеку трудно быть хорошим. Симонид отказывается принять утверждение Питтака, который говорит то же самое, что и он. Раз он порицает того, кто говорит одно с ним, ясно, что он и себя самого порицает, так что либо первое, либо второе его утверждение неверно” (339 с – d) [23, с. 451].

– Протагор, используя именно “фирменный” метод ведения беседы Сократа, легко, буквально несколькими короткими вопросами, причем на изначально заданную тему беседы – о добродетели – посадил Сократа в глубокую лужу: “Парень, ты хотел вопросами поймать меня на противоречии? – Смотри, как это делается!” Причем дополнительный иронический оттенок этой ситуации несомненно придает то, что при этом использована цитата Симонида – признанного классика для всех присутствующих: “Смотри, даже великий Симонид иногда противоречит сам себе, но от этого не перестает быть великим Симонидом, – ты этого противоречия даже не заметил. Так что все эти игры в формально-логические противоречия – вещь вообще несерьезная”.

Ну, и какую же достойную отповедь на это дает Сократ? Напомним, что он обещал показать Протагору, как надо *кратко и по существу* отвечать на заданные вопросы. Так предоставим же ему опять слово: “Эти слова Протагора вызвали у многих слушателей громкую похвалу. А у меня сперва, когда он это произнес, а прочие зашумели, закружилась голова и потемнело в глазах, точно удалил меня здоровенный кулачный боец; потом я – по правде говоря, *чтобы выиграть время* (Выделено мной. – И. Р.) и обдумать, что, собственно, утверждает поэт, – обращаюсь к Продиду и взываю к нему: – Продик! Ведь Симонид – твой земляк, ты обязан помогать ему. Я, кажется, призываю тебя так, как, по

словам Гомера, Скамандр, теснимый Ахиллом, призывал Симоэнта, говоря: “Брат мой, воздвигнися! Мужа сего совокупно с тобою мы мощь обуздаем” (339– 340) [23, с. 451–452].

– И далее Сократ говорит, говорит и говорит: на семь страниц современного книжного текста. По этому поводу А. Ф. Лосев в своей комментарии к диалогу отмечает: “Сократ в диалоге ссорится с Протагором, выступая в защиту кратких вопросов и ответов и против длинных речей, а сам произносит еще более длинные речи, чем Протагор, причем довольно комически хвалит немногословие спартанцев в чрезвычайно многословной, растянутой и для всей беседы совершенно ненужной речи (342 в – 343 в)” [23, с. 786]. Но его никто не перебивает и не останавливает.

Далее Сократ, что называется, выкручивается, акцентируя внимание на том, что “быть” и “стать” – не одно и то же: “быть человеку хорошим, т. е. постоянно хорошим, невозможно, стать же хорошим можно” (345 с) [23, с.457]. Впрочем, в “Примечаниях” того же А. Ф. Лосева к более раннему изданию диалога на это замечено: “Слова Сократа о том, что “быть” (*emmenai*) и “стать” (*genesthai*) – не одно и то же, свидетельствуют о его философском подходе к языку, так как разница в употреблении “быть” и “стать” в греческом бытовом языке уже исчезала, а в поздней античности стерлась совсем” [14, т. 1, с. 551], – что в контексте звучит вполне иронично.

Затем Сократ делает следующее интересное заявление: “Мне кажется, разговоры о поэзии всего более похожи на пирушки невзыскательных людей с улицы. Они ведь не способны по своей необразованности и общаться за вином друг с другом своими силами, с помощью собственного голоса и своей собственной речи” (347с) [23, с. 459–460], – и снова предлагает Протагору ответить на его вопросы. Учитывая собравшуюся аудиторию, это заявление звучит откровенным *хамством*. В связи с этим примером поведения

Сократа во время дискуссии в несколько ином свете видится замечание о Сократе Диогена Лаэртского (II, 21): “Он стал рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским, исследуя, по его словам, “Что у тебя и худого и доброго в доме случилось”. Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще осмеивали и поносили; но он принимал все это не противясь” [15, с. 99].

Однако Протагор, не возражая на, скажем так, не совсем корректные замечания Сократа, спокойно соглашается ему отвечать. Далее Сократ формально отыгрывается, доказав Протагору, что “невозможно быть мужественным, будучи при этом очень невежественным”, и выдвинув при этом не менее спорный довод, что “понимание того, что страшно и что не страшно, и есть мужество”, а значит мужественный человек на самом деле идет-де “на то, что прекраснее, лучше и приятнее” (360) [23, с. 473–475]. Но все это – не более, чем то, что в футболе называют “гол престижа”.

Далее Сократ подводит итог беседы, пытаясь доказать, что имела место “боевая ничья”: дескать, оба противника в ходе беседы сменили свои мнения на противоположные. Сначала он обращается к самому себе. “Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаясь доказать, что все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться”. – И это верно... – “С другой стороны, Протагор, тогда полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настаивает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием а следовательно, менее всего поддается изучению” (361 а – с) [23, с. 475]. – А вот это уже – *явная ложь*: Протагор нигде ничего подобного не утверждал. В общем же Сократ пытается доказать, что “победила дружба”.

Все это, вежливо говоря, неубедительно: *однозначная*

**победа Протагора** в этом диалоге с Сократом очевидна. Вспомним, что весь сыр-бор разгорелся из-за юноши Гиппократа: стоит ли тому учиться у Протагора, либо это, как утверждал Сократ, может пойти ему во вред. Сократ так и не говорит, остался ли юноша Гиппократ с ним или перешел к Протагору, нетрудно понять, почему: **сам Сократ** изъявляет желание и далее общаться с Протагором.

Ну, а Протагор подводит итоги беседы с вполне **доброжелательной снисходительностью**: “Я одобряю. Сократ, и твое рвение, и ход твоих рассуждений. Да и я, думается мне, не такой уж дурной человек, а зависти у меня меньше, чем у кого бы то ни было. Я многим говорил о тебе, что из тех, с кем я встречаюсь, я всего более восхищаюсь тобой, **особенно между твоими сверстниками** (выделено мной. – И. Р.). Я **даже** утверждаю, что не удивился бы. если бы и ты стал (когда-нибудь. – И. Р.) одним из людей, прославленных мудростью (прославленных софистов. – И. Р.)” (361 d – c) [23, с. 476].

Итак, в диалоге “Протагор” Платон показал, как Протагор блестяще **разгромил** Сократа в словесном состязании, за что Сократ имел все основания быть восхищенным его мастерством и назвать его мудрейшим и прекраснейшим человеком “из ныне живущих”, – давайте же действительно верить Платону!

#### 4. 3. ПЛАТОН И СОКРАТ КАК ЖЕРТВЫ КЛЕВЕТЫ НА СОФИСТОВ

Для начала приведем пример, как комментировал диалог “Протагор” весьма близкий к платонизму русский религиозный философ В. С. Соловьев. Сначала он заявил: “По общему и, по-видимому, окончательно установившемуся мнению диалог “Протагор” есть несомненное произведение Платона”, но всю статью посвятил опровержению этого установившегося (и по сей день) мнения, пытаясь приписать авторство основателю киренской школы Аристиппу.

Аргументацию стоит процитировать дословно: “Отношение к софистам в нашем диалоге иное, чем в прочих, и притом более соответствующее характеру Аристиппа, чем Платона. Тут нет ни глубокой вражды, ни гнева, ни издевательства, ни резкой карикатуры, а только легкая усмешка и безобидное подчеркивание типичных особенностей. И Протагор, и Продик, и Гиппий изображены здесь прежде всего как разумные и порядочные люди (!! – И. Р.), тогда как в Платоновом “Евтидеме”, например, два разговаривающие там софиста выставлены какими-то распущенными школьниками, или шутами гороховыми. В нашем диалоге ни один из софистов не говорит глупостей... разумные и прекрасные речи, вложенные в уста Протагора (...) а истина, если не в смысле исповедания, то в смысле серьезного искания – представляемого обыкновенно Сократом, – остается вовсе без представителя и без всякого ясного указания на нее. При авторстве Платона в этом диалоге нет смысла в целом и много бессмыслицы в частях, и никакого удовлетворительного объяснения этому произведению я пока не вижу” [91, с. 115, 134–135].

Но диалог “Протагор” – вовсе не исключение: для *непредубежденного* читателя софисты не выглядят “неразумными и непорядочными людьми” *ни в одном* из диалогов Платона. Об этом В. С. Соловьеву хорошо ответил еще “по горячим следам” С. Н. Трубецкой: “К этому софисту [Протагору] Платон относился с уважением и в несомненно подлинных своих произведениях, где, как в “Теэтете”, он показывал все серьезное значение его сенсуализма и релятивизма, который несомненно вошел, как подчиненный момент, и в учение самого Платона. “Резкой карикатуры” на софистов мы не находим у Платона нигде, за исключением разве “Евтидема”” [92, с. 145].

Но каков Платон в исполнении В. С. Соловьева! Оказывается, Платон, одержимый *гневом* и глубокой враждой, только то и делал, что *издевался* над софистами,



изображая их неразумными и непорядочными людьми, непрерывно говорящими глупости, “какими-то распущенными школьниками, или шутами гороховыми”. Причем делал это Платон, по словам того же В. С. Соловьева, в виде *резкой карикатуры*. Напомним, что “карикатура” значит “критически целенаправленное, тенденциозное преувеличение и подчеркивание негативных сторон жизненных явлений или лиц” [93], иными словами, *тенденциозное искажение истины*. При этом В. С. Соловьев, этот певец Божественной Софии, Платона вроде бы очень сильно любил! Думается, любой психоаналитик мог бы извлечь из приведенных выше цитат богатую информацию для характеристики личности – не Платона, естественно, а самого В. С. Соловьева.

Мы рискнем сделать еще более радикальное заявление: если бы диалоги Платона были посвящены беседам Сократа с “дураками и идиотами” (выражение А. Ф. Лосева), они не были бы никому интересны; да и самого Сократа следовало бы считать дураком, раз он тратил свое время на споры с идиотами. А всем последующим поколениям читателей Платона, пытающимся извлечь глубокий философский смысл из дурацких бесед Сократа с идиотами, тогда и определения-то цензурного не подберешь...

Но не есть ли эта попытка поставить под сомнение авторитет Алексея Федоровича Лосева наиболее наглядным свидетельством дилетантизма, наглости и непомерных претензий начинающего автора? – Может быть. Но может быть, сам Алексей Федорович, блестящий ученый и знаток античной культуры, напомнил бы таким блюстителям научной иерархии, что даже олимпийским богам-небожителям было свойственно частенько ошибаться...

Даже в диалоге “Евтидем”, который посвящен сатирической критике онтологических взглядов софистов, и где Платон, обвиняя учение Протагора именно в излишней простоте и легкости усвоения, намеренно изобразил самых

что ни на есть начинающих софистов, именно они выходят формальными *победителями* в споре с Сократом. Заканчивается беседа Сократа с Евтидемом и его братом так: “Не было ни одного из присутствующих, кто бы не превозносил в похвалах этих мужей и их рассуждения: все смеялись, рукоплескали и восторгались до изнеможения. До сих пор при каждом метком слове поднимали ужасный шум лишь поклонники Евтидема, теперь же зашумели чуть ли не сами колонны Ликея, радуясь за этих двух мужей” (303 b) [23, с. 198], – после чего Сократу оставалось лишь иронически поблагодарить их за науку и, не теряя достоинства, удалиться...

Но, но крайней мере, одного кандидата в дураки и идиоты среди греческих софистов А. Ф. Лосев называет по имени: это Гиппий из Элиды, которому посвящены целых два диалога Платона – “Гиппий меньший” и “Гиппий больший”. Что ж, давайте послушаем мэтра (стараясь изо всех сил верить Платону). Итак, в своей комментарии к “Гиппию большему” А. Ф. Лосев высказывает о нем прямо все, что думает: “Изображается встреча Сократа со знаменитым софистом Гиппием и дается характеристика этого последнего как человека весьма самонадеянного, хвастливого, чересчур следящего за своим внешним видом (это качество особенно ужасно, – И. Р.), беспринципного и болтливого, но побеждающего невежественных людей всезнайством, апломбом и внешне блестящими речами. Из-за этого он не имел успеха в строгой Спарте, но зато все другие государства пытаются использовать его для своих политических целей... Гиппий славился “многознанием”, что не способствовало глубине его мысли... В диалоге Платона Гиппий предстает чрезвычайно самонадеянным, дерзким, хвастливым, но вместе с тем беспомощным в определении прекрасного, что и является темой беседы с ним Сократа” [23, с. 774, 776].

В более ранней же своей “Истории античной эстетики” А. Ф. Лосев вообще высказывается с изысканностью

истинного философа: “А в “Гиппий большом” знаменитый софист Гиппий просто изображен идиотом и набитым дураком” [33, с. 43].

Да, разумеется, основной темой диалога является общее определение понятия “прекрасное”. Да, в подобных вопросах Гиппий не силен (кстати, он сам об этом говорит: “Я, должно быть, не очень искушен в природе таких вещей, а также в такого рода рассуждениях” (400 с) [23, с. 410–411], – не правда ли, “хвастливое” заявление?). Но давайте ответим на вопрос: а что, в этом диалоге сам Сократ находит правильное определение понятия “прекрасное”? Да или нет? – Ответ сугубо отрицательный: *никакого* удовлетворительного определения понятия “прекрасное” сам Сократ в этом диалоге *не дает*. Так что если главным аргументом против Гиппия служит его беспомощность в определении прекрасного, то *сам Сократ здесь не менее беспомощен* (может быть, они с Гиппием находятся на одинаково низкой ступени умственного развития?). Вопрос этот в ходе беседы Сократ не только не прояснил, но скорее запутал. И следовательно, Гиппий имел все основания подвести итог этой *бесплодной* беседы так: “Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей – спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распростившись со всеми этими словесными безделками, чтобы не показаться слишком уж глупым, если станем заниматься, как сейчас, пустословием и болтовней” (304 а – б) [23, с. 416].

Теперь от “беспомощности” Гиппия перейдем к его “самонадеянности и хвастовству” (“болтливость” благоразумно опустим: и сам Сократ не отличался особой молчаливостью, софисты же своей “болтовней” себе на жизнь зарабатывали). Из диалога видно, что Гиппий обладал поразительной памятью (или искусством запоминания):

“Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тут же запоминаю”. Соответственно, он один преподавал феноменально широкий набор предметов: “все рассказы о далеком прошлом, о родословной героев и людей, о заселении колоний, о значении букв и слогов, ритмов и гармоний, и геометрии, о вычислениях, науку о звездах и небесных явлениях” (285) [23, с. 392, 391]. Он также владел многими ремеслами, благодаря чему мог явиться в Олимпию, с ног до головы одетый и украшенный изделиями своих рук (о чем уже здесь упоминалось), и вдобавок “принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много нестихотворных, на разный лад сочиненных речей” (Гиппий меньший, 368) [23, с. 209].

Благодаря всем этим блестящим талантам Гиппий имеет возможность похвастаться: “Если бы ты знал, сколько денег заработал я, ты бы изумился!.. Я думаю, что заработал, пожалуй, больше денег, чем любые два других софиста, вместе взятых” (282 с) [23, с. 387–388]. Вдобавок родная Элида часто направляет его послом в другие государства, и в целом, по словам самого А. Ф. Лосева, “он не имел успеха в строгой Спарте, но зато все другие государства пытаются использовать его для своих политических целей” [23, с. 774]. – Думается, каждый читатель, чья психика не слишком травмирована платонизмом, согласится, что некоторые основания для “самонадеянности” у Гиппия все же были...

Но у Лосева (собственно, у Платона) есть еще один убийственный аргумент: “Из-за этого он не имел успеха в строгой Спарте”. Из-за чего “этого”? – Из-за того, что он был такой гнусный и противный: “Самонадеянный, чересчур следящий за своим видом, беспринципный и болтливый”. В диалоге Сократ вдоволь иронизирует по поводу того, что в Спарте Гиппий не заработал: “Лакедемон, конечно, имеет хорошие законы? – еще бы! – А в государствах с хорошими законами выше всего ценится добродетель? – Конечно!.. – А тот, кто может преподавать драгоценнейшие знания, ведущие к

добродетели, разве не в Лакедемоне будет пользоваться наибольшим почетом?” (283 e – 284 b) [23, с. 389], – и т. д.

Давайте разберемся и с хорошими законами Лакедемона. После поражения Афин и победы Спарты в Пелопонесской войне стало очень модным хвалить спартанцев: они соблюдают заветы отцов и т. д. Спарта победила, – значит, ее законы лучше (правда, все, включая Платона, как-то забывали подчеркнуть, что Спарте усиленно помогали богатейшие Коринф и Сиракузы, а также Персидская империя). И что еще очень характерно: подобно западным “левым” идеологам, очень любившим СССР из Парижа, тогдашние афинские любители Спарты как-то тоже не спешили туда перебираться на жительство. Наверное, стоит все-таки напомнить хрестоматийные факты о прекрасных спартанских порядках:

“Спарта являлась как бы военным лагерем среди порабощенного и всегда готового подняться на восстание населения окружающих областей... Массу порабощенного населения составляли илоты... Обращение спартанцев с илотами было всегда сурово и жестоко. Между прочим, илотов заставляли напиваться допьяна, и после того спартанцы показывали молодежи, до какого омерзения может довести пьянство. Ни в одном греческом полисе антагонизм между зависимым населением и господами не проявлялся так резко, как в Спарте... Для того, чтобы уменьшить опасность восстаний илотов и подавить их волю к сопротивлению, спартанское правительство регулярно проводило так называемые “криптии” – организованные массовые убийства тех илотов, которые казались наиболее опасными и неблагонадежными. Эти массовые истребления безоружных илотов рассматривались как “военные тренировки” спартанской молодежи... Как земля, так и илоты считались собственностью государства, частная собственность в Спарте не была развита. Каждый полноправный спартанец, член “общины равных”, получал от общины по жребью определенный земельный надел (клер) с сидевшими на нем

илотами. Ни клеры, ни илоты не могли быть отчуждаемы. Спартанец по своей воле не мог ни продать, ни освободить илота, ни изменить его взносы...

Спартанская организация имеет много сходных черт с мужскими домами современных отсталых народов. Весь строй и вся жизнь в Спарте имели своеобразный военный характер. Быт мирного времени спартанцев мало чем отличался от быта военного времени. Большую часть своего времени спартанцы-воины проводили вместе в укрепленном лагере, там они занимались военными упражнениями и лишь на ночь возвращались домой к своим семьям. Каждый спартанец ежемесячно вносил определенное количество продуктов для общих товарищеских обедов... Чтобы затруднить возможность обогащения одних и разорения других свободных граждан, в Спарте был затруднен обмен: в ходу были только самые громоздкие и неудобные железные деньги.

С самого рождения и до самой смерти спартанец не принадлежал самому себе. Отец новорожденного ребенка не мог его воспитывать без предварительного на то разрешения старейшин, которые после освидетельствования либо оставляли его в живых, либо приказывали убить. В живых оставляли только крепких и сильных, из которых могли выйти хорошие солдаты... В основу воспитания спартанцев был положен принцип: побеждать в сражении и повиняться. Молодые спартанцы круглый год ходили без обуви и носили грубую одежду... Они пили, ели и спали вместе. Спали они на жестких подстилках из тростника, приготовленных собственными руками без ножа. Для проверки физической выносливости в храме Артемиды под религиозным предлогом устраивались настоящие бичевания подростков” [46, с. 152–159; 94, с. 668].

О вкусах, конечно, не спорят, но... По нашему мнению, неприятие софистики в древней Спарте – прекрасный аргумент *в пользу* софистики.

Стоит особо остановиться и на диалоге “Гиппий меньший”. Это – классический образец состязания двух софистов, собственно, и действие диалога происходит скорее всего на Олимпийских играх (по крайней мере, так можно понять из контекста).

Содержание диалога – спор о том, кто лучше: честный Ахилл или хитроумный Одиссей. Сам Гиппий так формулирует цель беседы: “Гомер изобразил Ахилла как человека лучшего, чем Одиссей: он не умеет лгать. Одиссей же – хитер, без конца лжет и как человек гораздо хуже, чем Ахилл. Если же хочешь, противопоставь свою речь моей и докажи, что Одиссей более достойный человек, чем Ахилл; тогда все вокруг скорее поймут, кто из нас красноречивей” (369 с) [23, с. 210]. – И Сократ берется это доказывать: “Мое представление, Гиппий, прямо противоположно твоему: те, кто вредят людям, чинят несправедливость, лгут, обманывают и совершают проступки по своей воле, а не без умысла, – люди более достойные, чем те, кто все это совершает невольно” (372 d) [23, с. 213]. И Сократ этот свой, прямо скажем, спорный тезис успешно доказывает, завершая, правда, диалог словами, что он сам с собой не согласен. Т. е. Платон приводит здесь *типичнейший образец* именно самого настоящего *софистического искусства*, как умения найти убедительные аргументы в пользу любой точки зрения.

Комментарий А. Ф. Лосева к этому диалогу как-то неудобно даже цитировать: “Сократ сам надевает маску ловкого софиста, заставляя Гиппия стать в позицию защищающегося ученика. Сократу вполне удастся обескуражить Гиппия хитросплетениями мысли, и тот, хотя и чувствует, что с точки зрения здравого смысла вывод невероятен, вынужден тем не менее с ним согласиться, как это обычно приходилось делать тем, кто пытался спорить с софистами. Таким образом, Платон, меняя ролями Сократа и Гиппия (?! – И. Р.), показывает бессмысленность софистического спора, исходящего из ложного основания...

Иными словами, Сократ полагает, что превосходно сыграл роль лжеца и, запутав противника ложными аргументами, оказался лучшим спорщиком и наглядно продемонстрировал вред софистики” [23, с. 724].

– Логика этого текста нам представляется загадочной. Итак: Сократ надевает маску ловкого софиста, оказывается *лучшим* спорщиком, и *тем самым* демонстрирует вред софистики. Сократ превосходно сыграл роль лжеца, и *таким образом* Платон, меняя ролями Сократа и Гиппия, показывает бессмысленность софистического спора... Маленький вопрос: а если бы вместо Сократа в этом диалоге фигурировал, скажем, Горгий? Он что, оказавшись лучшим спорщиком и более ловким софистом, тоже продемонстрировал бы *тем самым* вред софистики и бессмысленность софистического спора?!

Общий принцип анализа диалогов Платона у всех комментаторов очень прост и сводится к трем правилам: 1) Сократ – молодец, он всегда и во всем прав; 2) Софисты всегда и везде – нехорошие люди; 3) Если Сократ сам выглядит софистом, то это обман чувств: см. п. 1) и 2). И вообще: у нас – доблестные разведчики, а у них могут быть лишь презренные шпионы.

В “Гиппии большем” Сократ приводит и такое определение прекрасного: “Прекрасное – это приятное для слуха и зрения” (298 b), с которым Гиппий не просто соглашается, но и защищает против Сократа *до самого конца диалога*. А. Ф. Лосев комментирует этот момент так: “Удивительным образом то же самое определение прекрасного, предположительно данное Гиппию Сократом и тут же им опровергаемое, приводит Аристотель в “Топике” (146 a 22)... Однако первоначального автора этого определения указать трудно... Подобную рода определение прекрасного едва ли могло принадлежать недалекому и хвастливому Гиппию” [23, с. 780]. Это – железобетонная логика: Гиппий недалек и хвастлив, потому что не может дать



определения прекрасному, а автором определения прекрасного он не может быть, потому что недалек и хвастлив. С такой логикой действительно очень трудно спорить...

А как быть бедным комментаторам, если несознательный Сократ сам хвалит софистов, да еще ссылается на их речи как на образец высокой морали? Например, в “Воспоминаниях о Сократе” (II. 1.20–34) Ксенофонта он высказывается так: “Легкое времяпрепровождение и удовольствия, получаемые сразу без труда, ни телу не могут дать крепости, ни душе не доставляют никакого ценного занятия; напротив, занятия, соединенные с упорным трудом, ведут к достижению нравственного совершенства, по словам добрых людей... (Софист) Продик в своем сочинении о Геракле, которое он читает перед многочисленной публикой, высказывает такое же мнение о добродетели; он высказывается так, насколько я припоминаю”. – И далее Сократ излагает сочинение Продика, в высшей степени положительный и высокоморальный текст, который и сейчас можно читать школьникам (это сказано без капли иронии) [16, с. 60–65]. Сюжет таков: Геракл “в пору перехода из детского возраста в юношеский” удалился в пустыню, чтобы обдумать, идти ли по пути порока или добродетели. И к нему явились две женщины – соответственно Порочность и Добродетель, которые вступили в спор, стремясь увлечь его каждая на свой путь. Здесь нет нужды пересказывать этот текст подробно, общая идея его может быть выражена словами Добродетели: “Из того, что есть на свете полезного и славного, боги ничего не дают даром без труда и заботы”. Пожалуй, любопытно и необычно для Древней Греции резкое осуждение гомосексуализма; по этому поводу Добродетель так обличает Порочность: “Любовную страсть ты возбуждаешь насильственно, раньше проявления потребности в ней, придумывая для этого всякие средства и употребляя мужчин как женщин; так ты воспитываешь своих друзей: ночью их бесчестишь, а днем в

самые лучшие для работы часы укладываешь их спать. Хотя ты и бессмертна, но из сонма богов ты выброшена, а у людей, у хороших, ты в презрении” [16, с. 63–64].

Итак, Сократ в своем призыве к нравственному совершенствованию через упорный труд ссылается на “слова добрых людей”, а именно на речь софиста Продика. Непорядок. В русском издании Ксенофонта 1935 г. нашли прекрасный выход из этой печальной ситуации: там Сократ в соответствующем месте вместо “*софист* Продик” говорит “*ученый* Продик” [16, с. 613]. И то же самое повторено в издании 1993 г. [95, с. 42]. Хороший Сократ не может хорошо отзываться о плохих софистах! А. Ф. Лосев же по этому случаю предпочитает поставить под сомнение добросовестность самого Ксенофонта: “Сократа невозможно теперь представить таким простоватым и скучным моралистом, под которого причесал его наивный и услужливый Ксенофонт” [33, с. 43]. И это – не новое явление: скажем, в издании 1902 г. в соответствующем месте говорится “*мудрец* Продик” [110, с. 52].

Воистину, платонизм и софистика относятся друг к другу как утверждение к отрицанию. И если софисты – сборище всех пороков, то Платон, разумеется, – непревзойденный светоч добродетели, причем, само собой, его добродетель доказывается столь же добродетельными и безупречными средствами, как и пороки софистов:

Как известно, прозвище Аристокла “Платон”, под которым он вошел в историю, означает “Широкий”. У него действительно была широкая натура, и по натуре Платон был большой жизнелюб. Об этом свидетельствуют, в частности, дошедшие до нас тексты его стихов, приводимые Диогеном Лаэртским. Например, такой:

“Я тебе яблоко бросил. Подняв его, если готова  
Ты полюбить меня, в дар девственность мне принеси.  
Если же нет, то все же возьми себе яблоко это,  
Только подумай над ним, как наша юность кратка” (Ш.

32).

Платон не ограничивался лишь юными девушками. Он вступал в любовные связи и со зрелыми женщинами: “Говорят, он имел любовницей Археанассу, о которой написал так: “Археанасса со мной, колофонского рода гетера, – даже морщины ее жаркой любовью горят!” (Диог. III. 31).

Наряду с женщинами Платон был весьма равнодушен и к мальчикам: “Душу свою на устах я имел, Агафона целуя, словно стремилась она переселиться в него” (III. 32) [15, с. 145].

Собственно говоря, ну и что из этого? Гомосексуальные связи между зрелыми мужчинами и мальчиками бытовали в Греции на уровне повсеместного народного обычая и не считалась чем-то позорным. Да и, в конце концов, сексуальные предпочтения гениев – их сугубо личное дело. Но вот что пишет по поводу личной жизни Платона В. Виндельбанд: “Те своеобразные отношения между зрелым мужчиной и юношей, которые были в таком ходу у греков, у Платона, как и у Сократа, *освобождаются от всего пошлого и чувственного* (Выделено мной. – И. Р.), и здесь также остается одна лишь духовная сторона, заключающаяся в том, чтобы брать и давать, побуждать и развивать. Посредством мыслей и желаний приводить друг друга к истине – вот в чем заключается для Платона сущность всякой дружбы и любви, которые должны соединять людей между собой. Из этой связи смертного возникает в вечно живой жизни бессмертие. В этом заключается смысл “платонической любви”, учения об эресе, в котором отразились сокровеннейшие стремления философа” [86, с. 32].

По мнению автора, это – злостная клевета на Платона. Платон – нормальный мужик, и приводил любимых людей вовсе не только к истине. Он, кстати, в молодости был известен как гимнаст и борец, выступал на Истмийских играх. Изображение Платона слюнвяво-возвышенным импотентом – такая же клевета, как и то, что его интересовали споры

Сократа с “дураками и идиотами” в лице софистов.

Но вот уже две с половиной тысячи лет легионы платонических писателей продолжают возводить из клеветы на софистов, дешевой лжи и мифов жуткую тюрьму для духа Платона, воображая при этом, что строят храм его величия. – Они лишь вступают с мозгами и душами своих читателей в те самые “своеобразные” отношения, о которых столь деликатно выразился В. Виндельбанд.

#### 4. 4. БЕСПРЕДМЕТНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА СОФИСТИКИ

Но неужели вся философская критика софистов сводилась только к обличению их корыстолюбия и других низких моральных качеств? Ведь должны же были философы последних двух веков тщательно проанализировать их философские взгляды, но крайней мере, четко эти взгляды определить, если и не всех софистов, то хотя бы того же Протагора? – Результаты таких определений поражают: Протагора умудрились отнести практически ко всем философским течениям, какие только есть на свете.

Б. Чернышев в свое время отмечал: “Новейшие исследователи, вопреки весьма распространенному мнению, считают Протагора объективистом. Впрочем, Брошар видит в учении великого софиста минимум объективности; для Гомперца Абдерит является крайним объективистом... Делались попытки модернизировать Протагора под Локка... В век “белокурых бестий” (Ницше) переносится мечта софиста... И. Петцольд, отыскивая в античной философии предвосхищения эмпириокритицизма, особенно восхваляет релятивизм Протагора... Один из крупнейших представителей эмпиризма Лаас называет Протагора “отцом позитивизма”” [8, с. 115, 124, 83, 125, 129]. И, наконец, “в глазах Генриха Гомперца софисты по своей философской значимости грозят превратиться в полный нуль” [8, с. 108]. Сам же Б. Чернышев считал Протагора далеким предтечей

Маркса-Энгельса-Ленина: “При таком истолковании учения Протагора о материи, которое хорошо согласуется с сохранившимся текстом, – Абдерит, хотя и примитивно, намечает точку зрения диалектического материализма” [8, 116].

Можно с уверенностью предположить, что со времен Б. Чернышева список разнообразных истолкований философских взглядов софистов был серьезно расширен и дополнен. А раз нет ясности в том, какой, собственно, была философская позиция софистов, то как можно критиковать эту философскую позицию?

В связи с этим очень часто софистику критикуют просто как некий негативный этап в развитии философии, т. е. употребляют это слово (как и слово “софист”) просто в виде утонченного *философского ругательства*. Так, Т. Brentano даже создал в свое время по этому поводу целую развернутую “теорию”, нечто среднее между готическим романом и сценарием “фильма ужасов”: “От изучения философских учений в их историческом развитии зависит решительно всякий прогресс философии. Это изучение имеет три ступени. На первой ступени стоят верующие ученики. В своей наивности они слепо принимают слово учителя и передают другим свое благоговение... Второе место занимают в деле изучения философских учений ученики-философы в истинном смысле слова. Они овладевают вполне мыслью основателя философии... На третьей ступени великие философские доктрины изучаются учениками-софистами... Софист не ищет нового начала, но пытается устранить затруднения, представляемые тем началом, которое он допускает; не стремится к новому решению, но желает найти самые твердые основания для решения, заимствуемого им у того или другою философа... Учение их распространяется, переходя от учителей к ученикам; образуются школы, умножаются несогласия, возрастают противоречия; ...смотря по школе, истина признается заблуждением, заблуждение –

истиной... С той минуты, как за и против поддерживаются с одинаковым правом, всякая мысль является в одно и то же время и истинной, и ложной; всякая достоверность исчезает, истина становится призраком, попытки достигнуть ее – безумием. *Ужасно* (Выделено мной. – И. Р.) это могущество мышления, которое поведет софистов, в эти три эпохи, к заблуждениям еще большим и низвергнет их в пропасть, крайним пределом которой будет нигилизм, если только мрак безрассудного мистицизма не поглотит последних проблесков их ума... Таким путем в новейшие времена образовалась антиномистика (Милль, Спенсер и др.), древность произвела эристику – искусство доказывать за и против безразлично, средневековые ученые прославились искусством защищать одинаково тезис и антитезис” [96, с. 10–13].

Очень любопытно, что марксист Б. Чернышев также воспроизводил, по сути, эту же схему: “Если брать дело в схемах Гегеля и первый момент (тезис) мысли утверждать как рассудочное определение, во втором видеть скептический, деструктивный этап (антитезис) и в третьем (синтез) усматривать спекулятивный, по преимуществу диалектический фазис, – то софистика по своему характеру ближе всего стоит ко второму моменту – к моменту отрицательной диалектики. Поскольку же все эти три момента присущи человеческому уму, постольку софистика есть некоторая постоянная категория... Софистика – некий “стиль”, и не только исторический стиль человеческого мышления. Человеческому уму, – в некоторых эпохах это сказывалось особенно рельефно, – свойственно мыслить “софистически”. Можно наметить (в разные эпохи. – И. Р.) преобладание то рассудочного (метафизического), то софистического, то диалектического склада мышления” [8, с. 9–10].

По существу солидаризируется с этой позицией в оценке софистики и А. Ф. Лосев. Для него она – также определенный исторический этап, причем этап “декаданса”. Как известно,

это слово имеет значение некой фазы извращения и упадка в развитии чего-либо, и происходит от латинского “dekadentia” – “упадок”. В “Истории античной эстетики” он пишет: “В софистах говорил дух времени, говорила сама история. Релятивизм и субъективизм вполне созрели уже на лоне досократовской натурфилософии... Суть дела заключалась не просто в субъективизме, но в переводе общепризнанных объективных ценностей на язык субъективных ощущений... В основном, перевод объективных ценностей на язык чувственных ощущений часто оставлял у многих софистов эти объективные ценности совсем нетронутыми. Это и дало нам возможность понимать протагоровскую проповедь человека, как меры вещей, не просто в виде субъективизма, но, скорее, в виде своеобразного *декаданса*... Декаданс, вовсе не отрицая объективных ценностей, обязательно переводит их на язык чувственных переживаний и признает объективные ценности в меру их субъективной и весьма прихотливой ощутимости и сконструированности... Софистический субъективизм еще не был устойчив, часто прямо базировался на уходящем космологизме, но зато и был овеян первыми радостями эмансипированной личности, которая не столько преклонялась перед старыми авторитетами, сколько их хаотически пережевывала и смаковала” [33, с. 43, 46, 26].

Насколько специфически А. Ф. Лосев понимает “первые радости эмансипированной личности”, видно, например, из следующей (там же) общей характеристики философии софистов: “Основной тезис софистов – анархическая теория природы и искусства... Во-первых, софисты учили, что в природе как таковой ровно нет никакого порядка и никаких законов, а если эти законы наблюдаются, то они чисто эмпирического происхождения (?!– И. Р. – А какие еще в природе могут быть законы, кроме эмпирических?). Во-вторых, софисты учили, что искусство есть насквозь субъективная деятельность, ничего серьезного в себе не содержащая, а если эта серьезность в нем иной раз и

наблюдается, то она зависит только от совпадений с жизнью самой природы. Таким образом, получается, что вообще нет ничего закономерного и серьезного ни в природе, ни в искусстве” [33, с. 14–15]. – Да, действительно, людей, не находящихся ничего серьезного ни в природе, ни в искусстве – даже если они эмансипированы как личности – вполне можно назвать не только разложенцами (декадентами), но и, пожалуй, дураками и идиотами...

В другом месте А. Ф. Лосев пишет о философии софистов: “Опираясь на общую и неразличимую текучесть бытия, софисты установили свою вполне релятивистскую позицию, и притом не только в отношении богов, но и в отношении всего существующего, и прежде всего в отношении человека” [73, с. 11].

Вот оно! – Наконец страшное слово произнесено. Это страшное слово – *релятивизм*, к которому обычно и сводят все философское содержание софистики. Собственно, это – еще одно философское ругательство, близкородственное по смыслу слову “софистика”. Вот официальное определение этого печального термина: “Релятивизм (от лат. *relativus* – относительный) – методологический принцип, состоящий в метафизической абсолютизации относительности и условности содержания познания. Релятивизм проистекает из одностороннего подчеркивания постоянной изменчивости действительности и отрицания относительной устойчивости вещей и явлений. Гносеологические корни релятивизма – отказ от признания преемственности в развитии знания, преувеличение зависимости процесса познания от его условий (например, от биологических потребностей субъекта, его психического состояния или наличных логических форм и теоретических средств). Факт развития познания, в ходе которого преодолевается любой достигнутый уровень знания, релятивисты рассматривают как доказательство его неистинности, субъективности, что приводит к отрицанию объективности познания вообще, к агностицизму (А. Ф. Лосев



сказал бы: для релятивистов не существует ничего серьезного. – И. Р.)... В разных исторических условиях принцип релятивизма имеет различное социальное значение. В некоторых случаях релятивизм объективно способствовал расшатыванию отживших социальных порядков, догматического мышления и косности. Чаще всего релятивизм – следствие и выражение кризиса общества, попытка оправдания утраты исторической перспективы в его развитии (Т. е. тот же самый “декаданс”. – И. Р.)... Релятивизм как методологическая установка восходит к учению древнегреческих софистов: из тезиса Протагора “человек есть мера всех вещей...” следует признание основой познания только текущей чувственности, не отражающей каких-либо объективных и устойчивых явлений” [97].

Но можно ли считать это официальное определение из энциклопедии научной оценкой, как там сказано, “учения древнегреческих софистов”? – Нам представляется, что однозначно нет. – Во-первых, потому что сам этот тезис Протагора (*Ното mensura*) трактуется разными философами совершенно по-разному: например, спорят, идет ли речь о человеке как родовом понятии или о каждом конкретном человеке. Во-вторых, неоднократно делались попытки представить Протагора объективистом (о чем уже выше упоминалось). В-третьих, – и это самое главное, – **до сих пор не произведена общая реконструкция всей системы философских взглядов Протагора.** О какой же общей оценке его философии и его релятивизма может **без этого** идти речь?! Б. Чернышев писал в свое время: “Трудно, да, пожалуй, и невозможно внести ясность при современном состоянии источников в такой темный вопрос, как учение Протагора” [8, с. 123]. Не служит ли это признание наилучшим доказательством того, что **вся философская критика** софистики до сего дня есть критика **не по существу?**

Г. Ф. В. Гегель писал в свое время: “Софистика,

разумеется, – это выражение, пользующееся дурной репутацией. Софисты получили дурную славу в особенности благодаря их антагонизму к Сократу и Платону. Вследствие этого это слово обыкновенно означает либо произвольное опровержение, колебание чего-то истинного посредством ложных оснований, либо доказательство посредством таких же оснований чего-то ложного. Этот дурной смысл слова “софистика” мы должны оставить в стороне и забыть о нем. Теперь же напротив, мы будем рассматривать софистику с *положительной*, собственно научной стороны” [11, с. 6–7].

– Увы, это благое пожелание Гегеля постигла судьба очень многих благих пожеланий... В “Философском энциклопедическом словаре” за 1989 г. мы читаем: “Софисты – условное обозначение группы древнегреческих мыслителей сер. 5 – 1-й пол. 4 вв. до н. э. ...Общей чертой учений софистов был *релятивизм*, нашедший классическое выражение в положении Протагора “Человек – мера всех вещей”. Этому способствовал самый характер деятельности софистов: они должны были научить обратившегося к ним молодого человека убедительно защищать любую точку зрения, какая только могла понадобиться ему в делах. Основой такого обучения было представление об отсутствии абсолютной истины и объективных ценностей... Протагор, согласно традиции, положил начало словесным состязаниям, в которых многие софисты прибегали к логическим передержкам и парадоксам, получившим еще в древности название *софизмы*”. Притом “Софизм – логически неправильное (мнимое) рассуждение (вывод), доказательство, выдаваемое за правильное”. Соответственно, “*Софистика* (от греч. “умение хитроумно вести прения” – 1) философское учение в Древней Греции, созданное *софистами*; 2) Рассуждение (вывод, доказательство), основанное на преднамеренном нарушении законов и принципов формальной логики, на употреблении доводов и аргументов, выдаваемых за правильные” [17, с. 602]. – Как видим, со

времен Гегеля (когда тот протестовал против подобного положения вещей) это положение вещей практически не изменилось.

Здесь мы имеем дело с уникальной исторической традицией: в течение более чем двадцати веков оберегается уважение к Платону и жесткое отрицание философской значимости его оппонентов (оппонентов ли?) – софистов. Т. е. мы имеем дело с застарелой *интеллектуальной инерцией*, в результате которой исследователям и в голову не приходит даже мысль отнести к философскому наследию софистов *серьезно*.

Более того, стало прочной традицией, своего рода “хорошим тоном” с порога отрицать самостоятельную философскую значимость произведений софистов, как это четко сформулировал, например, В. С. Богомолов в своей обзорной книге “Античная философия”: “Собственно философские знания выступают для софистов не как самоцель, а как предмет эрудиции и средство обоснования. Теоретически же софистов более интересуют способы доказательства и убеждения, логика спора и обоснования, чем содержание учений. Этим и определяется специфика их философствования” [13, с. 113]. – Иными словами, *собственной* философской позиции у софистов *нет*, – а на нет и суда нет, нечего и анализировать.

По сути, полностью забыта и отброшена точка зрения Г. Гегеля, который оценивал философскую значимость их текстов так: “*Софисты также и диалектику, всеобщую философию делали предметом своего рассмотрения; и они были глубокими мыслителями*” [11, с. 33]. Современные исследователи просто *отказываются* читать и анализировать общефилософские тексты софистов.

Насколько критика дошедших до нас текстов софистов не есть критика по существу, не есть *критический философский анализ* их учения, можно проиллюстрировать на показательном примере из наследия А. Ф. Лосева. Он в

своей “Истории античной эстетики” впервые дает русский перевод интереснейшего отрывка из “Двойных речей” – текста неизвестного автора, вероятно, близкого к Протагору.

Сначала автор “Двойных речей” доказывает полную относительность прекрасного и безобразного (“благодетельствовать друзьям – прекрасно, врагам – безобразно” и т. д.). Затем автор заявляет: “Я сказал, что докажу тождество прекрасного и безобразного, и во всем это я доказал”. И тут же сам опровергает этот свой тезис, доказывая, что эту *относительность существа нельзя абсолютизировать*:

“Говорится, правда, относительно безобразного и прекрасного, что каждое из них – другое. А именно, если кто-нибудь спросит говорящих о тождестве безобразного и прекрасного, то признают ли они когда-нибудь безобразным то, что сделано ими прекрасно, раз уж действительно безобразное и прекрасное тождественны? И если они знают какого-нибудь прекрасного человека, то не нужно ли его же признать безобразным? И если что-нибудь – белое, то не признают ли то же самое черным?.. И так же прочее. Говорят, что если бы некие люди из (разных) народов отовсюду снесли (в одну кучу) безобразное, и потом их (из этой же кучи) заставили бы взять то, что они считают прекрасным, они это все и унесли бы как прекрасное. – А я удивлюсь, если окажется прекрасным то, что было снесено в качестве безобразного, а не окажется тем же (безобразным), каким оно появилось. Коли действительно приведены лошадь, или бык, или овца, или человек, то не что другое и будет уведено. И если золото принесли, то не унесли же медь, и если принесли серебро, то не унесли же свинец... Если кто привел безобразного человека, то (неужели) увел его же как прекрасного?” [33, с. 16–18 (литературная редакция текста произведена автором)].

– Иными словами, все относительно лишь в какой-то мере, и сама эта *относительность* – *относительна*, т. е. в

мире есть относительно устойчивые сущности, и **именно поэтому** он познаваем. Вообще же, этот текст, где сначала доказывают, а затем ставят под сомнение относительность сущего, исключительно интересен именно с общефилософской точки зрения и не так уж очевидно прост для понимания.

А вот какой “глубокий” философский анализ именно этого текста производит А. Ф. Лосев: “Дильс прав, назвав этого анонима “бесталанным” автором. **В этом отрывке нет ровно ничего, кроме однообразного утверждения фактов относительности представлении о красоте и безобразии** (Выделено мной. – И. Р.). Ничего, конечно, этот автор не доказал, хотя и думает наивно, что доказал. Однако самый факт относительности остается, как бы его ни понимать и ни истолковывать. И этот факт – любимое софистическое основание для всего мировоззрения и философии софистов” [33, с. 18].

– Итак, по мнению А. Ф. Лосева, бесталанный автор “Двойных речей” совершенно “ничего не доказал, хотя и думает наивно, что доказал”. Из этого заявления следует, что А. Ф. Лосеву точно известно, **что именно** пытался доказать бесталанный наивный софист, и **почему именно** ему не удалось **это** доказать. Собственно, именно в этом и должен был бы заключаться критический анализ философского текста. Но ничего подобного, как мы видели, А. Ф. Лосев не сделал. Тем самым он впал в явное логическое противоречие: сначала он заявляет, что в тексте “нет ничего, кроме однообразного утверждения фактов”, иными словами, вообще нет **никакой** философии; затем же он утверждает, что автор текста хотел **какой-то тезис** доказать, но не смог. Но А. Ф. Лосев не анализирует общефилософские взгляды софистов именно потому, что он **заранее** уверен: таких взглядов у них нет. В той же книге он заявляет: “У софистов отсутствовали чисто теоретические интересы... Софистика – это очень умное и утонченное шарлатанство” [33, с. 32, 45].

Одно из двух: либо у софистов “нет ничего серьезного”, а значит, они – **вообще не философы** в общепринятом смысле этого слова, либо они – философы, а значит, у них были **определенные** взгляды по различным проблемам. О социальных и этических взглядах софистов написано достаточно. Главный вопрос здесь: была ли у софистов своя **собственная философская позиция** по онтологической (и следующей из нее гносеологической) проблематике? По мнению автора, нельзя считать серьезной и вообще как-либо оценивать критику общепhilosophических взглядов софистов, если не достигнута ясность в определении сущности этих взглядов, хотя бы в определении релятивистской онтологической системы того же Протагора. – Этого не сделано до сих пор. – Следовательно, **вся философская критика софистов – беспредметна.**

Чтобы критиковать, надо точно знать, **что именно** критикуешь. Необходима **реконструкция онтологической системы софистов.** Вообще, релятивистская онтологическая система софистов, прежде всего Протагора и Горгия, заслуживает самого пристального внимания. Ведь если исходить из социально-типологической оценки этих мыслителей как **наших современников**, то теоретически возможна такая историческая ситуация, когда мы **еще** не оценили их по достоинству, иначе говоря, **“не доросли” до софистов.** Но это уже – отдельная тема.

## Раздел V

### ФИЛОСОФИЯ СОФИСТОВ КАК ЗАВЕЩАНИЕ ГРЯДУЩЕМУ

#### 5. 1. ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ И АНАКСАГОР – НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ПРОТАГОРА

Итак, решающее возражение, которое мог бы выставить оппонент после всего вышеизложенного, могло бы звучать приблизительно так: “Да, софисты были неплохими ребятами, а вся их деятельность даже внесла существенный вклад в духовное развитие человечества. Но все это было известно и раньше. Чисто теоретические же интересы у софистов отсутствовали, собственных философских систем они не создавали, ограничиваясь лишь нигилистической критикой или эклектическим смешением существовавших до них учений. Поэтому действительно новый шаг вперед совершили лишь Платон и Аристотель, которые преодолели нигилизм и релятивизм софистов”.

Собственно говоря, *главный* философский разговор начинается только отсюда. Можно даже утверждать, что весь предыдущий текст был в определенном смысле “только присказка – не сказка”. Автор намерен доказать, что, по крайней мере, основателей софистики Протагора и Горгия “чисто теоретические”, общефилософские вопросы интересовали исключительно остро, и они дали на них собственный *положительный* и глубоко оригинальный ответ.

Софистика стала новым словом в греческой философии именно потому, что вся старая философия – философия “досократиков” зашла в глухой тупик и показала свою несостоятельность *именно с онтологической* точки зрения. Вот как характеризует ту историческую ситуацию А. Ф.

Лосев: “Единство или множество” – вот и все, что нужно для абстракций. Досократовская философия как раз и занималась этими проблемами единства и множественности. Элеаты защищали голое единство, атомисты – чистую множественность, Гераклит потопил единство и множественность в одном безразличном потоке, у Анаксагора начало единства (ум) целесообразно действует на сферу множественности, оставаясь вне ее, а у Эмпедокла воплощается в нее, погружается в нее, чтобы потом опять вернуться к себе, и т. д. Вся эта абстрактно-общая (т. е. именно онтологическая. – И. Р.) проблематика занимала умы не больше ста – ста пятидесяти лет.

Скоро выяснилось, что натуралистически-вещественное оперирование с этими категориями заводит в тупик, что от этих методов образуются противоречия, которые вопиют о своем преодолении, но преодолеть их невозможно. Так и оказалось, что гераклитизм есть в сущности нигилизм, что атомизм (учение Демокрита. – И. Р.) есть, в сущности, субъективизм, что элеатство (учение Парменида. – И. Р.) есть, в сущности, иллюзионизм... Ведь, если все есть только одна сплошная текучесть, то, ввиду абсолютной новизны каждого наступающего момента, нельзя провести ровно никакого обобщения в этом (вечно) становящемся бытии. Следовательно, из Гераклита сам собой возникает релятивизм и даже нигилизм. Точно так же, ставши всерьез на точку зрения элейской чувственной текучести и элейского мыслительного континуума (об элейской философии мы чуть ниже поговорим подробнее. – И. Р.), опять нужно было приходиться к тому же нигилизму, поскольку отдельные устойчивости, необходимые для познания, у элейцев не давал ни чувственный, ни умственный мир. К этому же выводу надо было приходиться и на основании Демокрита, если его философию понимать как учение об абсолютной дискретности (отдельности атомов. – И. Р.), поскольку эта последняя также не поддается никакому обобщению, то есть



тоже исключает всякое познание... Это значит, что досократовский натурализм (*весь*. – И. Р.) сам снимал себя, переходя в нигилизм, то есть в самоотрицание. Начинал он, казалось бы, с самого “конкретного” – с Фалесовой Воды, с Гераклитовского Огня, с Воздуха у Диогена из Аполлонии, а когда углубился в разработку этих принципов, то оказалось, что под ними ровно нет ничего, что под ними пустое место и философский тупик. Вот тут-то и выступили софисты, которые первыми захотели понять происхождение упомянутых тупиков мысли” [33, с. 42, 22].

Смысл этого текста хрестоматиен: вся архаическая древнегреческая философия зашла в тупик, дошла до самоотрицания, т. е. до *абсурда*. В энциклопедии сказано: “Абсурд (от лат. *absurdus* – нелепый) – бессмыслица, нелепость” [98]. И уже *после* того, как досократовский натурализм исчерпал себя, после того, как за ним, по словам А. Ф. Лосева, оказалось “пустое место”, появились софисты. Это важно подчеркнуть, потому что приведенному выше тексту А. Ф. Лосева предшествует, например, такое его заявление: “Вся греческая софистика была не столько прямым отрицанием, сколько доведением ее (натурфилософии. – И. Р.) до абсурда, который у самих натурфилософов возникал только из неполной продуманности их систем” [33, с. 22]. – Из чего бы ни возникал абсурд у натурфилософов, он у них *уже* был (Кстати, “неполная продуманность” влечет к печальному концу не только философские системы, но и многие другие людские деяния...). К моменту появления софистов как платных учителей мудрости *уже* стало ясно, что все существовавшие на тот момент философские системы страдают этой самой “неполной продуманностью”, т. е. приводят к абсурдным выводам.

Вопреки очень распространенному заблуждению софисты не “впали в нигилизм” – это уже сделали *до них*. Напротив, перед ними остро встала проблема, как из этого нигилизма выбраться. Софистам впервые стали платить

деньги за преподавание мудрости, т. е. за обучение в том числе обязательно и философии как науке об общей природе всего. Очевидно, что одним из первых вопросов к ним обязательно был бы: “А какова Ваша точка зрения по всем этим проблемам, Учитель?” Так что первые софисты, в частности, Протагор, даже из чисто практических соображений обязаны были выдвинуть *новую*, собственную онтологическую систему.

Стало прочной традицией связывать в историко-философском плане софистов и *элеатов*. Еще Г. Ф. В. Гегель писал: “Главной стороной образования у софистов было обобщение элеатского способа мышления и распространение его на всякое содержание знания и действия; положительным является для них при этом польза” [11, с. 22]. Собственно, под “элеатами”, “элейской школой” имеют в виду всего лишь трех мыслителей – Парменида, Зенона Элейского и Мелисса, причем Мелисс жил существенно позднее, не имел отношения к городу Элее на юге Италии и, по всей видимости, вообще не встречался с другими “элеатами” (да и как мыслитель представляет меньший интерес). О Пармениде уже шла речь, он относится к поколению “досократиков” – предшественников софистики. Его можно считать основателем философской онтологии в ее современном понимании: по сути поднятый им впервые вопрос о сущности бытия как такового не устарел до сих пор. Парменид доказывал, что небытие невозможно помыслить; следовательно, “бытие есть, а небытия нет”. Но это истинное бытие обладает набором очевидно не согласующихся с нашим практическим опытом качеств: оно целостно, неделимо, вечно, неизменно, “подобно шару”, неподвижно, т. е. *Едино*. Вообще-то его вполне возможно определить словом “Бог”. Собственно говоря, примерно так и представлял себе истинного Бога учитель Парменида *Ксенофан из Колофона*.

Одна из дурных традиций в истории философии – неотнесение Ксенофана *непосредственно к элеатской*

*школе*. Мало того, что все античные авторы единодушно считают его учителем Парменида, его же часто прямо называют основоположником учения о Едином Бытии. Так, у Платона (“Софист”, 242 с – d) Элейский гость говорит: «Пошедшее от нас элейское племя, начавшееся с Ксенофана и даже еще раньше, распространяется в (своих) мифах в том смысле, что–де так называемые “все (вещи)” суть одно». И прямо (Климент Алекс, Строматы, I, 64; Феодорит, Лечение эллинских недугов, IV, 5; Евсевий, Приготовление к Евангелию, XIV, 17, 1): “Зачинателем элейской школы был Ксенофан Колофонский (...) Ксенофан, зачинатель элейской школы, утверждал, что универсум един, шарообразен, конечен, нерожден, но вечен и совершенно неподвижен. (...) Они полагают, что должно отвергнуть ощущения и представления и доверять только разуму самому по себе. Нечто подобное в прежние времена утверждали Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс, а впоследствии Сильпон и мегарцы. Исходя из этого, они считали, что сущее одно, что одна вещь не тождественна другой и что абсолютно ничто не возникает, не уничтожается и не движется” (DK 21.A 29, 8, 36, 49) [40, с. 163–168].

Но еще более важна для нашей темы другая, *релятивистская* сторона взглядов Ксенофана: “Ксенофан относительно всего выставлял апории, а догматически утверждал лишь то, что все есть одно и это есть Бог” (DK 21.A 35). Этому мыслителю приписывают уже приводившиеся здесь слова: “Истины точно никто не узрел и не узнает из людей о богах и о всем, что я только толкую (отдельных вещах. – И. Р.): если кому и удастся вполне сказать то, что сбилось, сам все равно не узнает, во всем лишь догадка бывает” (DK 21. В. 34) [40, с. 166, 173]. И у Парменида тоже есть похожие слова (DK 28. В. 1): “Ты должен узнать все: как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины (о Едином. – И. Р.), так и мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности. Но

все-таки ты узнаешь и их тоже: как о кажущихся вещах надо говорить правдоподобно, обсуждая их все в совокупности” [40, с. 287].

Среди элеатов для нас наиболее интересен Зенон Элейский. И здесь ситуация прямо противоположна Ксенофану: по нашему мнению, Зенона по его взглядам *нельзя* однозначно относить к элеатам. Более правильно сказать, что как раз в творчестве Зенона происходит непосредственный переход от элеатства к софистике. Иными словами, *Зенон из Элеи был одним из основателей древнегреческой софистики* наряду с Протагором и Горгием.

Прежде всего следует отметить, что Зенон Элейский (ок. 490 – ок. 430 до н. э.) был ровесником Протагора (ок. 490 – ок. 420 до н. э.) [99, с. 542, 190] и Горгия (ок. 483 – 375 до н. э.) [15, с. 519]. Далее, именно Зенона многие античные авторы называли основателем диалектики (DK 29 A.10). А Диоген Лаэртский, говоря о диалогах Платона, указывает (III, 48): “Говорят, что диалоги впервые стал писать Зенон Элейский” [40, с. 300–301]. Античные источники сохранили прямые свидетельства того, что Зенон лично тесно общался с тем же Протагором (DK 29 A. 29): «...апорию Зенона, которую тот задал софисту Протагору. “Скажи-ка мне, Протагор, – сказал (Зенон), – издает ли шум при падении одно просяное зернышко или одна десятитысячная часть зернышка?” Тот сказал, что не издает» и т. д. [40, с. 313].

А самое главное: Зенон тоже *брал плату с учеников*: “Я (Сократ) могу сказать тебе, что Пифодор, сын Исилоха, и Каллий, сын Каллиада, стали мудрей от общения с Зеноном: каждый из них заплатил Зенону по сто мин и стал мудрым и знаменитым” (Псевдо-Платон, Алкwiad I, 119 A: DK 29 A.4) [40, с. 299]. Сравним у Диогена Лаэртского (VIII, 52): “Он (Протагор) первым стал брать за уроки плату в сто мин” [15, с. 349]. Зенон определенное время жил в Афинах, лично общаясь с Протагором. Неудивительно, что он также стал брать плату с учеников. Это значит, что *Зенон был софистом*

*по определению.*

Наконец, сохранилось несколько свидетельств античных авторов о том, что Зенон вовсе не был последовательным “элеатом” – сторонником Парменида в онтологической проблематике, т. е. что *Зенон не был сторонником идеи Единого Бытия*. Так, Сенека пишет (Письма, 88, 44): “Парменид утверждает, что из того, что мы видим, нет ничего, но все же Одно есть. Зенон Элейский отделался от хлопот: он утверждает, что нет ничего... (45) Если верить Пармениду, нет ничего, кроме Одного, если Зенону, то и Одного нет”. По словам Исократ, Зенон “пытался доказывать, что одно и то же возможно и невозможно” (DK 29 A. 21). “Весьма вероятно, что Зенон, диалектически [собств. “гимнастически”] аргументируя за и против (отсюда его прозвище “двуязыкий”), высказывал об Одном и такие (негативные) суждения, в порядке апории” (DK 29 B. 2) [40, с. 305, 314].

У Симпликия (DK 29 A. 22) сохранился в не очень четком изложении *аргумент Зенона против существования Одного*: “Аргумент от дихотомии, по словам Александра, принадлежит Зенону, утверждающему, что если сущее имеет величину и делимо, то оно уже не “одно”, а “многое”, и посредством этого доказывающему, что Одно не существует в реальности [букв. “что Одно не есть ни одно из сущих”]... все делимое множественно (так как часть не тождественна целому), а также одно и то же не может быть одновременно одним и многим по закону противоречия (...) *Всякая* величина делима и имеет части” [40, с. 305]. Можно реконструировать этот аргумент Зенона так: “Все, что существует, имеет величину (ведь про то, что не имеет величины, нельзя сказать, что оно существует). Если Одно существует, то оно не бесконечно мало; следовательно, оно имеет величину. Но всякая величина делима на части. Следовательно, Одно делимо. Но все делимое – множественно, ведь части не равны целому. Значит, Одно –

множественно”.

Но если нет Единого Бытия, то для Зенона не остается абсолютных истин вообще. Значит, обо всем можно “двуязычно” (диалектически) говорить за и против. Значит, всякая истина *относительна*. Протагору оставалось лишь сделать четкие онтологические выводы из апорий Зенона.

Наилучшее из известных нам изложений онтологических взглядов Протагора принадлежит А. В. Лебедеву: «Принимая учение Гераклита и Парменида об относительности и противоречивости “человеческого” (т. е. основанного на чувственном опыте) знания, Протагор отказался от противопоставления этого знания “божественному”, проникающему в скрытую сущность явлений. Нет никакой “сущности явлений” помимо самих явлений, феноменальный же мир противоречив; и “относительно каждой вещи можно выставить два противоположных тезиса” (фр. В ба). Оппозиция истины–мнения оказывается снятой: всякая истина есть чье-то мнение, и всякое мнение истинно. Этот принцип сформулирован в начальных словах основного философского сочинения “Об истине” (другое название – “Опрокидывающие (друг друга) речи”): **“Человек есть мера всех вещей: для реальных – их реальности, для нереальных – их нереальности”** (фр. В 1 ДК). Человек – это индивидуальный субъект восприятия, поэтому “каким что является мне, таким оно верно для меня, а каким тебе – таким для тебя” (Платон, Теэтет 151е). Согласно Дидиму Слепому (“Толкование на Псалмы”, опубл. в 1968), Протагор говорит, что *для всего, что есть, “быть” значит “являться”*; “когда ты присутствуешь, то я являюсь тебе сидящим, а отсутствующему не являюсь сидящим; неясно, сижу я или нет”. Притязания прежней метафизики на статус рациональной теологии оказываются для феноменализма Протагора несостоятельными: “О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни как они выглядят, ибо много препятствий знанию: и неявленность (предмета), и

краткость человеческой жизни” (фр. В 4 из “О богах”). Однако осторожный религиозный агностицизм не спас Протагора от обвинений в атеизме» [100].

От подобных обвинений тогда же пострадал и *Анаксагор*. Интересно, что оригинальная онтологическая концепция этого мыслителя могла быть использована Протагором для обоснования релятивизма на “физическом” уровне. Вообще до философов как-то особенно тяжело доходит, что *с точки зрения Протагора все вещи не “кажутся” различными для разных наблюдателей, а реально есть для них различными*. Т. е. этой онтологии должна соответствовать своя особая физика. И следует обратить особое внимание на то, что именно произведения старшего современника Протагора – афинянина Анаксагора содержат *готовое* обоснование такой *новой физики*:

«“Во всем заключается часть всего” – эту фразу Анаксагор повторяет неоднократно и настойчиво. Это положение, являющееся безусловно оригинальной чертой теории Анаксагора, мы обозначим как принцип “универсальной смеси”... Каждая эмпирически данная вещь представляет собой смесь всех “существующих вещей” – не некоторых, не многих, а именно *всех*, т. е. бесконечного их множества. Это положение сохраняет силу, какой бы миниатюрной ни была рассматриваемая нами частица, как бы мал ни был занимаемый ею объем. Анаксагор повторяет это положение в ряде мест своей книги, но наиболее отчетливую его формулировку мы находим в следующем фрагменте: “И так как у большого и у малого имеется равное число частей, то и таким образом во всем может заключаться все. И не может быть обособленного существования, но во всем имеется часть всего” (фр. б)... Отсюда следует, что в любой вещи содержатся какие-то доли или порции всех без исключения “существующих вещей”.

...Итак, с помощью сформулированных выше принципов – принципа сохранения материи и принципа универсальной

смеси, а также связанных со вторым из этих принципов положений об относительности большого и малого и о безграничной делимости вещества Анаксагор решает проблему, поставленную Парменидом. Ему остается только объяснить, почему вещь, представляющая собой смесь однородных веществ (“существующих вещей”), представляется нам состоящей из какого-то одного вещества. Это происходит потому, говорит Анаксагор, что наши органы чувств воспринимают только то вещество, которое преобладает в данной вещи. Если бы все вещества находились в ней в одной и той же пропорции и были распределены равномерно, то она казалась бы качественно неопределенной (Это И. Д. Рожанскому “казалась бы”, а для Анаксагора *была* бы качественно неопределенной. – И. Р.). Такова первичная смесь, в которой “ничто не было различимо” (фр. 1). В ходе космообразования такая равномерность была нарушена, и хотя каждая вещь, подобно первичной смеси, содержит в себе все качественно определенные вещества, однако последние присутствуют в ней в различных пропорциях и почти всегда находится одна, которая количественно оказывается преобладающей. “Полностью же ничто не отделяется и не разделяется одно от другого... но чего всего более в каждой вещи, тем одним она кажется и казалась” (фр. 12). Это положение непосредственно не вытекает ни из принципа сохранения, ни из принципа универсальной смеси, поэтому его можно рассматривать в качестве самостоятельного принципа теории Анаксагора. Мы назовем его “принципом преобладания”» [71, с. 56-60].

Здесь следует еще раз напомнить, в чем состоит суть проблемы, поставленной Парменидом. Тот доказывал, что “бытие есть, а небытия нет”. Но тогда получалось, что это бытие должно быть одно и неподвижное, а ведь мы наблюдаем множество различных сущностей. Аристотель в “Физике” (А 4. 187 а 20) разъясняет: «По-видимому, Анаксагор пришел к этому мнению о бесконечности, так как



считал верным общепринятое воззрение физиков, согласно которому ничто не возникает из того, чего нет (поэтому говорят так: “Все вещи были вперемешку” и “возникновение такой-то вещи равнозначно изменению” или, согласно другим, “соединению и разделению”), а также исходя из того, что противоположности возникают друг из друга: следовательно, они содержались (одна в другой)... (Возникающее) возникает из того, что (уже) есть и имеется в наличии, но не воспринимается нашими чувствами по причине маленькой величины частиц. Поэтому они и говорят, что все размешано во всем, так как наблюдали, что все возникает из всего. По их мнению, вещи феноменально являются различными и называются разными именами в зависимости от того, какая из них преобладает по количеству в смеси бесконечных: в чистом виде целиком не бывает ни белого, ни черного, ни сладкого, ни плоти, ни кости, но чего больше всего содержит всякая вещь, тем и представляется ее природа» [40, с. 519–520].

Действительно, таким образом Анаксагор успешно разрешил те трудности, которые стояли перед Парменидом. Но взамен он получил “маленькую” проблему: почему же в таком случае из всеобщей смеси выделились качественно разнородные предметы? – Для этого ему пришлось ввести творящую причину, несмешанную с материей: *Ум* (Нус), т. е., по сути, Бога. “По Анаксагору, Бог есть Ум – творец космоса” (DK 59 A.48). “Все содержит долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но – единственный – сам по себе... И то, что смешивается, и то, что выделяется (из смеси), и то, что разделяется – все это предрешает Ум. И все, чему суждено было быть, и все, что было, но чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, – все это упорядочил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, солнце и Луна, а также выделяющийся аэр (темный воздух) и эфир. Именно это круговращение стало причиной выделения.

И выделяется из разреженного плотное, из холодного горячее, из темного светлое и из влажного сухое. Но (в них по-прежнему) содержится много долей многих. Полностью ничто не выделяется и не отделяется одно от другого, кроме ума. Всякий ум, и больший, и меньший, однороден (высшему Уму)” (DK 59 В. 12) [40, с. 519, 533–534].

Итак, Анаксагор признал высший Ум, но, по всей видимости, сделал это крайне неохотно, ощущая искусственность введения Бога в свою онтологическую систему. По сути, он оставляет за этим Умом лишь роль первого толчка в разделении материи на качественно разнородные сущности: “Как только Ум начал двигать, из всего движимого стало происходить выделение, и все, что Ум привел в движение, разделилось. По мере того как (вещи) приводились в движение и разделялись, круговращение вызывало намного большие разделения” (DK 59 В. 13) [40, с. 534]. За такую непоследовательность его ругали Платон и Аристотель (DK 59 А. 47): “Умом он не пользуется вовсе и не указывает настоящих причин упорядоченности вещей, а ссылается на всякие там воздушные эфиры, воды и множество других нелепых вещей”; “У Анаксагора Ум используется как *deus ex machina* для творения мира, и всякий раз, как он не может объяснить, по какой причине (нечто) с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все что угодно, только не Ум”; “Также и Анаксагор... оставив в стороне Ум, объясняет образование большинства вещей самопроизвольностью” [40, с. 518].

Вообще-то с тем, что наш мир был создан или упорядочен неким высшим Разумом или Богом, мог бы согласиться и Протагор. Собственно, он даже существование банальных языческих богов не отрицал, утверждая лишь, что “о богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни как они выглядят, ибо много препятствий знанию: и неявленность (предмета), и краткость человеческой жизни”.

Почему-то никто не обратил внимания на идейную близость этого высказывания Протагора о богах к *апофатической теологии*: “Апофатическая теология (от греч. ἀποφατικός – отрицательный) – теология, стремящаяся адекватно выразить абсолютную трансцендентность Бога путем последовательного отрицания всех его атрибутов и обозначений, устраняя одно за другим относящиеся к нему представления и понятия (например, о Боге нельзя сказать не только то, что его нет, но и то, что он есть, ибо он по ту сторону бытия)” [99, с. 32].

Приведенным выше высказыванием Протагора начиналась его книга “О богах”. Почему-то никто не задался вопросом: а о чем же вообще была эта книга, если в первых ее словах Протагор сомневается в самом существовании богов? – Очень может быть, что у апофатического богословия куда более глубокие духовные корни, чем это принято считать: “Что же касается того, что Протагор говорил, что не знает, существуют ли боги или нет, то, мне кажется, эту апорию он взял из (своего) персидского воспитания. Дело в том, что маги (зороастрийские жрецы – И. Р.) обращаются к помощи богов тайно, между тем как явное учение о божестве они разрушают, не желая, чтобы казалось, что они имеют силу от него” (DK 74. A. 2: Филострат. Жизнь софистов 1. 10. 1). “Из всех софистов тогдашних и позднейших самый первый, красноречивейший и обходительнейший Протагор. Они (афиняне) хотели сжечь его сочинения за то, что он написал, что не знает богов и не может постигнуть, каковы они и кто они. Он всячески старался сохранить благопристойность (в выражениях о богах)” (DK 74. A. 12) [9, с. 7, 9]. Но с благопристойностью говорить о недоказуемости существования богов можно *только* с позиций апофатического богословия, т. е. признания трансцендентности богов нашему миру.

Однако вернемся к онтологии Анаксагора. Если отвлечься от вопроса о возникновении окружающего нас

мира и рассматривать его как *данность*, то онтологическая теория Анаксагора есть не что иное, как физическое обоснование релятивизма. Итак, по Анаксагору, “большое равно малому по множеству. Сама же по себе всякая вещь и велика и мала”. Причем “в белом, по его словам, содержится черное, а в черном – белое. То же он полагал и о весе, считая, что к тяжелому примешано легкое, а к легкому – тяжелое” (DK 59 В. 3, 10) [40, с. 531, 533]. Но если ничто не есть само по себе большое или малое (или белое и т. д.), то критерием реальности других предметов можем служить *только* мы сами! Иначе говоря, предметы могут быть большими или белыми не сами по себе, а только *относительно* нас. “Согласно Анаксагору, (ощущения в целом) происходят по принципу противоположности (воспринимающего и воспринимаемого), так как подобное не испытывает воздействия подобного... Одинаково (с нашим телом) горячее или холодное при контакте не греет и не холодит (нас), и точно так же мы не распознаем сладкое и кислое через них самих, но горячим – холодное, соленым – пресное и кислым – сладкое благодаря нехватке каждого (из этих качеств в нас самих) – а он утверждает, что все они содержатся в нас... Всякое ощущение сопровождается болью, что, по-видимому, согласуется с его исходным постулатом, так как все неподобное при соприкосновении вызывает боль. Это становится очевидным при большой продолжительности и при чрезмерной силе ощущений” (DK 59 А. 92) [40, с. 527].

Но если это так, то, скажем, один и тот же предмет для одного человека будет холодным, а для другого – горячим, в зависимости от их собственного внутреннего состояния. “Анаксагор не только отрицал белизну снега, но и утверждал, что поскольку он знает, что вода, из которой образовался снег, черна, то снег даже не кажется ему белым” (DK 59 А. 97) [40, с. 528]. Теперь нас не должно удивить *прямое* свидетельство Аристотеля (Метафизика, 1009 в 25): “Упоминают также изречение Анаксагора (обращенное к

кому-то из его учеников) о том, что сущее будет для них таким, каким они его будут представлять” (DK 59 A. 28) [40, с. 512].

Так что есть, пожалуй, основания говорить о релятивизме Анаксагора (как и о релятивизме Зенона Элейского). Между прочим, его сближает с Зеноном еще и интерес к апориям: «По словам некоторых, Анаксагор написал трактат о неразрешимых трудностях и назвал его “Ремень”, поскольку, по его мнению, он привязывал читателей к безысходным трудностям» (DK 59 A. 40) [40, с. 514]. И уже Протагор вместе с другими софистами превратили подобные апории (они же *софизмы*) в мощный *положительный* аргумент в пользу релятивистской онтологической концепции.

## 5. 2. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ПРОТАГОРА

Итак, в построении своей онтологической системы Протагор опирался на своих непосредственных предшественников – Зенона из Элеи и особенно Анаксагора. Эта система достаточно подробно изложена в дошедших до нас книгах Платона и Секста Эмпирика:

«Протагор говорит, что материя текуча, и при течении ее на месте утрат ее возникают постоянно прибавления, и восприятия перемешиваются и меняются, смотря по возрасту и остальному устройству тел. Он говорит и то, что основные сущности всех явлений находятся в материи, так что материей, поскольку это зависит от нее, может быть все то, что является всем, люди же в разное время воспринимают разное, смотря по разнице их настроений: тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе, живущий же противоестественно – то, что может являться живущим противоестественно. Так же и применительно к возрастам, и в отношении сна или бодрствования, и (относительно) каждого вида настроений надо сказать то же самое. Таким образом, по его учению,

критерием сущего является человек, ибо все, что кажется людям, (то) и существует; то же, чего не кажется никому из людей, и не существует.

...Протагор хочет, чтобы человек был мериллом всех вещей, а именно: для существующих – мериллом бытия, для несуществующих – (мериллом) небытия; при этом “мериллом” он называет критерий, а “вещами” – дела; в силу этого он утверждает, что человек – мерило всех дел: для существующего – бытия, для несуществующего – небытия. И поэтому он устанавливает только то, что кажется каждому, и таким образом вводит троп (принцип. – И. Р.) относительности» (Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. Кн. 1, 216–219) [101, т. 2, с. 252–253].

«(Протагор утверждает), будто ничто само по себе не есть одно, ибо тут не скажешь ни что оно есть, ни каково оно; ведь если ты назовешь это большим, оно может оказаться и малым, если назовешь тяжелым – легким и так далее, поскольку ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится. И в этом по очереди сходились все мудрецы, кроме Парменида: и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл, а из поэтов – величайшие в каждом роде поэзии: в комедии – Эпихарм, в трагедии – Гомер... Это достаточно подтверждают и такие вот признаки: впечатление существования и становления производится движением, напротив, покой делает все несуществующим и мертвым. Ведь тепло и огонь, который порождает и упорядочивает все прочее, сам возникает из порыва и трения. Так же и всякое движение вообще... И живые существа тоже рождаются из движения... А разве не расстраивают состояние нашего тела покой и бездействие, тогда как упражнение и движение – укрепляют? Разве душа не укрепляется и не улучшается, обогащаясь науками во время прилежного обучения,

поскольку оно есть движение, тогда как от покоя, то есть от беспечности и нерадивости, и новому не обучается, да и выученное забывает?

...Или ты будешь настаивать, что каким тебе кажется каждый цвет, таков же он и для собаки, и для любого другого живого существа? А другому человеку что бы то ни было разве представляется таким же, как и тебе? Будешь ли ты на этом настаивать или скорее признаешь, что и для тебя самого это не будет всегда одним и тем же, поскольку сам ты не всегда чувствуешь себя одинаково?

...(Ничто) не может существовать само по себе, о чем в свое время мы уже говорили, но все разнообразие вещей возникает от взаимного общения и движения, причем невозможно твердо разграничить, что здесь действующее, а что страдающее. Ибо нет действующего, пока оно не встретится со страдающим, как нет и страдающего, пока оно не встретится с действующим. При этом, сойдясь с одним, что-то оказывается действующим, а сойдясь с другим – страдающим. Так что из всего ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то.

...В согласии с природой вещей должно обозначать их в становлении, созидании, гибели и изменчивости. Поэтому, если бы кто-то вздумал остановить что-либо с помощью слова (явный намек на Парменида. – И. Р.), он тотчас был бы изобличен. Так нужно рассматривать и каждую часть, и собрание многих частей, каковое, как они полагают, представляют собой человек и камень, каждое живое существо и каждый вид (Этот отрывок можно считать потрясающим предвидением *системного подхода*. – И. Р.).

...Нам остается, если мы существуем или становимся, существовать и становиться друг для друга, коль скоро какая-то необходимость связывает наше существование, но не связывает его ни с кем-то другим, ни с нами самими. Поэтому-то нам и остается быть связанными друг с другом, так что если кто скажет “нечто есть”, то он должен добавить,

для чего “есть”, от чего “есть” и в отношении к чему “есть”, и то же самое, если он говорит “становится”. Само же по себе что-то существующее или становящееся ни сам он не должен называть, ни другому позволять это делать» (Платон. Теэтет, 152–154, 157, 160) [14, т. 2, с. 239–250].

Однако мы не поймем онтологические взгляды Протагора, если не примем во внимание важнейшее свидетельство Сенеки (DK 74. А. 20): **“Протагор утверждает, что о всякой вещи можно говорить за и против, равно как и о самом (этом положении), можно ли спорить о всякой вещи за и против”**. Аристотель в “Метафизике” (1007) пытается спорить именно с этим положением Протагора: “Если истинны одновременно противоположные высказывания об одном и том же, то очевидно, что все будет одно. Ибо одно и то же будет и трирема (корабль), и стена, и человек, если относительно всего что угодно можно либо утверждать, либо отрицать, как (это представляется необходимым) для принимающих учение Протагора. Ибо если кому-нибудь кажется, что человек не трирема, то ясно, что он не трирема. Если же противоположное высказывание (тоже) истинно, то человек (в то же время) есть и трирема” [9, с. 11].

Ясно, что это высказывание Аристотеля свидетельствует о непонимании им *сути* философии Протагора. Человек может быть **в каком-то отношении** и кораблем и стеной. Например, футболисты во время штрафного удара выстраиваются в “стенку”; или же женщина говорит о своем избраннике “за ним как за каменной стеной”; или же телохранители образуют живую стену – вообще без кавычек. **И в этом отношении** человек действительно, т. е. **по своей природе** будет стеною. Например, от такой стены будет отскакивать мяч. Но в других отношениях (потенциально гораздо более многообразных) человек по своей природе будет именно человеком. И эти отношения **относительно** более устойчивы, чем, например, отношения, в которых



человек – стена. А значит, *для нас* о любой сущности возможно *относительно* устойчивое и непротиворечивое знание, исходящее из наиболее вероятных отношений ее с нами и с другими сущностями. Таким относительно устойчивым и повторяющимся в нашем восприятии сущностям мы даем *имена*. Это и значит, что обо всякой вещи *не обязательно* “говорить за и против”.

Как видим, учение Протагора никоим образом *не ведет* к агностицизму. Каждая вещь находится в процессе непрерывного изменения: “В согласии с природой вещей должно обозначать их в становлении, созидании, гибели и изменчивости”. “Протагор говорит, что материя текуча”, но и эта текучесть *не абсолютна*. Принцип относительности сущего Протагор распространяет и на сам принцип относительности.

Не меньшее значение имеет основной онтологический принцип Протагора: *“Ничто не может существовать само по себе, но все разнообразие вещей возникает от взаимного общения и движения”*. “Из всего ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то”. Иначе говоря, предметы существуют друг для друга, если они взаимодействуют друг с другом, “причем невозможно твердо разграничить, что здесь действующее, а что страдающее”. Это значит, что сущность любого предмета определяется его отношениями с другими предметами. Для нас сущность любого предмета в конечном смысле определяется через его *взаимодействие* с нами же (в том числе и опосредованное, через взаимодействие с другими предметами: например, мы *через* телескоп видим далекие галактики). А наша собственная личная природа определяется через совокупность наших связей с другими предметами. Причем многие из этих связей мы не можем произвольно менять (и потому, скажем, не можем летать как птицы). Вообще о таких связях Протагор мог бы сказать, что они существуют *объективно*, т. е. независимо от нашей воли. Потенциально *мир вокруг нас*

*какой угодно* (“ничье мнение не бывает ложным”) но реальный мир-для-нас всегда весьма жестко определен нашей собственной природой, т. е. совокупностью таких наших устойчивых связей с иными сущностями, которые мы не хотим или не можем изменить.

Некоторые такие связи нам полезны, другие же вредны и даже смертельны: “Тот, кто живет по природе, воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе, живущий же противоестественно – то, что может являться живущим противоестественно”. Чтобы изменить свой собственный мир (как внутренний, так и внешний), человек должен изменить свое отношение к этому миру: прервать свою связь с тем, что для него плохо, и установить связь с тем, что хорошо. “Я сравниваю мудрецов с врачами, там где дело касается тела, и с земледельцами – там, где растений. Ибо я полагаю, что и эти последние создают для растений (излечивая их), когда какое-то 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 (таким) и есть, пока он так считает. Однако мудрец вместо каждой дурной вещи заставляет 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 самое время ничье мнение не бывает ложным, и хочешь ты того или нет, тебе придется допустить, что ты (сам) мера (истины)” (Платон. Теэтет, 167 b–d: [14, т. 2, с. 259]).

У Протагора (как и у других философов) материя – это неоформленное потенциальное бытие с потенциально бесконечным многообразием свойств. Но в отличие от других он считал, что реализуется из этих бесконечной потенции

лишь то, что соответствует нашей собственной природе: “Основные сущности всех явлений находятся в материи, так что *материей, поскольку это зависит от нее, может быть все то, что является всем*”. А поскольку все люди очень схожи между собой, то и можно сказать, что все мы живем в едином мире с общими (для всех людей) законами. Поскольку же все люди так или иначе общаются друг с другом, то в принципе все, что существует хотя бы для кого-то из людей, опосредованно существует для всех: “Все, что кажется людям, (то) и существует; то же, чего не кажется никому из людей, и не существует”. По словам Аристотеля (Метафизика, 1047), “и холодное, и теплое, и сладкое и вообще все чувственно воспринимаемое будет ничем, когда они не ощущаются. Таким образом придется применить к ним учение Протагора. Но так же ничто не будет иметь и ощущения, если оно не ощущает и не действует” [(DK 74 A. 17): 9, с. 11]. Можно сказать, что у релятивистов *бытие – это отношение нашего “Я” с миром*, причем мир-для-нас будет таким, каковы мы сами.

В “Теэтете” Протагор говорит: “И я вовсе не отрицаю мудрость или мудрого мужа. 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. И не выискивай ошибки в моих суждениях, а постарайся яснее постигнуть смысл моих речей. А сделай это так: вспомни, как раньше вы рассуждали, что больному еда кажется и бывает для него горькой, а здоровому кажется и для него есть прямо противоположное. И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо это невозможно. И осуждать их нельзя, что-де больной – неуч, раз он утверждает такое, а здоровый – мудр, раз утверждает обратное. Просто надо изменить худшее состояние на лучшее, ибо одно из них – лучше. То же касается и воспитания: из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств, а софист – с помощью

рассуждений” [14, т. 2, с. 258–259].

Из этого следует, что познать мир значит “всего лишь” познать себя. И для того, чтобы изменить мир, надо всего лишь изменить себя: ведь *изменить себя значит изменить свое место в своем мире*. А помочь другому человеку значит помочь ему изменить его место в его мире. Ведь все люди связаны между собой! – Значит, наши вселенные в огромной степени пересекаются (как пересекаются математические множества). Но далеко не в той мере, в какой иногда хотелось бы...

Здесь хотелось бы поделиться с внимательным читателем тем чувством, которое непрерывно преследует меня при написании этой книги. Это – чувство глубинной печали. Печаль связана даже не с опасением – с уверенностью в том, что очень многие читатели эту книгу не поймут. Скажем так: поймут совсем не так, как ее понимает сам автор, поскольку эти читатели живут в очень других вселенных. И в этих их вселенных какие-то важные куски данного текста будут этим читателям вообще не видны: возможно, им в этом месте будут видеться пустые страницы, или эти страницы в их вселенных будут вообще отсутствовать, или (еще хуже) на их месте будут страницы с совсем другим текстом... Потом их отзывы на эту книгу попадут в мою Вселенную, и я буду удивляться: как можно было написать такой бред? – Ведь в книге же вот об этом и вот о том все четко написано! Лишь затем я вспомню, что имею дело с обитателями иных вселенных, расслаблюсь и пожалею их: насколько моя Вселенная лучше. Затем еще раз вспомню, что это именно *для меня* моя Вселенная лучше. И останется лишь та же глубинная грусть: насколько невозможно далеки от меня многие из людей, даже когда мы ходим по улицам одного и того же города...

Подобная уверенность у меня возникла, в частности, в связи с тем, насколько не понимают сути онтологической системы Протагора многие вроде бы профессиональные

философы, и насколько они не знают первоисточников.

Прочитываем еще раз “Теэтет”: «Прочее сказанное им (Протагором) очень нравится мне, как например, что кажется каждому, то и есть. Но началу его речи я удивился: почему в начале своей “Истины” он не сказал, что мера всех вещей есть свинья, или кинокефал (обезьяна павиан – И. Р.) или какое-нибудь другое, еще более странное из обладающих ощущением существ? Тогда бы начало его речи прозвучало для нас великолепно и весьма презрительно, поскольку оно показывало бы, что, между тем, как мы чтим его за мудрость, словно бога, он на самом деле оказывается по мудрости несколько не лучше головастика, не говоря уж о ком-либо из людей» [112, с. 122]. Профессиональный философ из Московского университета Доброхотов А. Л. в своей книге “Учение досократиков о бытии” приводит слова Сократа о свинье и “кинокефале” и далее пишет: «Действительно, если истинно всякое явление, то почему мерой должен быть человек, а не головастик? А если мера – все-таки человек, то что такое человек как мера вещей, что позволяет ему судить о явлениях?.. Ведь “человек” не есть нечто само собой разумеющееся, и тезис Протагора влечет за собой вопрос: “что такое человек?”, ответить на который с позиций Протагора весьма не просто» [113, с. 67].

Но ведь Протагор исчерпывающе отвечает Сократу *в этом самом диалоге!* Там далее (Теэтет, 166с–167а) выступает тень самого Протагора: «Любезнейший, честно выступи против моих рассуждений и, если можешь, уличи меня в том, что не особые у нас возникают ощущения; или если они особые, то из этого вовсе не следует, что кажущееся кому-то возникает только для него одного, а если нужно сказать о чем-то “есть”, то это должно “быть” только для того, кому это кажется. Поминая же свинью и павиана, ты не только сам поступаешь по-свински, но и слушателей склоняешь так же вести себя по отношению к моим сочинениям, а это не делает тебе чести. Я же утверждаю, что

истина такова, как у меня написано: *мера существующего или несуществующего есть каждый из нас* (выделено мною. – И. Р.). И здесь-то тысячу раз отличается один от другого, потому что *для одного существует и ему кажется одно, а для другого – другое...* И я далек от того, любезный Сократ, чтобы сравнивать мудрецов с лягушками. Напротив, я сравниваю их с врачами, там где дело касается тела, и с земледельцами – там, где *растений*. Ибо я полагаю, что и эти последние создают для растений (излечивая их), когда какое-то из них заболевает, вместо дурных ощущений хорошие, здоровые и вместе с тем истинные» [14, т. 2, с. 258–259].

– Как видим, Протагор прямо говорит, что выражение “каждый из нас” относится не только к головастикам, но даже и к растениям. Очевидно, что этот принцип можно распространить и на неодушевленные предметы, и на создания нашей фантазии, и вообще на все сущее. Собственно, там же в “Теэтете” об этом тоже сказано прямо: *“Ничто не может существовать само по себе, но все разнообразие вещей возникает от взаимного общения и движения”*.

В “Метафизике” (1009 a–b) Аристотель приводит мнение Демокрита, “что или ничто не истинно, или нам во всяком случае истинное неведомо”. И там же он заявляет, что “из этого же самого мнения исходит учение Протагора, и оба они необходимо должны быть одинаково верными или неверными. В самом деле, если все то, что мнится и представляется, истинно (как думает Протагор. – И. Р.), все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным”. И далее он приводит уже знакомую аргументацию сторонников Протагора: “... Так что если бы все были больны или помешаны, а двое или трое оставались здоровыми и в своем уме, то именно они казались бы больными и помешанными, а остальные нет. Кроме того, говорят они, и у *многих других животных представления об одном и том же противоположны нашим* (выделено мною. – И. Р.), и даже

каждому отдельному человеку, когда он воспринимает чувствами, одно и то же кажется не всегда одним и тем же. Так вот, какие из этих представлений истинны, какие ложны – это не ясно, ибо одни несколько не более истинны, чем другие, а все – в равной степени” [30, т. 1, с. 134–135]. Как видим, и для самого Протагора не только люди были мерой всех вещей.

Здесь следует обратить внимание на еще одну распространенную ошибку в понимании учения Протагора. Почему-то многие даже крупнейшие философы упорно приписывали его принципу “человек есть мера всех вещей” (*homo mensura*) лишь гносеологический, а не онтологический смысл. То есть Протагору приписывали мнение, что если разным людям один предмет представляется разным, то это происходит *лишь в их сознании*, а “сам по себе” предмет не меняется. Подобную передержку пытается навязать собеседнику Сократ в одном из мест “Теэтета”: “Ветер сам по себе назовем мы холодным, или поверим Протагору, что для зябнущего он холоден, для незябнущего не холоден? – Кажется, что так. – Следовательно, и является это каждому из них таким образом? – Да. – “Является” же – это значит “ощущается”. – Правильно. – Итак, явление и ощущение тождественно и в теплом и во всем тому подобном. И в самом деле, каковы ощущения у каждого, таковы для каждого и существующие вещи” [112, с. 122]. И Гегель в присущей ему манере пишет: “Так как Протагор утверждает, что все сущее относительно или, иначе говоря, не существует в себе, то его интересует это сущее лишь в отношении к другому, и этим другим является сознание” [11, с. 29]. После этого нетрудно вообще перевернуть учение Протагора с ног на голову, как это делала, например, В. Г. Осипова: “Из положения “человек есть мера всех вещей” вытекает: а) что существующее есть для моего сознания и б) что в конечном счете сознание определяет содержание сущего. Таким образом, сознание, субъективное мышление ставится в центре всего – оно

становится смыслом и определителем сущего” [10, с. 42].

Однако указанный выше текст из “Теэтета” – это ведь не слова самого Протагора. Это слова Сократа, которыми тот предваряет свое заявление насчет свиньи и головастика. Протагор же четко ставит знак равенства между софистом и *врачом*. И тем более нет сознания у растений. Иначе говоря, мерой всех существующих для нас вещей служит каждый из нас и в его *телесности* – в той же самой мере, как и в его сознании.

При этом Протагор под несомненным влиянием элеатов выдвигает еще одно положение: “материя текуча”, т. е. непрерывно изменяется. Это значит, что всякое, даже (относительно) реальное для нас бытие именно относительно, а не абсолютно. Т. е. всякое бытие имманентно (по самой своей природе) содержит момент небытия, *всякое бытие есть в то же время и небытие*. И наоборот: всякое небытие содержит элемент бытия: всякое небытие и всякая ложь в общем столь же относительно, как бытие и истина. Это и значит, что “о всякой вещи можно говорить за и против”: что она *и* есть, *и* нет. Таким образом естественно разрешаются некоторые апории Зенона: поскольку пространство *и* дискретно, *и* непрерывно, то, скажем, летящая стрела *и* находится *и* не находится в определенном пункте своей траектории и т. д. “Он первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом... и что все на свете истинно” (Диоген Лаэртский, 9, 51) [15, с. 348]. Мир Протагора последовательно *диалектичен*, т. е. противоречив. А это и значит, что все в мире относительно.

Итак, онтологическая система Протагора есть система последовательного релятивизма: *потенциально существует абсолютно все*, но реально для каждого из нас есть лишь то, с чем мы как-то связаны, т. е. взаимодействуем. Иначе говоря, для нас все (включая нас самих) существует лишь относительно, т. е. в каком-то отношении к нам и к иным сущностям. *Все бытие относительно*.



Поскольку мы не можем произвольно менять наши связи с миром (точнее, можем лишь частично), то такая философская позиция не ведет ни к агностицизму, ни к солипсизму: *мир относительно познаваем и относительно же независим от нашего сознания*. У Аристотеля есть такое важное высказывание: "Из их утверждения о том, что вещи в одно и то же время существуют и не существуют, следует, что все находится скорее в покое, чем в движении; в самом деле, [если исходить из этого утверждения], то не во что чему-либо измениться: ведь все уже наличествует во всем" [30, т. 1, с. 137]. И в определенном смысле Аристотель прав: всю совокупность *потенциально* сущего в его бесконечной полноте действительно можно представить как *неподвижный бесконечномерный континуум*. Но при этом для каждого из нас *реально* существует вовсе не этот континуум, а лишь то, что "соответствует нашей природе".

Мы связаны с миром определенным образом – и *связаны миром* определенным образом. Самые жесткие связи (пути) этого мира мы и называем законами мироздания. Эти законы следует соблюдать (потому что за нарушение их бывает больно и обидно), но любить их как Истину – все равно что любить стены своей темницы. А релятивизм учит, что всегда есть надежда и возможность, по крайней мере, отодвинуть стены нашей темницы, найти более свободное и выгодное толкование связывающих нас законов. При этом законы ограничивают не только нас, они ограничивают и то зло, которое иначе ограничивало бы нас еще больше. Так что какие-то законы в природе и обществе должны быть всегда – о чем и не уставали учить софисты. Как минимум действующие законы нужно знать, ибо незнание законов природы тем более не снимает ответственности за их нарушение.

Это важно подчеркнуть еще раз: универсальность принципа относительности состоит, в частности, в том, что он распространяется на самого себя – принцип относительности

распространяется на сам принцип относительности. А это значит, что поскольку вообще ничего нельзя абсолютизировать, то и *сам принцип относительности сущего тоже нельзя абсолютизировать*. Из этого следует, что релятивизм в равной мере противостоит и "абсолютизму" и агностицизму. *Релятивизм не совпадает со скептицизмом* именно потому, что скептицизм абсолютизирует момент относительности сущего.

И очень показательно, что представитель античного скептицизма Секст Эмпирик жестко критикует Протагора: "Кажется, что у него [Протагора] есть общее с последователями Пиррона. Но он отличается от них, и мы узнаем разницу, разобрав в надлежащей мере, что кажется Протагору... Он говорит и то, что основные причины [λογοι – *закономерности, сущности*] всех явлений находятся в материи, так что *материей, поскольку это зависит от нее, может быть все* [Везде выделено мною. – И. Р.] то, что является всем, люди же в разное время воспринимают разное... тот, кто живет по природе, *воспринимает из материи то, что может являться живущему по природе*, живущий же противоестественно – то, что может являться живущему противоестественно... Следовательно, мы видим, что и о текучести материи, и о том, что в ней находятся основы всего видимого, он выражается догматически, а это вещи неочевидные и для нас подлежащие воздержанию от суждения" ("Три книги Пирроновых положений. Кн. I, 216–219).

Как видим, учение Протагора (и всякий последовательный релятивизм) принципиально отлично от "наиболее крайнего из упомянутых мнений – мнения тех, кто считал себя последователями Гераклита и коего держался Кратил, который под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды" [Метаф.

1010a: 30, т. 1, с. 137]. Характерно обвинение скептика Секста Эмпирика против Протагора ("Против ученых, 393): "Если все истинно и все представления истинны, для нас не останется ничего неясного... Если же все будет ясно, то нечего будет исследовать и ни в чем не будет затруднения. Ведь исследуют и недоумевают относительно какого-либо неясного предмета, а не явного. Но во всяком случае нелепо упразднить исследование и недоумевание" [101, т. 1, с. 138–139]. Почему скептик "забыл", что у Протагора все истинно лишь в определенном *отношении*? – Потому что иначе ему пришлось бы признать, что в некоторых случаях "упразднить недоумевание" можно и нужно.

### 5.3. ЗАЩИТА ПРИНЦИПОВ РЕЛЯТИВИЗМА ГОРГИЕМ

Очевидно, что идеи Протагора оказали мощное влияние на его современников. Среди них особое место занимал второй основатель софистики – Горгий из Леонтины. Воспринял ли он онтологическую систему Протагора? – На это следует ответить однозначно утвердительно. Более того, Горгий дал собственное оригинальное обоснование релятивизма – через *доказательство "от противного"*.

Изложение онтологических взглядов Горгия сохранилось у Секста Эмпирика ("Против ученых". Кн. VII–VIII: "Две книги против логиков", кн. 1). Секст начинает изложение такими словами: "Исходя из того же построения (что и Протагор. – И. Р.), содействовал отвергающим критерий (истины) 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 для другого".

Заканчивает же Секст так: “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 (вообще) никакого критерия” [101, т. 1, с. 73, 77].

Очевидно, что Секст Эмпирик совершенно серьезно думал, что Горгий ставил себе задачу доказать подобные *апории*. В таком случае онтологическая позиция Горгия отличалась бы беспрецедентным нигилизмом и была бы прямо противоположна позиции Протагора: если Протагор доказывал, что все истинно, то Горгий, получается, считал, что вообще ничего не существует.

По существу с Секстом Эмпириком соглашается и Г. Ф. В. Гегель, хотя и похваливает Горгия за смелость мышления: «Тидеман говорит совершенно неправильно: “Горгий шел гораздо дальше, чем может пойти человек со здравым смыслом”. Это Тидеман мог сказать о каждом философе. Каждый из них идет дальше здравого человеческого смысла, ибо то, что обыкновенно называют *здравым человеческим смыслом*, не есть философия и часто гораздо менее здраво, чем последняя. Здравый человеческий смысл заключает в себе образ мышления, максимы и предрассудки своего времени, и определения мысли этого времени управляют им совершенно бессознательно для него. Поэтому само собою разумеется, что Горгий шел дальше здравого человеческого смысла. Так, например, до Коперника было бы противно всякому здравому смыслу, если бы кто-нибудь утверждал, что земля обращается вокруг солнца, а до открытия Америки было бы противно здравому смыслу утверждать, что существует еще одна часть света. Точно так же в Индии или Китае республика была бы еще и теперь противна всякому здравому человеческому смыслу» [11, с. 28–29].

Дж. Реале и Д. Антисери в своем авторитетном учебнике так и пишут: «Если Протагор двигается от релятивизма и на

его основе развивает метод аналогии, то Горгий отталкивается от нигилизма и возводит на нем здание своей риторики. Трактат "О природе или О небытии" – это своего рода манифест западного нигилизма» [116, с. 92]. Что по-своему восхищает в этом их многотомном учебнике – то, что этот характерный продукт современной западной мысли буквально пропитан таким себе добродушным чувством глубокого самоудовлетворения. Для Дж. Реале и Д. Антисери вся история западной философии – это не сложные проблемы, не мучительные вопросы, а просто готовые и неоспоримые ответы. По-моему, им даже и в голову не приходило, что многие ключевые моменты истории философии остаются остро дискуссионными.

Например, многие исследователи и по сей день убеждены, что Горгий выдвигал свои апории не всерьез, а в виде эдакого интеллектуального развлечения – упражнения в риторике. Так, Б. Чернышев писал: "Изучение первоисточников, скорее, создает впечатление, что софистический релятивизм был нужен Горгию для жизненного воздействия на людей и едва ли использовался им ради какой-нибудь философской системы" [8, с. 36]. Ему вторит А. С. Богомоллов: "Горгий по существу разработал ту скептическую аргументацию, которая ведет к убеждению в непостижимости бытия, – но и он вряд ли может быть назван первым скептиком, хотя к скептицизму близок. Он именно софист – человек, превосходно понимающий, что применяемая им аргументация есть скорее упражнение в риторике, чем теоретическое убеждение" [13, с. 295].

Особенно печально то, что тот же А. С. Богомоллов в той же книге пишет: "Смысл апорий Зенона в том, что он исследует логическую структуру "мира мнения", в котором господствуют число и движение, и выводит следствия из этих понятий. Поскольку следствия оказываются противоречивыми, сами понятия сводятся к абсурду и отбрасываются. Иными словами, обнаружение противоречия

в строго логически выведенных следствиях основных понятий античной философии и обычного сознания рассматривается Зеноном как достаточное основание для их устранения из сферы подлинного познания [13, с. 85–86].

Почему же никому не пришла в голову простая мысль: Горгий выдвинул свои *апории* точно с той же целью, с какой выдвигал свои *апории* Зенон: с целью сведения к абсурду “основных понятий обычного сознания”?

Напомним, что Горгий доказывает: 1) ничего не существует; 2) даже если оно и существует, то оно непостижимо для человека; и 3) если оно и постижимо, то уже во всяком случае невысказываемо и необъяснимо для другого. Неужели не очевидно, что все эти три положения – *абсурдны*?! Это еще надо доказывать? – Хорошо, ответьте только на один вопрос: если бы Горгий всерьез так думал, кому, что и *зачем* он мог бы это высказать – ведь все равно же ничего не существует...

В таком случае Горгий доказывает вовсе не эти три положения. Он доказывает, что если придерживаться неких *порочных догм*, то из них следуют вот такие абсурдные выводы. Ведь абсурдные выводы следуют из каких-то определенных предпосылок. И своими апориями Горгий опровергает *эти предпосылки* тем, что сводит их к абсурдным выводам. Т. е. это то же доказательство “от противного”, что и в апориях Зенона, причем речь идет явно о столь же общих предпосылках. Какие же положения “античной философии и обычного сознания” опровергает Горгий? – Именно те, *без* которых эти три абсурдных положения было бы *невозможно* доказать. В приводимом далее тексте из Секста Эмпирика нами выделены именно такие положения, которые Горгий *опровергает*:

Повторим еще раз: в приводимом далее тексте из Секста Эмпирика нами выделены именно такие положения, которые Горгий *опровергает*:

“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, 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 оно есть не-сущее, то 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. Но *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, оно не имеет никакого начала. Но все пребывающее имеет какое-нибудь начало, вечное же, как пребывающее в непреходящем виде не имеет начала. А так как 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 беспредельное не существует нигде. Однако оно (*сущее*) *не обнимается и в самом себе, потому что “то, в чем” и “в нем” будут 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. Стало быть, если сущее вечно, то сущего вообще нет.

Однако сущее не может быть и преходящим (наверное, правильнее “порождаемым”. – И. Р.). **Если сущее 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). Значит, сущее не есть и преходящее. На тех же основаниях **не есть сущее и обоюдное, то есть 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, то оно и не существует.

И иначе: **если сущее существует, оно или единое, или многое.** Но, как мы сейчас увидим, оно и не единое, и не многое. Значит, оно не существует. В самом деле, **если сущее 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 сущее есть ничто из этого (и не величина, и не тело).** 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 наших (соображений). А что не существует и обоюдное, сущее и не-сущее (одновременно) – 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 (к этому важнейшему замечанию Горгия мы еще вернемся. – И. Р.). И поэтому ни то ни другое из них не существует. **Ведь то, что не-сущее не существует, известно всем.** О сущем же доказано, 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.

То же, что ничто не познаваемо и не есть предмет 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. 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.

**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 (что и утверждал Протагор. – И. Р.). 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 если 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, 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 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 (Этот тезис скорее всего представляют собой прямое изложение *точки зрения Протагора.* – И. Р.). *А это нелепо.* Значит, сущее не мыслится и не постигается.

Даже если сущее и постигается, оно неизъяснимо другому. Действительно, если *сущее есть то, что предлежит (нам) извне,* видимо, слышимо и вообще чувственно воспринимаемо, причем видимое из этой области постигается зрением, а слышимое слухом, а не наоборот, то как оно может быть показано другому? Ведь то, чем мы объявляем, есть слово. *Слово же не есть* ни субстрат, ни

*сущее*. Значит, мы объявляем своим ближним не сущее, но слово, которое от субстрата отлично. Следовательно, как видимое не может стать слышимым, и наоборот, так и наше слово не может возникнуть, если сущее предлежит извне.

А слово, если оно не есть сущее, не сможет быть объявлено другому. Ведь слово-то, говорит Горгий, зарождается благодаря действующим на нас извне вещам, т. е. благодаря чувственным предметам. Из наличия вкуса возникает у 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 объясняющим для слова. Да и *нельзя сказать, что, как существуют 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 различия между словами и видимыми телами. На самом деле, видимое воспринимается одним органом, а слово – другим. Значит, *слово не выражает множества субстратов, 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*” [101, т. 1, с. 73–77].

В этом тексте больше всего потрясает то, что прочитавшие его философы, включая того же А. Ф. Лосева, могли после прочтения заявить, что у софистов отсутствовали “чисто теоретические интересы”. Если это не есть философская онтология, то что же тогда онтология?!

Вообще, как могли поверить, что великий софист Горгий всерьез заявил, что “Слово не есть сущее”? Ведь сохранилась же его “Похвала Елене”, где прямо сказано: “Слово есть великий властелин, который, обладая весьма малым и

совершенно незаметным телом, совершает чудеснейшие дела” [9, с. 37].

Напомним, что еще Аристотель в “Метафизике” (1009 а–в) резонно подчеркивал, что утверждение о том, “что или ничто не истинно, или нам во всяком случае истинное неведомо”, по сути тождественно учению Протагора о том, что “все истинно”: “Оба они необходимо должны быть одинаково верными или неверными. В самом деле, если все то, что мнится и представляется, истинно (как думает Протагор. – И. Р.), все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным” [30, т. 1, с. 134]. Между прочим, “сам Аристотель написал монографию “Против Горгия” одна книга” [9, с. 33] наряду с подобной же книгой “Возражение на Зенона” (Диог. V, 25).

Еще раз подчеркнем, что абсурдные выводы (апории) получаются у Горгия *только* в том случае, если принять выделенные нами в тексте “антисофистические” постулаты. Если заменить их на *противоположные*, то получим *собственную* онтологическую позицию Горгия, изложенную его же словами и совпадающую по сути с онтологической системой Протагора:

“Как не-сущему свойственно бытие, так сущему должно быть свойственно небытие. Сущее обнимается в самом себе, оно и место, и тело; “то, в чем” и “в нем” есть одно и то же (привет от Альберта Эйнштейна и теории относительности. – И. Р.). Сущее имеет происхождение из сущего и не-сущего одновременно. Так что сущее одновременно есть вечное и преходящее, величина и не-величина, тело и не-тело, предлежит нам извне и находится внутри нас. Но хотя бытие включает обоюдно и сущее, и не-сущее, в то же время для нас (актуально) сущее никогда не тождественно с не-сущим.

Как существуют перед нами видимое и слышимое, так же существует и слово. Слово выражает множество обозначаемых им субстратов, как и разные субстраты делают ясной для нас природу друг друга. Во всех отношениях не-

сущее (для нас) не может быть (нами) мыслимым. Как видимое мы не отвергаем потому, что оно не слышится, а слышимое не отбрасываем потому, что оно не видится, 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 критерием. Стало быть, если кто-нибудь мыслит, что колесницы движутся по морю, то, даже если он этого не видит, ему надо верить, что (для него) колесницы есть то, что действительно находится в состязании на море”.

Между прочим, такое понимание Горгия дает ключ к одному из высказываний Аристотеля ("Метафизика", 997) об учении Протагора: "И учение о небесных светилах не может, пожалуй, иметь дело только с чувственно воспринимаемыми величинами и заниматься лишь [видимым] небом, что над нами. Действительно, и чувственно воспринимаемые линии не таковы, как те, о которых говорит геометр (ибо нет такого чувственно воспринимаемого, что было бы прямым или круглым именно таким образом; ведь окружность соприкасается с линейкой не в [одной] точке, а так, как указывал Протагор, возражая геометрам); и точно так же движения и обороты неба не сходны с теми, о которых рассуждает учение о небесных светилах, и [описываемые ею] точки имеют не одинаковую природу со звездами" [9, с. 17]. Т. е. некоторые предметы существуют лишь в нашем сознании и не воспринимаются чувствами; и то же мы должны предполагать относительно сознания остальных людей. Но эти предметы тоже *существуют*.

Иными словами, релятивизм не видит жестких и однозначных различий между "материальным" и "идеальным". Что и насколько для кого существует – зависит от особенностей его восприятия. В определенном смысле (отношении) все есть идея, поскольку все воспринимается нашим сознанием. Но не менее справедливо и утверждение, что все есть материя – и все порождения нашего сознания

тоже материальны, просто потому, что они существуют хотя бы в каком-то отношении. Более того: то, что для одних существей выступает как материя, для других может быть "чистой" идеей – и наоборот. **Материальность и идеальность – всего лишь одни из многих относительных модусов Бытия.** (Здесь неожиданно напрашивается параллель с идеей субстанции у **Б. Спинозы**. Между прочим, это не единственная черта глубокого сходства между философскими системами софистов и Спинозы, хотя субъективно тот, видимо, был предельно далек от релятивизма. Достаточно вспомнить его трактовку добра как пользы для человеческой природы, обоснование им принципов демократии и т. д.).

#### 5.4. СОФИЗМЫ КАК ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ РЕЛЯТИВИЗМА

Для доказательства **универсальной противоречивости самого Бытия** сам Протагор и поддержавшие его другие софисты тоже выдвинули ряд специальных логических аргументов “от противного” – **софизмов**.

Почему-то сам термин “софизм” современные философы трактуют только лишь в стиле “Философского энциклопедического словаря”: “Софизм – логически неправильное (мнимое) рассуждение (вывод, доказательство), выдаваемое за правильное. Отсюда “софист” в одиозном значении – лицо, которое строит ложные умозаключения и ищет корысти от такой мнимой аргументации... Примером древнего софизма является софизм “Рогатый”: “То, что ты не потерял, ты имеешь; ты не потерял рога; следовательно, ты их имеешь”. Ошибка здесь состоит в неправомерном заключении от общего правила к частному случаю, который это правило по существу не предусматривает”. При этом подчеркивается, что именно “Протагор, согласно традиции, положил начало

словесным состязаниям, в которых многие софисты прибегали к логическим передержкам и парадоксам, получившим уже в древности название софизмов” [99, с. 628, 629].

Правда, в этом солидном издании все-таки не позабыли указать: “Софизмами иногда называют рассуждения, которые по существу являются парадоксами (например, “Лжец”, “Куча”). Однако эти понятия следует различать: в отличие от парадоксов в софизмах не проявляются действительные логические трудности” [99, с. 628]. Но из этого же энциклопедического словаря можно узнать, что все указанные выше софизмы и парадоксы (“Рогатый”, “Лжец” и “Куча”) придуманы философом сократической (вот оно какое, влияние Сократа!) *мегарской* школы Евбулидом уже в эллинистическую эпоху [99, с. 357].

А что же все-таки сам Протагор? Он-то софизмы сочинял? – Выясняется, что лично с Протагором связан только один дошедший до нас софизм – т. н. *Эватлов софизм*. Но этот софизм, по нашему мнению, заслуживает звания “короля софизмов”.

Этот софизм известен нам прежде всего из книги Авла Геллия “Аттические ночи” (V, 10). Приведем этот текст (в своей собственной редакции русского перевода XVIII столетия): “Кажется, что между пороками доказательств самый большой порок есть в тех, которые у греков называются “оборотными”. Они у некоторых латинских авторов довольно удачно названы “возвратительными”. Такой порок возникает в том случае, когда предложенное доказательство может быть обращено как за, так и против того, кто его выдвинул; и притом то и другое имеет равную силу. Среди подобных (доказательств) весьма известно то, которое преострый софист Протагор употребил против своего ученика Эватла. Ибо между ними о договорной цене следующая была ссора и спор.

Богатый юноша Эватл имел желание научиться

красноречию и выступать в суде (“говорить суды”). Он пошел в науку к Протагору и обещал дать такую большую плату, какую (от него) потребовал Протагор. Не начав учиться, Эватл уже дал половину платы. При этом он договорился оставшуюся половину отдать в тот день, когда он впервые выступит перед присяжными в суде и одержит верх. Эватл долго учился у Протагора и достиг успехов в красноречии. Однако в судах он не участвовал, и видно было, что он так поступает для того, чтобы не отдавать оставшейся платы.

Тогда Протагор хитрое, как он тогда думал, принял намерение. А именно, вознамерившись просить по договору платы, подал на Эватла в суд. И когда они для изложения дела пришли к судьям, то Протагор начал говорить следующим образом: “Знай, преглупый юноша, что хоть в обвинение, хоть в оправдание твое будет вынесен приговор, то требуемую плату ты мне должен будешь отдать и в том и в другом случае. Ибо ежели приговор будет вынесен тебе в обвинение, то плату ты должен будешь мне отдать по приговору, потому что я одержу верх. А если суд тебя оправдает, то ты будешь должен отдать мне плату по договору, потому что ты одержишь верх (в суде)”.

На это Эватл отвечал: “Я мог бы опровергнуть этот удвоенный обман, если бы не сам выступал в суде, но вместо себя имел бы какого-нибудь адвоката. Но я нахожу больше удовольствия в этой победе, победив тебя не только в (самом судебном) деле, но и в этом твоём доказательстве. Так знай же и ты, премудрый учитель, что хоть в обвинение, хоть в оправдание мое вынесен будет приговор, то и по тому и по другому не отдам тобою требуемого. Ибо ежели судьи вынесут приговор в мою пользу, то ничего тебе не должен буду давать по приговору (суда), потому что я одержу верх. А если приговор будет против меня, то я ничего не должен буду давать по договору, потому что не одержу верх”.

Тогда судьи с обеих сторон, считая предлагаемое сомнительным и неразрешимым, чтобы приговор их, в какую



бы сторону ни был сделан, сам по себе не был недействительным, оставили дело не решив и отложили его на весьма продолжительное время (до наших дней. – И. Р.). Таким образом знатный учитель красноречия был побежден своим собственным доказательством от молодого человека, своего ученика, и в хитромысленном обмане обманулся” [102, с. 264–266].

Оставим в стороне драматические красоты и морализаторство Авла Геллия (вообще эта его книга “Аттические ночи” – аналог современных сборников типа “Интересно обо всем”). Если мы договорились верить Платону, то вспомним, что у него Протагор говорит: “Оплату я взимаю вот каким образом: кто у меня обучается, тот, если хочет, платит, сколько я назначу, если же он не согласен, пусть пойдет в храм, заверит там клятвенно, сколько, по его мнению, стоят мои уроки, и столько мне и внесет” [14, т. 1, с. 210–211]. А теперь вспомним, что, по словам самого Геллия, Эватл “обещал дать такую большую плату, какую (от него) потребовал Протагор. Не начав учиться, Эватл уже дал половину платы”. Половина от “очень большой” платы – тоже приличная плата. Квинтилиан (III. 1. 10) писал: “Абдеритянин Протагор, у которого за десять тысяч динариев Эватл научился искусству, которое, говорят, он опубликовал” [9, с. 17]. Получается, что десять тысяч динариев Протагор с Эватла вроде бы *уже* получил. Так что Протагору вовсе не нужно было идти в суд *ради денег*. И тем более не соответствуют образу величавого софиста его брань “преглупый ученик”: как-то нелогично софисту признавать, что после долгого обучения у него ученик остался дураком. Вообще сомнительно, что такой суд имел место в действительности, хотя и нельзя исключить, что Протагор организовал подобную *рекламную акцию*: ведь она очень наглядно доказывала как раз то, что на обучение у Протагора стоит тратить деньги.

Забавно, насколько философы “не въезжают” в

элементарный смысл этого парадокса. Например, А. О. Маковельский писал буквально следующее: “Эватл – вымышленное лицо шуточного анекдота, который увековечил Аристотель и о котором весьма пространно рассказывает Геллий” [9, с. 17]. А в БСЭ в статье “Софизм” сказано дословно так: «Исторически с понятием “софизм” неизменно связывают идею о намеренной фальсификации, руководствуясь признанием Протагора, что задача софиста – представить наихудший аргумент как наилучший путем хитроумных уловок в речи, в рассуждении, заботясь не об истине, а об успехе в споре или о практической выгоде. (Известно, что сам Протагор оказался жертвой “софизма Эватла”»)» [103]. При этом сам софизм Эватла нигде в БСЭ не приводится (естественно, не указывается, и где это Протагор “признался” в тех намерениях, которые ему здесь приписаны). Но интересно: оказывается, Протагор “пострадал” от “шуточного анекдота”...

В конце жизни А. О. Маковельский все же осознал (или вспомнил), что Эватлов софизм – вовсе не шуточки: “Над этим софизмом долгое время безуспешно трудились ученые, пока, наконец, не дал ему удовлетворительного решения Лейбниц в сочинении, в котором он доказывал, что не может быть таких судебных казусов, которые бы не могли быть решены” [104, с. 53]. Правда, получилось еще смешнее: о том, что любые судебные казусы *могут* быть *как-нибудь* решены, люди прекрасно знали и задолго до Лейбница. Согласно современному принципу презумпции невиновности все *сомнения* толкуются в пользу обвиняемого. Так что современные юристы будут вполне солидарны с выводом Авла Геллия о том, что “знатный учитель красноречия был побежден своим собственным доказательством от молодого человека”. Но ведь речь же шла о *логически непротиворечивом* решении. И ничего нового здесь Лейбниц не придумал. А как закончился тот суд (если только он реально был), нам уже рассказали: “Судьи с обеих сторон,

считая предлагаемое *сомнительным и неразрешимым*, чтобы приговор их, в какую бы сторону ни был сделан, сам по себе не был недействительным, оставили дело не решив”.

Еще одну версию “решения” Эватлова софизма излагает Н. И. Кондаков: “Уловка данного софистического рассуждения заключается, с точки зрения традиционной логики (какой-то такой традиционной логики, о которой А. О. Маковельский в своей книге “История логики”, видимо, не знал. – И. Р.), в том, что в нем нарушен закон тождества. Один и тот же договор в одном и том же рассуждении Эватл рассматривает в разных отношениях. В самом деле, в первом случае Эватл на суде должен был выступать в качестве юриста, который проигрывает процесс, а во втором случае – в качестве ответчика, которого суд оправдал” [105, с. 674]. Но, пардон, а как же все-таки быть с деньгами? Должен их платить Эватл или нет? Что же все-таки должен решить суд?! И вообще, это исключительно интересное, можно сказать, новаторское в истории юриспруденции заявление: если одно физическое лицо выступает на одном суде в двух разных качествах, то это, оказывается, два совсем разных физических лица. Скажем, можно одного из этих двух лиц выпустить на волю и наградить, а другого посадить лет на десять. Веселые люди эти логики, даже веселее юристов! Главное, трезвые...

В 5-томной советской Философской энциклопедии (как и в последующих философских энциклопедических словарях) Эватлов софизм не упоминается вообще, но там в статье “Софизм” со ссылкой на Аристотеля дается рассуждение, которое тоже можно считать скрытой полемикой против этого софизма: “Распространенным видом софизмов являются рассуждения, построенные на произвольно выбранных, выгодных софисту альтернативах, с помощью которых, вообще говоря, можно доказывать что угодно. Рассуждению такого рода обычно с равным правом можно противопоставить противоположное рассуждение. Так, по рассказу Аристотеля, одна афинянка внушала своему сыну:

“Не вмешивайся в общественные дела, потому что, если ты будешь говорить правду, тебя возненавидят люди, если же ты будешь говорить неправду, тебя возненавидят боги” – на что, естественно (?! – И. Р.), можно возразить: “Ты должен участвовать в общественных делах, потому что, если ты будешь говорить правду, тебя будут любить боги, а если будешь говорить неправду, тебя будут любить люди”” [106, с. 59].

Но указанные альтернативы не только “естественно”, но и вообще *никак* логически не следуют из поучения афинянки. Можно ведь привести и такой полностью аналогичный по логической структуре пример: одна харьковчанка внушала сыну: “Не прыгай с балкона седьмого этажа, потому что если ты разобьешься, то станешь калекой, а если не разобьешься, то тебя признают сумасшедшим”. На что А. Субботин вместе с Аристотелем и другими логиками (а мы уже знаем, что это люди веселые и трезвые) могли бы возразить: “Обязательно прыгни с балкона седьмого этажа, потому что если ты не разобьешься, то станешь суперменом, а если разобьешься, то тебя признают гением”.

А если серьезно, то в формальной логике альтернативой любви является не ненависть, а “нейтральное” отсутствие любви. То же и с ненавистью. Вообще оппозиции типа “любовь-ненависть”, “калека-супермен”, “гений-сумасшедший” вряд ли могут быть применены в формально-логических построениях. Да и в жизни недаром говорят, что от любви до ненависти всего один шаг – как и от ненависти до любви. Так что все эти рассуждения о “произвольно выбранных, выгодных софисту альтернативах” никак не опровергают Эватлов софизм, потому что никак к нему не относятся.

А теперь поговорим совсем без шуток: после всего вышеизложенного мы можем взять на себя смелость заявить, что *Эватлов софизм до сего дня не имеет решения, т. е. является логическим парадоксом*. Справедливости ради

следует отметить, что это далеко не новая точка зрения, так считают многие исследователи. Например, А. С. Богомолов писал об этом прямо: “Перед нами несомненный парадокс” [13, с. 118]. Эватлов софизм кое в чем схож с логическими парадоксами “Лжеца” и “Брадобрея”. Его суть состоит в доказательстве того, что *“один и тот же предмет в одном и том же отношении”* (Эватл в отношении выплаты денег по суду) может на самом деле, *действительно* (а не потенциально) быть *и* таким, *и* иным. Тем самым опровергается краеугольный камень *всей* Аристотелевой метафизической онтологии – учение о “подлинной и неизменной сущности вещей”.

Напомним, что Аристотель в “Метафизике” (1006а, 1008а, 1007а) говорит: “Есть, однако, такие, кто ...говорит, что одно и то же может в одно и то же время быть и не быть ...Либо дело обстоит во всех случаях так, как они (те, кто принимает учение Протагора) говорят, тогда нечто есть и белое и не-белое, и сущее и не-сущее (и то же можно сказать о всех других утверждениях и отрицаниях) ...Те, кто придерживается этого взгляда, на деле отрицают сущность и суть бытия вещи: им приходится утверждать, что все есть привходящее и что нет бытия человеком или бытия живым существом в собственном смысле” [30, т. 1, с. 126, 129–131]. В другом же месте он прямо говорит: “Придавать одинаковое значение мнениям и представлениям спорящих друг с другом людей нелепо: ведь ясно, что одни из них должны быть ошибочными. А это явствует из того, что основывается на чувственном восприятии: ведь никогда одно и то же не кажется одним – сладким, другим – наоборот, если у одних из них не разрушен или не поврежден орган чувства, т. е. способность различения вкусовых ощущений. А если это так, то одних надо считать мерилom, других – нет. И то же самое говорю я и о хорошем и о дурном, прекрасном и безобразном и обо всем остальном в этом роде” [30, т. 1, с. 281–282].

Подчеркнем здесь еще, что Эватлов софизм на то и

парадокс, чтобы отличаться от обыденного хода вещей. Как правило, относительно каждого из нас справедливо замечание Аристотеля: "Тем, кто ...признает истинным все, что представляется, и на этом основании утверждает, что все одинаково ложно и истинно, ...[мы ответим: да], но представляемое не одинаково ложно и истинно для одного и того же восприятия одним и тем же чувством при одних и тех же условиях и в одно и то же время; так что с этими [оговорками] представляемое будет, можно сказать, истинно" [30, т. 1, с. 140]. Очевидно, это высказывание Аристотеля признал бы *как правило* верным любой релятивист. Но дело в том, что одним из важнейших принципов релятивизма служит принцип "нет правил без исключений". *Иногда* представляемое бывает "одинаково ложно и истинно для одного и того же восприятия одним и тем же чувством при одних и тех же условиях и в одно и то же время". Такой уж у нас универсум...

Конечно, жить в такой реальности – дело нервное и хлопотное, ведь ни в чем нельзя быть уверенным до конца. Но релятивист – это как раз человек, который нарушает и это правило, и который *не боится верить* – даже через самое универсальное сомнение. А для этого необходимы добрая воля и спокойное мужество. Ведь это *путь воина*: оставаться самим собою в мире, где может случиться все что угодно. И раз "одно и то же может в одно и то же время быть и не быть", то и нет такого Зла, против которого мы были бы всегда бессильны.

Собственно, *все* древнегреческие софизмы были направлены именно на доказательство того, "что одно и то же может в одно и то же время быть и не быть", причем, как правило, это *доказательство "от противного"*.

Даже такой "самый софистический софизм", как "*пес – твой отец*" тоже направлен именно на это. Этот софизм Платон приводит в "Евтидеме" (298): "(Дионисидор:) Скажи мне, есть у тебя пес? – Да, и очень злой – отвечал Ктесипп. –

А щенята у него есть? – Есть, тоже очень злые. – Этот пес, значит, им отец? – Сам видел, – отвечал Ктесипп, – как он покрыл суку. – Ну что же, разве это не твой пес? – Конечно, мой, – отвечает. – Следовательно, будучи отцом, он твой отец, так что твоим отцом оказывается пес, а ты сам – брат щенятам” [111, с. 147].

Б. Чернышев резонно отмечал в связи с этим: “Несмотря на всю свою смехотворность, софизм “пес – мой отец” не является простой словесной шуткой. Термин “мой” относится здесь к двум частным объектам и приобретает в зависимости от этого различный смысл. Каким образом, спрашивают мегарики, единство общего понятия сохраняется в применении к отдельным случаям?.. В софизмах вскрывается антиномия мысли и бытия. Это обстоятельство сближает софистику с диалектикой” [8, с. 144, 167].

Но главное в этом “смехотворном” софизме (философам все бы шуточки шутить...) даже вовсе не “антиномия мысли и бытия” а антиномия (противоречивость) именно самого бытия. Во-первых, в массе случаев логика этого софизма вовсе не выглядела бы парадоксальной. Например: “Это кольцо – мое; это кольцо – сокровище; значит, это кольцо – мое сокровище”. Если же выводить строго логическое заключение *только* из тезисов “этот пес – твой” и “этот пес – отец”, то получится “*возможно*, что этот пес – твой отец”.

Во-вторых, так ли уж различны по сути дефиниции “твой” и “отец”, с одной стороны, и дефиниция “пес” – с другой? А что, дефиниция “пес” не может быть столь же привходящей? А если речь идет о еотовидной собаке? О мертвом псе? А если речь идет о прирученном волке, вроде героя романа Дж. Лондона “Белый Клык”? Не будет ли для него качество “пес” не менее привходящим, чем, скажем, качество “отец”? И, кстати, и дефиниция “мой” выражает сущность “вещи” отнюдь не в меньшей мере, чем дефиниция “пес”.

Главная истина релятивизма состоит как раз в том, что

*все отношения любой сущности – привходящи.* Это значит, что если твой пес есть в каком-то отношении отец, а в каком-то – нет, то так же обстоит дело и с любыми другими его отношениями: он в каких-то отношениях твой, а в каких-то – нет (например, он – не *твой* отец) и точно так же он в каких-то отношениях пес, а в каких-то – нет (например, его мясо не годится для китайского ресторана). Именно в этом и состоит философская сущность данного софизма.

Но Аристотель свое опровержение софизмов строил как раз на таком противопоставлении “привходящего” и “самой вещи”: “Все следующие (паралогизмы) – от привходящего: “Знаешь ли ты, что я намерен тебя спросить?” “Знаешь ли ты того, кто приближается или кто закутан?” “Есть ли изваяние твое произведение?”, “Есть ли этот пес твой отец?”, “Есть ли немного, умноженное немного раз, немного?”. В самом деле, во всех этих (примерах) очевидно, что то, что правильно для привходящего (относительно вещи), не обязательно правильно и для самой вещи” [“О софистических опровержениях”, гл. 24 (178–179). – 30, т. 2, с. 579].

Однако здесь *сам Аристотель впадает в антиномию.* В самом деле, он буквально на две страницы раньше (гл. 22) утверждал: “На самом деле “человек” (вообще) и все *то, что обще (многим), означает не определенное нечто* как Каллий, *а* некоторое качество, или количество, или *соотнесенное* (Выделено мною. – И. Р.) и тому подобное” [30, т. 2, с. 577]. Но ведь и сам Аристотель определяет сущность вещи через совокупность ее отношений, выражаемых дефинициями. Т. е. Аристотель определяет *сущность* вещи через ее “соотнесенные” с чем-то другим, т. е. именно относительные, *привходящие* качества. Что это действительно так, показывают слова Аристотеля в 1-ой главе 1-ой книги “Метафизики” (!): “Опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим



образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, – для кого быть человеком есть нечто привходящее. "

Если уж философы непременно хотят найти в древних текстах что-то поистине смехотворное, то лучше всего посмеяться именно над тем, как Аристотель и прочие сторонники вечной Истины определяли подлинную и вечную сущность вещей. Итак, воспроизводим ход рассуждений Аристотеля в “Метафизике” (1006): “Не может что-либо обстоять так и не так. Далее, если “человек” означает что-то одно, то пусть это будет “*двуногое живое существо*”... Итак, слово, как это было сказано вначале, что-то обозначает, и притом что-то одно. Тогда “быть человеком” не может означать то же, что “не быть человеком”, если человек означает не только [нечто] относительно чего-то одного, но и само это одно... Стало быть, если о чем-то правильно сказать, что оно человек, то оно необходимо должно быть двуногим живым существом (ведь именно это означает, как было сказано, “человек”); а если это необходимо, то оно в одно и то же время не может не быть двуногим живым существом (ибо “необходимо должно быть” означает именно: “не может не быть”). Итак, нельзя вместе правильно сказать об одном и том же, что оно и человек и не-человек” [30, т. 1, с. 127–128].

Следует напомнить читающим эти строки двуногим живым существам, что по этому поводу написано у Диогена Лаэртского (VI, 40): “Когда Платон дал определение, имевшее большой успех: “Человек есть двуногое животное, лишенное перьев”, Диоген (Синопский) ощипал петуха и принес к нему в школу, объявив: “Вот платоновский человек!”. После этого к определению было добавлено: “И с широкими ногтями”” [15, с. 226]. Так что Аристотель и ему подобные вполне *серьезно* считали, что, скажем, потерявший ногу инвалид – уже не человек. Но и тем двуногим, у кого недостаточно широкие ногти, тоже не стоит записываться в защитники вечных Истины, Добра и Красоты...

## Раздел VI

### ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ РЕЛЯТИВИЗМА

#### 6. 1. ВЛИЯНИЕ РЕЛЯТИВИЗМА ПРОТАГОРА НА ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Сущность релятивизма Протагора заключается в том, что все на свете существует лишь относительно, т. е. *и* существует *и* не существует. И в этом главном пункте у Протагора обнаруживается еще один влиятельный последователь. Это... Платон! По крайней мере, Платона можно истолковать и так. Это делает не кто иной, как Алексей Федорович Лосев: “Среди знатоков и любителей Платона имеет большую популярность принцип полной неподвижности платоновских идей, полной неподвижности того, что Платон называет сущностью, или усией (греч. *ousia*)... (Но в) гл. 34–35 “Софиста” (246 e – 250 d) Платон приписывает движение усии (“сущности”, или, вернее, бытию), т. е. *идее*, которая, по его исходному определению, должна быть неподвижной... В “Софисте” имеется достаточно много оснований с полной отчетливостью конструировать теорию подвижной сущности. Ведь среди пяти категорий (бытие, движение, покой, тождество и различие), считаемых Платоном основными, имеется одна, которую он сам так и называет: “движение”. Это движение не что иное, как само движение. Но это значит, что движение покоится в себе. И покой тоже, поскольку он покой, действительно покоится в себе и в этом смысле неподвижен. Но ведь движение существует, и покой тоже существует. Следовательно, эти обе категории – покой и движение – по крайней мере в одном отношении тождественны между собой, а именно в отношении их существования, т. е. причастности бытию. Если обследовать все пять категорий “Софиста” (основных категорий платоновского бытия), то и окажется, что они все, и притом в совершенно одинаковой

мере, *и существуют, и не существуют* (выделено мною. – И. Р.) покоятся и движутся, тождественны и различны; и каждая из этих пяти категорий является и сама собой, и всякой другой из этих пяти, и охватом всех пяти категорий... Следовательно, платоновская усия (т. е. истинное бытие, бытие как таковое. – И. Р.) всегда и тождественна сама себе, и отлична от себя самой” [107, с. 17–25].

Взгляды Протагора здесь в значительной мере изложены по платоновскому диалогу "Теэтет". В свое время Т. В. Васильева посвятила этому диалогу специальную работу [114]. И там она ничтоже сумняшеся заявляет: "Уступая настояниям Сократа, Феодор берет на себя роль своего учителя Протагора, чтобы защитить утверждение последнего: "Истина есть мнение", однако Сократ без труда опровергает (?!!! – И. Р.) ученика вместе с учителем. Сколько людей, столько и мнений. Но не всякого человека и не всякое мнение истинно. Знание – единое непреложное знание – не есть мнение (170 – 187 b)" [114, с. 279].

Но далее тот же автор доказывает, что в этом диалоге "Ни слова не произносится в утверждение истины... Ни само по себе истинное воззрение, ни оно же с поручительством логоса не удостоиваются его (Сократа) доверия. Дает ли он свой ответ на вопрос о знании? Нет... Логос есть мысль, выраженная в речи, мысль изреченная. "Мысль изреченная есть ложь", как сказал Ф. И. Тютчев, и он был прав не только художественной правотой... Здесь обнаруживает себя этимологическое родство греческого "логоса" и нашего слова "ложь"... Этимологически ни ложь, ни вранье не несут в себе отрицание истины или правды. Можем ли мы сказать: "Знание есть истинное воззрение, пронизанное ложью"? Если бы мы стремились передать дух диалога, если бы задачей нашего перевода было выражение, выявление его трагически-скептического тона, мы бы так и сделали. "Все, что вы называете знанием, есть ложь. Знание – ложь". И в таком переводе не было бы противоречия замыслу Платона" [114, с.

285, 284, 287].

Здесь мы снова сталкиваемся с той же тошнотворно знакомой "методологией" оценки диалогов Сократа с софистами. Как видим, сначала Сократ "без труда опровергает" точку зрения Протагора о том, что истина есть лишь мнение и потому всегда относительна. А затем Т. В. Васильева формулирует окончательную точку зрения самого Сократа: "Знание есть истинное воззрение, пронизанное ложью". Иначе говоря, всякое знание есть *и* истина, *и* ложь. Это лишь подтверждает нашу оценку диалога: его главная историческая и философская ценность состоит именно в том, что здесь изложена онтологическая позиция Протагора.

Все же обратим внимание на формулировку из данной статьи, которую следует считать без преувеличения гениальной: *"Дело в том, ни одно сочинение Платона не истолковывается однозначно и не исключает толкований взаимоположенных"* [114, с. 286]. Выше уже шла об этом речь. Приведем еще слова С. С. Аверинцева: "Если сфера, по утверждению Платона, включает в себя все остальные геометрические фигуры и приводит неподобие к подобию ("Тимей" 33 b), здесь хочется усмотреть подходящую метафору для строя "сферической" мысли Платона... сферы, круглящейся между полюсами противоположностей и "снимающей" внутри своей полноты всякую честно ограниченную прямолинейность... Современному человеку, посвященному в школьные азы ньютоновской оптики, сама собой приходит в голову другая метафора – белый цвет как итог и сумма всей пестроты мира, приходящей, наконец, к своей простоте" [108, с. 94].

Здесь относительно Платона следует сделать последнее обобщение: его величие как философа состоит именно в том, что его философия почти столь же бесконечно разнообразна, как и наша реальность. Платон есть и будет вечно интересным и актуальным как раз потому, что "ни одно сочинение Платона не истолковывается однозначно и не

исключает толкований взаимопротивоположных". Мы утверждаем, что Платон (кроме поздних работ) *сознательно* стремился в своих диалогах давать все разнообразие возможных и доступных ему философских подходов по каждой из освещаемых им проблем. Уникальность его диалогов еще и в том, что во многих из них нет единственно верной позиции, реферируемой Сократом, да и у самого Сократа бывает сразу много точек зрения по одному и тому же поводу. *На самом деле Платон какой угодно*, и именно поэтому его философствование глубже всех прочих философов: ведь *мир на самом деле тоже какой угодно* (не будем здесь углубляться в вопрос: угодно – Кому?). Нам представляется, что это толкование творчества Платона не просто имеет такое же право на существование, как и все другие. – Оно *глубже*, поскольку включает в себя все прочие возможные толкования Платона. Платон применил на деле все достижения философии софистов. Именно его творчество *в целом* – высшее достижение релятивизма.

Совсем иное дело – Аристотель. Его можно считать вообще главным противником релятивизма во всей истории философии. Но как раз критика Аристотелем релятивизма послужила мощным стимулом для разработки им собственной онтологической системы. По нашему мнению, система Аристотеля куда менее логична и последовательна, чем система Протагора. Но здесь это не главное. А главное – то, что несколько важнейших положений своей философии Аристотель разработал в ходе полемики с Протагором и другими релятивистами.

Сразу оговоримся: существует необъятное море комментариев к произведениям Аристотеля, причем огромная часть этих комментариев – это "комментарии к комментариям", "комментарии на комментарии к комментариям" и т. д. Написание "комментариев на (комментарии на комментарии на комментарии...)"<sup>n</sup> – это путь, вероятно, наиболее научный. Но это – погружение в

бесконечные глубины смыслов. В принципе нас здесь все-таки больше интересует мнение самого Аристотеля, а не его комментаторов. Собственное мнение Аристотеля известно из его собственных текстов, прежде всего "Метафизики", где и рассматриваются общие вопросы онтологии и гносеологии. Текст "Метафизики" в основном и служит предметом дальнейшего рассмотрения. А что касается нашей методологии подхода к толкованию подобных античных текстов, то просто процитируем еще раз предисловие к данной книге: "**Полная** историческая достоверность здесь **в принципе** невозможна. Вообще автор не стремится к абсолютной объективности: достаточно того, что его интерпретация источников **возможна как вариант** и в таком качестве **не менее** достоверна, чем другие. В целом же автор обычно склоняется к тому мнению, что античные писатели хотели сказать именно то, что сказали, и понимать их следует прямо и буквально".

Итог подобного рассмотрения "Метафизики" и отчасти "Топики" и "Физики" можно сформулировать в виде пяти выводов:

1) Аристотель сформулировал разделение общего понятия бытия на бытие в возможности и бытие в действительности непосредственно в полемике против Протагора.

2) Точно так же в полемике против релятивизма сложилось противопоставление вечного и неизменного "надлунного" и изменчивого "подлунного" миров.

3) Этот же смысл полемики против идеи изменчивости бытия имеет у Аристотеля разделение изменений на количественные и качественные.

4) В полемике против релятивизма Аристотель также широко использовал разделение сущего на сущее в собственном смысле (сущность) и привходящее – "субстанцию" и "акциденцию". Вообще концепция привходящего – самая запутанная и противоречивая часть

онтологии Аристотеля.

5) Вынужденный спорить с Протагором, Аристотель также допускает очевидные логические противоречия и в своей теории существования общих понятий (универсалий).

В частности, Аристотель выдвигает в "Метафизике" такой аргумент: "В различное время [чувство обманывается] не относительно самого свойства, а только относительно того, у чего оно оказалось. Я имею в виду, например, что то же самое вино, если изменится оно само или лицо, принимающее его, может показаться то сладким, то несладким; но само сладкое, каково оно, когда оно есть, никогда не менялось, а о нем всегда высказываются правильно, и то, что должно быть сладким, необходимо будет таковым. Но именно эту необходимость отвергают все эти учения: подобно тому как для них нет сущности чего бы то ни было, так и ничего, по их мнению, не бывает по необходимости: ведь с тем, что необходимо, дело не может обстоять и так и иначе, а потому если что-то существует по необходимости, то оно не может быть таковым и [вместе с тем] не таковым" [30, т. 1, с. 138].

Это – довольно забавное место в "Метафизике". Здесь Аристотель утверждает, что "то же самое вино, если изменится оно само или лицо, принимающее его, может показаться то сладким, то несладким; но *само сладкое, каково оно, когда оно есть, никогда не менялось*, а о нем всегда высказываются правильно, и то, что должно быть сладким, необходимо будет таковым". Данный текст может иметь, по нашему мнению, лишь одно толкование: здесь Аристотель утверждает *вечное существование идеи* сладкого. Но в той же "Метафизике" он вроде бы ведет довольно жесткую полемику против теории Платона о вечном существовании идей помимо вещей... В энциклопедии эта часть учения Аристотеля передана так: "Вопреки Платону, эйдос не существует "как одно помимо множества" индивидов, эйдосом (видом) которых оно является, но "сказывается о множестве" (например, о множестве

предметов сказывается, что они сладкие. – И. Р.). Однако этот общий предикат (например, "сладкое". – И. Р.) есть не только слово – он имеет объективный коррелят, существующий не "помимо множества", а "во множестве" (*universalia in re*)" [115, с. 37].

Итак, у Аристотеля, с одной стороны, сладкое существует не само по себе, а **только** как некое совокупное свойство всех сладких материальных предметов. С другой – оно никак не перестанет существовать, даже если в мире вдруг не останется **ни одного** материального сладкого предмета: "само сладкое, каково оно, когда оно есть, никогда не менялось". Только один вопрос: а **в чем** же оно тогда будет существовать? Пожалуй, и у самого главного борца с релятивизмом **любое общее понятие** "может в одно и то же время и быть и не быть". Впрочем, это все уже скорее из разряда средневековых схоластических дискуссий "об универсалиях". Для нас в этом представляет интерес лишь беспомощность Аристотеля в споре с релятивизмом, доходящая до прямых логических противоречий.

Аристотель еще раз возвращается к этой проблематике в девятой книге "Метафизики", особенно в ее третьей главе (1046). Эта глава представляет определенный интерес и сама по себе, и потому что там прямо упоминается учение Протагора. Речь идет о серьезном предмете: Аристотель вводит здесь понятие "**бытие в возможности**". Это у него тесно связано как раз с вопросом о способе бытия общих понятий: "Некоторые, как, например, мегарики, говорят, что возможно только действительное, а недействительное – невозможно, как, например, тот, кто не строит, не может строить, но (может строить) тот, кто строит, пока он строит. Подобным же образом (обстоит дело) и относительно (всего) остального. Нетрудно усмотреть, что то, что бывает (на самом деле), не соответствует этому. Ведь очевидно, что никто не будет строителем, если он не строит, ибо "быть строителем" значит быть в состоянии строить. Подобным же образом



обстоит дело и в отношении прочих искусств... *Само это дело (строительное искусство) всегда есть* (Выделено мной. – И. Р.); и если, когда строитель перестанет (строить), он не будет обладать (больше) этим искусством, то как же он снова вскоре будет строить, откуда он получит (утраченную способность)? И неодушевленные (предметы) подобным же образом. Ибо и холодное, и теплое, и *сладкое*, и вообще все чувственно воспринимаемое будет ничем, когда они не ощущаются. Таким образом придется применить к ним учение Протагора. Но так же ничто не будет иметь и ощущения, если оно не ощущает и не действует... Ясно, что возможность и действительность – не одно и то же (между тем приведенные взгляды отождествляют возможность и действительность, а потому и пытаются опровергнуть нечто немаловажное)... В самом деле, среди несуществующего что-то есть в возможности; но оно не *есть*, потому что оно не есть в действительности" [9, с. 10–11].

Получается, что, согласно Аристотелю, не только "сладкое", но и даже вообще *все чувственно воспринимаемое (и чувственно воспринимающие субъекты) существует в возможности, когда не ощущается* (или не ощущает; или не реализуются, как строительное искусство). На самом деле это было уже второе место в "Метафизике", где Аристотель использовал разделение категории бытия на бытие в возможности и бытие в действительности. Впервые он использовал понятие "сущее в возможности" в пятой главе четвертой книге "Метафизики" (1009 а), где он непосредственно ведет полемику против Протагора: "Одно и то же может вместе быть сущим и не-сущим, но только не в одном и том же отношении. В самом деле, в возможности одно и то же может быть вместе (обеими) противоположностями, но в действительности нет" [30, т. 1, с. 135].

Из этого можно сделать, во-первых, тот вывод, что *Аристотель был вынужден ввести категорию бытия-*

**возможности именно вследствие полемики с Протагором.** Не правда ли, убедительный пример "отсутствия теоретических интересов у софистов"! Ну просто никакого интереса для исследователей (большой привет А. Ф. Лосеву)...

Во-вторых, разберемся с вопросом: а почему, собственно, Протагору не была нужна категория "сущего в возможности"? По очень простой причине: **с точки зрения релятивизма для каждого из нас сущее в возможности тождественно не-сущему.** Протагор настаивал, что в принципе **все возможно** (в каком-то отношении "все есть истина"). И каждый для себя "есть мера всех вещей: для реальных – их реальности, для нереальных – их нереальности". Все сущности для нас могут быть более или менее реальными, "лучше" или "хуже", но для того, чтобы они для нас **действительно были**, мы должны с ними как-то **взаимодействовать.** Но при этом какая-либо жесткая граница между бытием в возможности и бытием в действительности отсутствует: поэтому и возможно возникновение чего-то нового и вообще любое движение. Каждый из нас – это именно **мера** реальности и нереальности всего. **Все существует в действительности, "на самом деле" именно тогда и постольку, когда и поскольку оно существует для нас.**

А что получилось у Аристотеля? Помогла ли ему категория потенциально сущего построить столь же логически последовательную и непротиворечивую онтологическую систему, как у Протагора? – Очевидно, что нет. Просто Аристотель вместо жесткой грани между сущим и не-сущим ввел жесткую грань между сущим в возможности и сущим в действительности. Вопрос: признает ли Аристотель нечто **промежуточное** между возможным и действительным? – Нет: "Если имеется промежуточное, то и в этом случае белое возникало бы не из не-белого; между тем этого не видно... Далее, такое промежуточное должно было

бы быть между членами всякого противоречия, если только не говорят лишь ради того, чтобы говорить; а потому было бы возможно и то, что кто-то не будет говорить ни правду, ни неправду, и было бы промежуточное между сущим и несущим" [30, т. 1, с. 141–142]. Причем в "Физике" (189 а) Аристотель еще специально подчеркивает: "Мы не видим, чтобы сущность какой-либо вещи составляли противоположности" [30, т. 3, с. 73]. Как же тогда из возможного может возникнуть действительное?

Аристотель хорошо осознавал слабость своей позиции в отношении истолкования любых процессов возникновения и исчезновения и вообще любых изменений: ведь ясно, что в этот момент то, что изменяется, "в одно и то же время и в одном и том же отношении есть и не есть" – например, ребенок, когда он рождается, непосредственно во время родов. Посмотрим, какие же аргументы в свою пользу приводит Аристотель в той же пятой главе (1010 а), где у него речь идет о сторонниках Протагора:

"Изменяющееся, пока оно изменяется, дает, правда, этим людям некоторое основание считать его несуществующим, однако это во всяком случае спорно; в самом деле, то, что утрачивает что-нибудь, имеет [еще] что-то из утрачиваемого, и что-то из возникающего уже должно быть. И вообще, если что-то уничтожается, должно наличествовать нечто сущее, а если что-то возникает, то должно существовать то, из чего оно возникает, и то, чем оно порождается, и это не может идти в бесконечность. Но и помимо этого укажем, что изменение в количестве и изменение в качестве не одно и то же. Пусть по количеству вещи не будут постоянными, однако мы познаем их все по их форме. Кроме того, те, кто держится такого взгляда, заслуживают упрека в том, что, хотя они и видели, что даже среди чувственно воспринимаемого так дело обстоит лишь у меньшего числа вещей, они таким же образом высказались о мире в целом. Ибо одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится в

состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего, так что было бы справедливее ради тех, [вечных], вещей оправдать эти, нежели из-за этих осудить те" [30, т. 1, с. 136–137].

Как видим, сначала следует тезис "И вообще, если что-то уничтожается, должно наличествовать нечто сущее, а если что-то возникает, то должно существовать то, из чего оно возникает, и то, чем оно порождается, и *это не может идти в бесконечность*". Смысл этого тезиса у Аристотеля состоит в сведении всего существующего к творящему Высшему Уму – Богу. Но фраза "это не может идти в бесконечность" ни из чего логически не следует: это просто личное убеждение Аристотеля. Так что данный тезис – просто прокламация, а не доказательство.

Весьма важен (и характерен для Аристотеля) следующий аргумент: "Изменение в количестве и изменение в качестве не одной то же. Пусть по количеству вещи не будут постоянными, однако мы познаем их все по их форме". Т. е. здесь он вводит *противопоставление количественных и качественных изменений*, ставшее на много веков общепринятым, вплоть до гегелевской и марксистской "диалектики перехода количественных изменений в качественные". Аристотель еще раз возвращается к этой аргументации в пятой главе одиннадцатой книги "Метафизики" (1063 а): "Мнение о том, что об одном и том же можно высказывать противоречащие друг другу утверждения, основывается больше всего, по-видимому, на предположении, что количество у тел не остается неизменным, поскольку-де одно и то же имеет четыре локтя в длину и не имеет их. Однако сущность связана с качеством, а качество имеет определенную природу, тогда как количество – неопределенную" [30, т. 1, с. 282]. Однако здесь имеется очевидный "круг в определении": ведь надо еще доказать, что "качество имеет определенную природу, тогда как количество – неопределенную". А это просто постулируется.

К тому же еще Зенон выдвинул апорию "Куча"; мы ведь получаем кучу, прибавляя по зернышку. Это и значит, что *с точки зрения релятивизма все изменения суть изменения качественные*. Это качество может выражаться в тех или иных количественных показателях, но "некачественных" изменений не бывает. Иначе снова будут получаться логические парадоксы.

Наконец, следует раскрыть смысл следующего заявления: "Одна лишь окружающая нас область чувственно воспринимаемого постоянно находится в состоянии уничтожения и возникновения; но эта область составляет, можно сказать, ничтожную часть всего, так что было бы справедливее ради тех, [вечных], вещей оправдать эти, нежели из-за этих осудить те". Речь здесь идет о знаменитом разделении Вселенной на "*подлунный*" и "*надлунный*" *миры*, господствовавшем затем в науке почти два тысячелетия. Более четко Аристотель высказывается в двенадцатой книге "Метафизики", где он также ведет спор с Протагором: "Вообще не имеет смысла судить об истине на том основании, что окружающие нас вещи явно изменяются и никогда не остаются в одном и том же состоянии. Ибо в поисках истины необходимо отправляться от того, что всегда находится в одном и том же состоянии и не подвергается никакому изменению. А таковы небесные тела: они ведь не кажутся то такими, то иными, а всегда одними и теми же и не причастными никакому изменению" [30, т. 1, с. 282].

По сути Аристотель в этом пункте полемики с Протагором выходит в "Метафизике" (1074) за пределы рационального собственно философского дискурса в *религиозную мистику*: "Если все, что движет в пространстве, естественно существует ради того, что движется, и всякое пространственное движение есть движение чего-то движущегося, то всякое пространственное движение происходит не ради него самого или ради другого движения, а ради светил. (...) Целью всякого движения должно быть

одно из движущихся по небу божественных тел. (...) От древних из глубокой старины дошло до потомков предание о том, что эти [светила] суть боги и что божественное объемлет всю природу. А все остальное [в предании] уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа, утверждается и другое, вытекающее из сказанного и сходное с ним. Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное – что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением" [30, т. 1, с. 314–315].

Наконец, еще раз обратим внимание на *доходящую у Аристотеля до абсурда логическую противоречивость понятия "привходящее"*. Аристотель специально вводит это понятие в полемике с софистами (Метаф., 1026b, 1027a): "Привходящее есть как бы одно лишь наименование. Поэтому Платон был до известной степени прав, когда указывал, что не-сущее – это область софистики. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют дело с привходящим; например: рассуждение о том, разное ли или одно и то же образование в искусстве и знание языка, точно так же, разное ли или одно и то же образованный Кориск и Кориск и можно ли обо всем, что существует, но существует не всегда, сказать, что оно стало... Ведь очевидно, что привходящее есть нечто близкое к не-сущему. И это ясно и из таких рассуждений: у того, что существует иным образом, имеет место и возникновение и уничтожение, а у того, что есть привходящим образом, того и другого нет... То, что существует не всегда и не большей частью, мы называем случайным, или привходящим. Так, если в летнее время наступит ненастье и холод, мы скажем, что это произошло случайно, а не тогда, когда наступает зной и жара, потому что последнее бывает [летом] всегда или в большинстве случаев, а первое нет... Так что причиной

привходящего будет материя, могущая быть иначе, чем она бывает большей частью... А что *нет науки о привходящем* – это очевидно, ибо всякая наука – о том, что есть всегда, или о том, что бывает большей частью. В самом деле, как же иначе человек будет чему-то учиться или учить другого? " [30, т. 1, с. 182–184].

В учебнике Дж. Реале и Д. Антисери говорится: "В поисках схемы, отражающей все возможные смыслы бытия, Аристотель выделил четыре группы основных характерных значений: 1) бытие как категории (или бытие как таковое); 2) бытие как акт и потенция; 3) бытие как акциденция; 4) бытие как истина и небытие как ложь... 3. Акциденции – это бытие случайное и область непредвиденного, т. е. тип бытия, не связанный с целым существенным образом. Чистая случайность, например, что я стою, или сижу, или какого цвета мое лицо. Бытие таково не всегда и не по преимуществу, а только иногда и по случаю" [116, с. 198–199].

Пока все солидно и логично. Где же здесь абсурд? – Абсурд заключается в том, что в той же "Метафизике" содержатся и абсолютно другие определения понятия "привходящее". Так, в 30 главе пятой книги написано: "О привходящем говорится и в другом смысле, а именно относительно того, что присуще каждой вещи самой по себе, но не содержится в ее сущности, например: треугольнику свойственно иметь [в совокупности] два прямых угла. И такого рода привходящее может быть вечным, а из указанных выше – никакое". А в 1-ой главе 1-ой книги "Метафизики" (!) говорится: "Опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, – для кого быть человеком есть нечто привходящее". Получается, что для Сократа быть человеком – нечто

привходящее, и для треугольника иметь сумму углов в 180 градусов – тоже привходящее!

А в 3-ей и 4-ой главах одиннадцатой книги "Метафизики" (1061 b) прямо утверждается, что ***и философия, и математика, и науки о природе изучают именно привходящее***: "Исследовать то, что составляет привходящие свойства сущего как такового и противоположности его как сущего, – это дело не какой-либо другой науки, а только философии. Ведь на долю учения о природе можно бы отнести исследование предметов, не поскольку они сущее, а скорее поскольку они причастны движению. Диалектика же и софистика имеют, правда, дело с привходящими свойствами вещей, но не поскольку они сущее, и не занимаются самим сущим как таковым... Так же, как с математикой, обстоит дело и с учением о природе: привходящие свойства и начала вещей учение о природе рассматривает, поскольку эти вещи суть движущееся, а не поскольку они существующее ... поэтому и учение о природе, и математику следует считать лишь частями мудрости" [30, т. 1, с. 278]. Как же тогда быть с определением, что привходящее – "бытие не всегда и не по преимуществу, а только иногда и по случаю"?!

## 6. 2. НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ КРИТИКИ РЕЛЯТИВИЗМА АРИСТОТЕЛЕМ

Сразу отметим, что личные мотивы, по которым Аристотель выступил против релятивизма, заслуживают если не одобрения, то хотя бы доброжелательного понимания. Аристотель хотел ***ясности***. Текст в "Метафизике" (1009 b), где Стагирит поясняет свои мотивы, подкупает своим трогательным лиризмом. Он пишет, что помимо Протагора (названного первым), Парменида, Анаксагора, "прониклись подобными взглядами и Эмпедокл, и Демокрит, и чуть ли не каждый из остальных философов... Утверждают, что и Гомер явно держался этого мнения: в его изображении Гектор,



будучи оглушен ударом, "лежит, мысля иначе", так что выходит, что мыслят и помешанные, но иначе. Таким образом, ясно, что если и то и другое есть разумение, то, значит, вещи в одно и то же время находятся в таком и не в таком состоянии. Отсюда вытекает самая большая трудность: если уж люди, в наибольшей мере узревшие истину, которой можно достичь (а ведь это те, кто больше всего ищет ее и любит), имеют подобные мнения и высказывают их относительно истины, то как действительно не пасть духом тем, кто только начинает заниматься философией? Ведь в таком случае искать истину – все равно что гнаться за неуловимым" [30, т. 1, с. 135–136].

Здесь следует подчеркнуть один личный момент. В этой книге уже сказано и еще будет сказано много плохого в адрес Аристотеля как мыслителя. Тем более странным прозвучит признание в любви. Должен сказать, что считаю Аристотеля одним из величайших гениев в истории человечества. Читая его труды, невозможно не попасть под обаяние этой потрясающей личности. Безусловно, Аристотель был лично глубоко порядочным человеком и добросовестным ученым – действительно настоящим ученым. В этом смысле его труды и по сей день можно считать образцом. Думаю, что и на мой стиль философствования Аристотель повлиял достаточно серьезно. Однако и сам Аристотель решился сказать своему великому учителю: "Платон мне друг, но истина дороже"...

Научная добросовестность Аристотеля проявлялась и в том, что он, в отличие от последующих поколений философов, *ясно отдавал себе отчет в том, что прямо опровергнуть релятивизм невозможно*. Он честно пишет в "Метафизике" (1061b–1062a):

"У существующего имеется начало, в отношении которого нельзя ошибиться, – оно всегда необходимо принуждает к обратному, т. е. заставляет говорить правильно, а именно что не может одно и то же в одно и то же время быть и не быть, и точно так же в отношении всего остального,

что противостоит самому себе указанным сейчас образом. Для такого рода начал нет прямого доказательства, но против определенных лиц оно возможно. В самом деле, нельзя построить умозаключение относительно этого начала на основе более достоверного начала, нежели оно; а между тем это было бы необходимо, если бы речь шла о том, чтобы дать прямое доказательство его. Но против того, кто высказывает противоположащее одно другому, надо, показывая, почему это ложное, принять нечто такое, что хотя оно и тождественно с [положением о том, что] не может одно и то же быть и не быть в одно и то же время, но вместе с тем не казалось бы тождественным, ибо только так можно вести доказательство против того, кто говорит, что допустимы противоположащие друг другу утверждения об одном и том же" [30, т. 1, с. 279].

Есть в "Метафизике" (1011a) и еще более поразительное место: "Если же не все есть соотнесенное, а кое-что существует и само по себе, то уже не все, что представляется, может быть истинным; в самом деле, то, что представляется, представляется кому-нибудь, а потому тот, кто говорит, что все представляемое истинно, все существующее признает соотнесенным. Поэтому те, кто ищет в рассуждении лишь [словесного] одоления, а вместе с тем требует поддержки своих положений, должны принимать в соображение, что то, что представляется, существует не [вообще], а лишь для того, кому оно представляется, когда, как и в каких условиях оно представляется. Если же они хотя и будут поддерживать свои положения, но не таким именно образом, то скоро окажется, что они сами себе противоречат" [30, т. 1, с. 139–140].

Вдумаемся в то, что здесь написано. Это, во-первых, **добрый совет** тем, "кто ищет в рассуждении лишь [словесного] одоления, а вместе с тем требует поддержки своих положений", что если они говорят, что все представляемое истинно, то они "должны принимать в соображение, что то, что представляется, существует не [вообще], а лишь для того, кому оно представляется, когда,

как и в каких условиях оно представляется". Если же они будут формулировать свою позицию как-то *иначе, чем Протагор*, "то скоро окажется, что они сами себе противоречат". Во-вторых, из этого следует, что сам Аристотель учил своих учеников "искать в рассуждении лишь словесного одоления" как самый заправский софист (текст "Метафизики" – это ведь просто сборник студенческих конспектов его лекций). В-третьих, по мнению Аристотеля в учении Протагора как таковом нет противоречий.

Итак, *по признанию самого Аристотеля все его аргументы против релятивизма – не более чем тавтология*: "против того, кто высказывает противоположащее одно другому, надо, показывая, почему это ложное, принять нечто такое, что хотя оно и *тождественно* с [положением о том, что] не может одно и то же быть и не быть в одно и то же время, но вместе с тем *не казалось бы тождественным*". Вся "Метафизика" буквально пронизана критикой релятивизма. Но это высказывание Аристотеля много говорит о ценности подобной критики.

Подобной же тавтологией является и самый знаменитый аргумент против релятивизма. Аристотель формулирует его так (1012b): "*Если относительно чего бы то ни было [одного] необходимо либо утверждение, либо отрицание* (Выделено мною. – И. Р. – Как раз это-то и невозможно доказать!), то невозможно, чтобы и отрицание и утверждение были ложными, ибо ложным может быть лишь один из обоих членов противоречия. В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно, – они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его собственному, и тем самым делает свое утверждение неистинным (ибо противоположное утверждение отрицает его истинность); а тот, кто утверждает, что все ложно, делает и это свое утверждение ложным" [30, т. 1, с. 143–144].

Почему именно этот аргумент следует считать *основным* аргументом против релятивизма? – Потому что он чаще всего повторяется, причем разными авторами. В частности, его приводит Секст Эмпирик ("Против ученых", кн. VII, 388–390): «Как утверждал Протагор, всякое представление истинно... (Но более) никто не называет всякое представление истинным вследствие круговращения мысли, как разъяснили Демокрит и Платон, возражая Протагору: Именно, если всякое представление истинно, то и положение "Не всякое представление истинно", поскольку оно устанавливается сообразно (этому) представлению, тоже будет истинным и таким образом, положение "Всякое представление истинно" станет ложным» [101, т. 1, с. 138–139]. Этот же аргумент дошел до нас в двух местах у Платона (Теэтет, 171a и Евтидем, 286 b–c) и в двух местах у Демокрита (фр. DK A 8 и A 114).

По нашей субъективной оценке, данный аргумент против релятивизма не только самый распространенный, но и самый глупый. Ведь Протагор утверждал, что все истинно не вообще, а лишь *в каком-то отношении*: "ничто само по себе не есть одно, ибо тут не скажешь ни что оно есть, ни каково оно". И если все в каком-то отношении истинно, то из этого действительно следует, что все в каком-то отношении и ложно. Да и сам Аристотель писал в "Метафизике" (1009 a–b): "В самом деле, если все то, что мнится и представляется, истинно, все должно быть в одно и то же время и истинным и ложным" [30, т. 1, с. 134]. Но вот, поди ж ты, не удержался от соблазна "и это лыко вставить в строку"...

Между прочим, сам Аристотель в "О софистических опровержениях" (гл. 25, 180a) пишет: "Противоположности и противоположащие друг другу (качества) не могут быть присущи одному и тому же вообще, однако ничто не мешает, чтобы каждое из них было присуще ему в каком-то отношении, или в отношении чего-то, или некоторым образом, или же одно из них – в каком-то отношении, а

другое – вообще" [30, т. 2, с. 581–582]. При этом Аристотель прекрасно помнил, что у Протагора *все* существует лишь "в каком-то отношении, а не вообще". Это значит, что, приводя изложенный выше довод против релятивизма, Аристотель занимался самой что ни на есть карикатурной софистикой, разоблачение которой ему до сих пор ставят в заслугу.

Однако данный "софизм против софистов" исключительно интересен именно своею распространенностью. Пускай сам Платон вряд ли относился к нему серьезно – но те же неоплатоники и последующие любители Платона восприняли его точно всерьез. А Демокрит, думается, и сам в этот аргумент верил. Соответственно верили в него и все последователи Демокрита. Иначе говоря, вся "линия Платона" и вся "линия Демокрита", *и идеалисты, и материалисты всегда дружно боролись против релятивизма*. Кто-то из них считал Абсолютом идеи (или Бога), кто-то материю, но все они не жалели сильных выражений (а то и дров) в борьбе против релятивизма.

Конечно, большинство современных философов и так уже не видят в различии между материализмом и идеализмом "основной вопрос философии". Вообще в философии, если разобраться, все "вопросы" (философские проблемы) – "основные"; а если не "основные", то, значит, и вообще не философские. Но противоречие между релятивизмом и "абсолютизмом" во всех его разновидностях – это, пожалуй, *самый общий* из всех возможных вопросов философии.

У Платона в "Кратиле" этот вопрос звучит так: "Может быть, тебе и относительно вещей все представляется так же, а именно, что сущности вещей для каждого человека особые, – по слову Протагора, утверждающего, что "мера всех вещей – человек", и, следовательно, какими мне представляются вещи, такими они и будут для меня, а какими тебе, такими они будут для тебя? Или ты полагаешь, что сущность вещей составляет некую прочную основу их самих?" [14, т. 1, с.

386].

Сам же Аристотель в "Метафизике" (1005) так формулирует свой ответ на этот самый общий вопрос философии: "Тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А это и есть философ. А самое достоверное из всех начал – то, относительно которого невозможно ошибиться, ибо такое начало должно быть наиболее очевидным... А именно: невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении (и все другое, что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений) – это, конечно, самое достоверное из всех начал, к нему подходит данное выше определение... Поэтому все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом" [30, т. 1, с. 124–125].

Как видим, Аристотель здесь прямо называет принцип "невозможно, чтобы противоположности бы ли в одно и то же время присущи одному и тому же" самым достоверным началом, началом для всех других аксиом. И далее продолжает (1006): "Есть, однако, такие, кто, как мы сказали, и сам говорит, что одно и то же может в одно и то же время и быть и не быть, и утверждает, что так считать вполне возможно. Этого мнения придерживаются и многие рассуждающие о природе. Мы же приняли, что в одно и то же время быть и не быть нельзя, и на этом основании показали, что это самое достоверное из всех начал (ничего Аристотель не "показал", а просто *голословно* утверждал. – И. Р.).

Так вот, некоторые по невежеству требуют, чтобы и оно было доказано, ведь это невежество не знать, для чего следует

искать доказательства и для чего не следует. На самом же деле для всего без исключения доказательства быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы); а если для чего-то не следует искать доказательства, то они, надо полагать, не будут в состоянии сказать, какое же начало считают они таким [не требующим доказательства] в большей мере" [30, т. 1, с. 126].

Итак, причиной несогласия с онтологией Аристотеля может быть лишь *невежество*. Сурово, но не убедительно... Отметим, что это – первый по счету, надо полагать, самый "убойный" аргумент Аристотеля против релятивизма. Посмотрим, какие же будут остальные...

Далее у Аристотеля идет "филологический" аргумент, который с некоторой натяжкой можно назвать гносеологическим, ему посвящена почти вся четвертая и половина пятой главы четвертой книги "Метафизики". Здесь Стагирит удивительно многословен и не слишком внятен. Попробуем изложить суть его аргументации. Речь идет о том, что всякое слово что-нибудь значит, и притом имеет какое-либо *одно определенное значение*. Иначе общение было бы вообще невозможно. А это значит, что само данное слово не может одновременно что-либо и утверждать и отрицать. Следовательно, можно говорить *только* либо истину, либо ложь.

Аристотель начинает это свое рассуждение такими словами: "Что же касается опровергающего доказательства (против релятивизма. – И. Р.), то оно, по-моему, отличается от обычного доказательства: относительно того, кто приводит обычное доказательство, можно было бы полагать, что он предвосхищает то, что вначале подлежит доказательству; если же в этом повинен другой, то имеется уже опровержение, а не доказательство. Исходная точка всех подобных доводов состоит не в том, чтобы требовать [от противника] признать, что нечто или существует, или не

существует (это можно было бы, пожалуй, принять за предвосхищение того, что вначале подлежит доказательству) [Тут Аристотель похвально *самокритичен*. – И. Р.], а в том, чтобы сказанное им хоть что-то означало и для него, и для другого; это ведь необходимо, если только он что-то высказывает, иначе он ничего не говорит ни себе, ни другому. Но если такую необходимость признают, то доказательство уже будет возможно; в самом деле, тогда уже будет нечто определенное. Однако почву для ведения доказательства создает не тот, кто доказывает, а тот, кто поддерживает рассуждение: возражая против рассуждений, он поддерживает рассуждение. А кроме того, тот, кто с этим согласился, согласился и с тем, что есть нечто истинное и помимо доказательства, <так что не может что-либо [в одно и то же время] обстоять так и иначе>" [30, т. 1, с. 126–127].

Совершенно очевидно, что эта аргументация не только не опровергает релятивизм, но, напротив, служит косвенным доказательством учения Протагора. Ведь релятивизм не отрицает истину и ложь, он лишь настаивает на их *относительности*. А это значит, что всякая истина (вспомним, что для Протагора истина – это то, что "лучше") рождается из *отношений* предметов между собой, из их взаимодействия: "все разнообразие вещей возникает от взаимного *общения* и движения, причем невозможно твердо разграничить, что здесь действующее, а что страдающее". И если человек что-то высказывает другому, действительно необходимо, "чтобы сказанное им хоть что-то означало *и для него, и для другого*; иначе он ничего не говорит ни себе, ни другому". Но обратим внимание: слова будут иметь истинное (полезное) значение *только* для тех, кто *общается* (посредством их) между собой. Определенное (людьми) значение слов – это не абсолютная, а именно относительная истина – т. е. истина, существующая лишь *в отношениях*. Так что здесь снова имеет место "софистическое опровержение" в исполнении Аристотеля: спор против



аргумента, который противник и не думал отстаивать.

А следующий абзац – буквально "крик души" Аристотеля: "Далее, пусть все сколько угодно обстоит "так и [вместе с тем] не так", все же "большее" или "меньшее" имеется в природе вещей; в самом деле, мы не можем одинаково назвать четными число "два" и число "три", и не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто принимает его за тысячу. А если они заблуждаются неодинаково, то ясно, что один заблуждается меньше, и, следовательно, он больше прав. Если же большая степень ближе, то должно существовать нечто истинное, к чему более близко то, что более истинно. И если даже этого нет, то уж во всяком случае имеется нечто более достоверное и более истинное, и мы, можно считать, избавлены от крайнего учения, мешающего что-либо определить с помощью размышления" [30, т. 1, с. 133–134].

– С тем, что "имеется нечто более достоверное и истинное, благодаря чему возможно что-либо определить с помощью размышления", думается, не стал бы спорить никто из последователей Протагора. С тем, что *по отношению к нам* более прав "тот, кто принимает четыре за пять, чем тот, кто принимает его за тысячу" также никто не спорит. Но из этого вовсе не следует, что "большее" или "меньшее" имеется в природе вещей. Единственный правомерный вывод из этого – то, что "большее" или "меньшее" имеется *в нашей собственной* природе. Безусловно, всякое слово должно обозначать что-то определенное. Но это – что-то определенное именно *нами* в процессе взаимного общения. Так что относительно этого аргумента Аристотеля, пожалуй, можно было бы ответить словами из платоновского диалога "Федр" (268 d–e): "Я думаю, они не стали бы его грубо бранить. Так, знаток музыки при встрече с человеком, считающим себя сведущим в гармонии только потому, что он умеет настраивать струну то выше, то ниже, не скажет грубо: "Бедняга, ты, видно, рехнулся", – но, напротив, скажет очень

мягко, как подобает человеку, причастному музыке: “Уважаемый, конечно, и это необходимо уметь тому, кто собирается заняться гармонией; но это не исключает того, что человек в твоём положении нимало не смыслит в гармонии: у тебя есть необходимые предварительные сведения по гармонии, но самой гармонии ты не знаешь” " [14, т. 2, с. 208–209].

В первой главе десятой книги (1053) есть еще такое интересное возражение Аристотеля против Протагора: «Мера всегда однородна с измеряемым: для величин мера – величина и в отдельности для длины – некоторая длина, для ширины – ширина, для звука – звук, для тяжести – тяжесть, для единиц – единица (именно так это надо принять, а не говорить, что мера чисел есть число; правда, это было бы необходимо, если бы отношение здесь было такое же, [как и в других примерах]; но дело в том, что требование здесь неодинаковое, а такое, как если бы кто требовал, чтобы мерою единиц были единицы, а не единица; число же есть некоторое множество единиц). По той же самой причине мы называем также знание и чувственное восприятие мерою вещей, а именно потому, что мы нечто познаем при посредстве их, хотя они скорее измеряются, чем измеряют. Но с нами получается так, как будто кто-то другой измеряет нас, и мы узнаем свой рост благодаря тому, что столько-то раз прикладывают к нам меру длины – локоть. Протагор же говорит: "Человек есть мера всех вещей", что равносильно тому, как если бы он сказал: "человек знающий" или "воспринимающий чувствами" [есть мера всех вещей], а они – потому, что обладают: один – чувственным восприятием, другой – знанием, о которых мы [и так] говорим, что они меры предметов. Таким образом, это изречение ничего не содержит, хотя кажется, что содержит нечто особенное» [30, т. 1, с. 255].

Прежде всего обратим внимание на признание самого Аристотеля: "С нами получается так, как будто кто-то другой

измеряет нас, и мы узнаем свой рост благодаря тому, что столько-то раз прикладывают к нам меру длины – локоть". Это и значит, что *наше существование обретает определенность лишь в отношениях с иными сущностями*. Но с другой стороны Аристотель совершенно прав, когда говорит, что "мера всегда однородна с измеряемым". И однородность нас самих со всем существующим помимо нас заключена именно в том, что это иное *существует* для нас; более же всего существуем для себя мы сами. Так что именно поэтому сам человек и выступает для себя мерой бытия и небытия всех прочих сущностей. Заявление же Аристотеля о том, что выражение "Человек есть мера всех вещей" равносильно тому, как если бы Протагор сказал "человек знающий или воспринимающий чувствами есть мера всех вещей" – очевидная логическая ошибка, которую мы уже разбирали выше, в разделе 5.2. Речь идет не столько о гносеологическом, сколько об универсальном онтологическом принципе.

Некоторые другие возражения и замечания Аристотеля против учения Протагора тоже уже разбирались выше. Будем надеяться, что их логическая и содержательная несостоятельность были продемонстрированы достаточно убедительно.

Так почему же Аристотелю поверили? – Дело в том, что наиболее убедительными для последующих поколений читателей "Метафизики" стали не столько собственно философские аргументы против релятивизма, сколько *эмоциональные апелляции к "здравому смыслу"*.

Подобные апелляции можно разделить на две группы. Большинство из них представляет собой *"дурную софистику"* в самом карикатурном понимании этого слова, когда Аристотель приписывает оппонентам взгляды, которых те никогда не придерживались:

"Далее, почему, когда врачеватель предписывает принять вот эту пищу, они принимают ее? В самом деле, почему это

скорее хлеб, нежели не хлеб? Так что не должно было бы быть никакой разницы съесть его или не съесть. Однако они принимают эту пищу, тем самым полагая, что это соответствует истине, т. е. что предписанное им есть пища. Между тем им нельзя было бы так поступать, если никакая сущность (*physis*) в чувственно воспринимаемом не остается той же, а всякая сущность всегда находится в движении и течет" (Метаф. 1063 а) [30, т. 1, с. 282–283].

"Если же все одинаково говорят и неправду и правду, то тому, кто так считает, нельзя будет что-нибудь произнести и сказать, ибо он вместе говорит и да и нет. Но если у него нет никакого мнения, а он только одинаково что-то полагает и не полагает, то какая, в самом деле, разница между ним и ребенком? А особенно это очевидно из того, что на деле подобных взглядов не держится никто: ни другие люди, ни те, кто высказывает это положение. Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается дома, воображая, что туда идет? И почему он прямо на рассвете не бросается в колодезь или в пропасть, если окажется рядом с ними, а совершенно очевидно проявляет осторожность, вовсе не полагая, таким образом, что попасть туда одинаково нехорошо и хорошо? Стало быть, ясно, что одно он считает лучшим, а другое – не лучшим. Но если так, то ему необходимо также признавать одно человеком, другое нечеловеком, одно сладким, другое несладким. Ведь не все он ищет и принимает одинаковым образом, когда, полагая, что хорошо бы, [например], выпить воды или повидать человека, после этого ищет их; а между тем он должен был бы считать все одинаковым, если одно и то же было бы одинаково и человеком, и нечеловеком. Но, как было сказано, всякий человек, совершенно очевидно, одного остерегается, а другого нет. Поэтому все, по-видимому, признают, что дело обстоит вполне определенно (*haples*), если не со всем, то с тем, что лучше и хуже. Если же люди признают это не на основании знания, а на основании одного лишь мнения, то

тем более им необходимо заботиться об истине, как и больному нужно гораздо больше заботиться о здоровье, чем здоровому, ибо тот, у кого одно лишь мнение, в сравнении со знающим не может здраво относиться к истине. Из этого же самого мнения, [которое мы сейчас разобрали], исходит и учение Протагора" (Метаф. 1008) [30, т. 1, с. 133–134].

"Достоинно удивления, что эти философы недоумевают, такого ли размера величины и таковы ли цвета, как они представляются на расстоянии или как вблизи, и таковы ли они, как они кажутся здоровым или как больным, а также такой ли тяжести тело, как это кажется слабым или как это кажется сильным, и что истинно – то ли, что представляется спящим, или то, что бодрствующим. Что на самом деле они так не думают, это очевидно, ибо никто, если ему ночью покажется, что он в Афинах, в то время как он находится в Ливии, не отправится в Одеон. А кроме того, в отношении будущего, как говорит и Платон, конечно, неравноценны мнение врача и мнение невежды, например, относительно того, выздоровеет ли такой-то или нет. Далее, среди самих чувственных восприятий неравноценны восприятие чуждого для данного чувства предмета и восприятие того, что свойственно воспринимать лишь ему, иначе говоря, восприятие им предмета смежного чувства и восприятие своего предмета: в отношении цвета решает зрение, а не вкус, в отношении же вкушаемого – вкус, а не зрение; причем ни одно из этих чувств никогда не свидетельствует нам в одно и то же время об одном и том же предмете, что он таков и вместе с тем не таков" (Метаф. 1010) [30, т. 1, с. 138].

Здесь уже говорилось, что релятивизм никоим не тождественен не только агностицизму, но даже скептицизму. Поэтому совершенно естественно, что софист "одно считает лучшим, а другое – не лучшим". Для каждого из нас истина *есть*, но она, во-первых, относительна, во-вторых, индивидуальна, а в-третьих, изменчива.

И, наконец, *наиболее содержательное возражение*, можно сказать, "гвоздь программы" (1063 а): "Отстаивать мнение, [что противоположащие друг другу высказывания одинаково верны], – это все равно что утверждать, будто предмет, который кажется двойным тому, кто нажимает снизу пальцем на глаз и тем самым заставляет этот предмет казаться двойным вместо одного, не один, а два, потому что он кажется двойным, и затем снова один, так как для тех, кто не трогает глаз, одно и кажется одним" [30, т. 1, с. 282].

К этому возражению можно добавить близкие по смыслу замечания Сократа из диалога "Теэтет" (154–155): "Я в своем возрасте, когда уже не растут ни вверх, ни вниз, за какой-то год то был выше тебя, то вскоре стал ниже, причем от моего роста ничего не убавилось, просто ты вырос. Ведь получается, что я стал позже тем, чем не был раньше, пропустив становление. А поскольку нельзя стать не становясь, то, не потеряв ничего от своего роста, я не смог бы стать меньше. И с тысячью тысяч прочих вещей дело обстоит так же, коль скоро мы примем это допущение... Если бы мы измерили или потрогали что-то и оно оказалось бы большим, или белым, или теплым, то, попав к кому-либо другому, оно не стало бы другим, во всяком случае если бы само не изменилось. А с другой стороны, если бы то, что мы измерили и потрогали, действительно было всем этим, то оно не становилось бы другим от приближения другой вещи или от каких-либо ее изменений. А вот мы, мой друг, принуждены делать какие-то чудные и потешные утверждения с легкой руки Протагора и всех тех, кто заодно с ним" [14, т. 2, с. 242–243, 241].

Что на это ответить? – Действительно, утверждения Протагора на этот счет выглядят полным идиотизмом. Ну разве не очевидно, что мир на самом деле не двоится от того, что мы нажали на глаз. И если что-то у нас было белое и пушистое, то от присутствия кого-нибудь другого оно не станет зеленым и лысым. Разве это не понятно любому

здравомыслящему человеку? Высказывать мысли, подобные Протагоровым – это все равно что уподобляться тем чудакам, которые утверждают, что Земля – шар. Подумайте: разве не очевидно, что при этом с нижней половины шара все проваливались бы вниз!

А то ведь находятся еще и такие софисты, которые утверждают, что это не Солнце вращается вокруг Земли, а Земля кружится вокруг своей оси и вокруг Солнца. Ну как вообще можно высказывать такие чудные и потешные мысли? Ведь Солнце же каждый день проходит по небу – прямо у нас над головой! А еще мне рассказывали, что когда свет включаешь, там по проводам электроны бегают – ну, шарики такие. Так оказывается, ученые придумали, что эти электроны в одно и то же время и волна, и частица. Нету на них Аристотеля: тот бы сразу объяснил, что не может что-либо быть и таким, и не таким в одном и том же отношении...

Выше уже приводились примеры того, как безоглядно современные исследователи принимают на веру критические нападки Сократа на софистов в диалогах Платона. Но еще больше это относится к аргументам Аристотеля против релятивизма. Можно считать, что Аристотель *убедил* философов (и всю читающую публику) в отношении релятивизма по сей день. Какие-либо принципиально новые аргументы против релятивизма не были выдвинуты со времени Аристотеля. Это значит, что показав философскую несостоятельность аргументации Аристотеля против софистов, мы тем самым показали несостоятельность *всей* философской критики релятивизма.

### 6. 3. РЕЛЯТИВИЗМ В ПОСЛЕДУЮЩЕЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Разумеется, в этой главе не может идти речь о подробном исследовании исторической судьбы идей релятивизма. Максимальная задача, которая здесь ставится – наметить некую пунктирную траекторию. Общая гипотеза о

последующих исторических судьбах релятивизма может быть сформулирована в виде трех тезисов:

1) Идеи релятивизма неоднократно возрождались в благоприятной социальной атмосфере передовых торговых центров и относительной политической свободы.

2) Релятивистские тенденции проявлялись у многих крупнейших мыслителей.

3) После Протагора никто так и не создал последовательно релятивистской онтологической системы.

Сначала нужно сказать несколько слов о близких к древнегреческой софистике явлениях в истории *китайской философии*. Речь идет прежде всего о Чжуан-Цзы и т. н. "школе имен", представителей которой часто называют "китайскими софистами". Они творили в эпоху Чжаньго (Воюющих царств) – V–III вв. до н. э. Это было время раздробленности Китая на десяток царств, а в духовной жизни – время относительного плюрализма, когда "соперничало сто школ". Безусловно, вопрос о социальных корнях "китайской софистики" и вообще история этого интереснейшего культурного явления заслуживают самого подробного изучения. Обратим внимание на то, что тогда в Китае также происходил невиданный подъем городов и товарно-денежных отношений, сложился собственный "мир-экономика" и даже существовало некое городское самоуправление:

"В V–III вв. до н. э. происходит быстрое развитие товарно-денежных отношений. Формируется социальный слой шан жень – "торгового люда"... В царствах Вэй, Ци и Чжэн отмечены мероприятия, поощряющие частную торговлю и нормализующие положение торговых слоев... Население крупнейших городов исчислялось десятками тысяч жителей. Одним из самых знаменитых считался город Линьцзы – столица царства Ци, население которого якобы превышало 300 тыс. ... В середине I тысячелетия до н. э. главным посредником в межгосударственной торговле



"Воюющих царств" становится царство Чжэн, расположенное в Восточной Хэнани, между царствами Хань, Вэй и Чжао. Жители царства Чжэн постоянно упоминаются в хрониках как "торговый народ"... Не выработалось [в Китае] городской автономии в тех масштабах, как в Средиземноморье и даже на Ближнем Востоке (хотя и в Китае также можно выявить и подобие общин "номового типа", и стадию независимых городов-государств). Однако городские общины существовали и имели свое самоуправление, обязанное, в числе всего прочего, организовывать своих граждан во время войны на оборону своего города" [117, с. 500–501].

Итак, центром китайского "мира-экономики" продолжительное время было *царство Чжэн*. Но как центр философии более известна академия Цзися в крупнейшем городе той поры Линьцзы. Вопрос о роли царства Чжэн в развитии древнекитайской философии должен быть предметом отдельного исследования. Можно предположить, что оно сыграло большую роль в развитии *моизма* – направления в древнекитайской философии, в целом наиболее родственного древнегреческой софистике. Уже его основатель Мо-Ди (Мо-цзы, 479–400 до н.э.) выдвинул теорию "общественного договора" как причины возникновения государства, "взаимной выгоды" как принципа общественного устройства и всеобщей любви как идеала общественной жизни. Мо-ди мечтал, что "всеобщая любовь восстановит равенство между людьми, ибо если чужое государство любить как свое, чужой дом – как свой, к другим людям относиться как к себе, то в мире не будет сражений, хищений, убийств" [118, с. 110–112]. Он "много путешествовал, излагая правителям свои идеи или же пытаясь отговорить их от ведения захватнических войн, иногда с успехом" [99, с. 390].

К моистам были близки и "китайские софисты" Хуэй Ши и Гуньсун Лун, известные также как "*школа имен*" – минцзя. "Хуэй Ши и Гуньсун Лун занимались проблемами, решение

которых интересовало и позднейших моистов. Вероятно, поэтому еще в древности было высказано мнение, что они являются последователями школы Мо-цзы" [118, с. 201]. К этим мыслителям можно добавить еще и **Чжуан-Цзы**: "Хуэй Ши жил в одно время с Чжуан-Цзы, с которым его связывала длительная и глубокая дружба. Они часто встречались и вели беседы по самому широкому кругу вопросов. При некоторых различиях в их учениях много общего, что несомненно свидетельствует о взаимном влиянии" [118, с. 184]. Общее в их учениях – это именно релятивизм: "Релятивистская теория получает у Чжуан-цзы свое крайнее выражение... Люди лишены критериев истинности познания в силу изменчивости и относительности мира явлений и вещей. Каждый может придерживаться своей точки зрения, и нет судьи для установления ее истинности". Но тут следует подчеркнуть, что это учение занимает *подчиненное* место по отношению к *абсолютной* идее "Дао": «Согласно учению Чжуан-цзы, в "Дао", в "Истинном Я" растворяются и исчезают все различия и противоречия реальной действительности» [118, с. 191, 190]. В итоге произведения Чжуан-Цзы вошли в религиозный канон даосизма.

**Хуэй Ши** в этом плане социально и идейно ближе к древнегреческим софистам. Любопытно, как и за что его критикует Чжуан-Цзы: "Выступления против взглядов других людей он считал для себя основным занятием, а славу желал себе добыть, побеждая других людей в спорах... Хуэй Ши был очень разносторонним, а его работы едва могли уместиться на пяти телегах... Хуэй Ши ежедневно спорил с людьми и вместе с другими софистами Поднебесной специально придумывал странные высказывания, и это было основой его деятельности. Однако сам Хуэй Ши считал свои высказывания наимудрейшими" [121, с. 282–284]. "Исходя из предпосылки об изменчивости и относительности мира явлений и вещей, Хуэй Ши пришел к выводу об условности понятий, которыми оперирует человек. Он заявлял, что

имена-понятия не связаны и не зависят от конкретных явлений и предметов. Они являются результатом произвольного, условного выбора, произведенного людьми. Поэтому он считал допустимыми и такие утверждения: "собаку можно считать бараном", "белая собака – черная" и т. д." [118, с. 196].

А *Гунсунь Лун* (примерно 325–250 до н. э.) сформулировал *теорию идей* как независимых от реальных объектов и более первичных сущностей. При этом доказывал он эту свою теорию именно посредством софизмов. Знаменит его софизм "белая лошадь не есть лошадь". "Белое" есть определение цвета, а "лошадь" – определение формы, поэтому они являются несовместимыми понятиями. "Белизна" обязательно остается белизной, даже когда она не присуща вещам. Такие первичные качества Гунсунь Лун называет чжи – "указатели". Они очевидно близки понятию "идеи". Подобно понятому в таком же смысле Платону "Гунсунь Лун оказал длительное и глубокое влияние на последующее развитие китайской философской мысли" [118, с. 198–200]. Так что и среди "школы имен" единственным более-менее последовательным релятивистом был только Хуэй Ши.

Относительно судьбы китайской софистики (и роли царства Чжэн) очень характерно такое высказывание из трактата "Ле-цзы" (гл. VI): "Дэн Си высказывал суждения, противоречащие друг другу, а потом выдвигал бесчисленные доказательства их истинности. Когда Цзы-Чань был первым советником в царстве Чжэн, Дэн Си написал свод законов на бамбуковых планках, и государь выразил свое [с ними] согласие. Потом он [Дэн Си] стал обличать ошибки Цзы-Чаня, и Цзы-Чань согласился с ним. Но вдруг Цзы-Чань велел его схватить и казнить" [121, с. 356].

Учение Хуэй Ши не нашло себе последователей: "К сожалению, ни одно из сочинений Хуэй Ши не дошло до нас. Характерно, что уже в "Истории Ранней династии Хань"

сообщается об одном его трактате под названием "Хуэй-цзы", что он был утерян еще в глубокой древности" [118, с. 194]. Т. е. с момента утверждения в Китае в III в. до н.э. централизованной деспотической власти ни о какой софистике больше уже не могла идти речь.

Еще более трагична судьба учения Мо-цзы: "Школа моистов во многом отличалась от других философских школ Древнего Китая: Мо-цзы остался единственным выдающимся ее представителем; его философия не оплодотворила других учений; и при Мо-цзы и позднее школа была четко построенной военизированной организацией, неукоснительно выполнявшей приказы ее главы... после смерти Мо-цзы школа распалась на три группировки, каждая из которых отвергала принадлежность к моизму остальных... Поздние моисты сосредоточили свое внимание на вопросах логики и гносеологии (выступая, в частности, против теорий школы минцзя [софистов]), но прежде всего – геометрии, динамики, оптики, военно-оборонительного дела, конструирования машин. Моизм просуществовал до конца 3 в. до н.э." – т. е. тоже до утверждения в Китае централизованной деспотии [99, с. 383]. Иными словами, социальная практика моистов была крайне далека от идеи свободного соглашения людей и точно не имела ничего общего с идеей демократии.

Как видим, некие социальные аналоги софистики (только в значительно менее развитой форме по сравнению с Грецией) в Китае эпизодически возникали, но имели там куда меньшее значение. По сути, единственным настоящим софистом в Китае можно считать только Хуэй Ши, и то, возможно, лишь потому, что мы слишком мало о нем знаем.

Еще куда менее "софистичными" были социальная практика и общественное сознание в древней и средневековой *Индии*. Но и там возникали философские системы, содержащие элементы релятивизма. И снова релятивизм следует искать поблизости от торговли. А в Индии с древности и по сей день в торговле и финансах господствуют

**джайны** – приверженцы особой неиндусской религии, которые в индийском кастовом обществе выступают тоже как группа родственных каст (хотя сами кастовое неравенство вроде бы отвергают). Джайны близки к идеям софистики в плане признания равенства всех людей, своеобразного гуманизма и ненасилия (они полные вегетарианцы и считают грехом даже убийство червя). Но различий, мягко говоря, больше. Главное же – они приверженцы жесткой и однозначно ориентированной на отказ от этого мира религиозной доктрины, которая считает наиболее почетной смертью добровольное уморение себя голодом.

Джайны с древности культивируют собственную оригинальную философию, занимающую, правда, **подчиненное** положение по отношению к религиозной догматике. "Путь к освобождению – правильные воззрения, познание, поведение", говорит первый афоризм их священного текста Таттвартхадхигама-сутры. Но тем не менее среди "правильных воззрений" важное место отводится и таким:

«**Анэкантавада** – "доктрина неодносторонности", знаменитая методологическая доктрина джайнизма, формулируемая в виде двух самостоятельных доктрин: сьявады (доктрина "некоторым образом") и наявады ("доктрина отношений"). Эти доктрины, в особенности первая, имели такую известность, что индуистские оппоненты джайнизма иногда использовали название "сьявада" как общее обозначение джайнистской философии. Центральная идея Анэкантавады состоит в требовании учитывать неодносторонность, неоднозначность (анэканта) реальности и отказаться поэтому от попыток абсолютизировать любой подход к ее интерпретации. Реальность конкретна, поэтому любое высказывание о ней может быть истинным только "некоторым образом" (сьяд), с определенной точки зрения (ная). Однако существует множество точек зрения, множество отношений, следовательно, истинность или неистинность

всякого высказывания остается относительной, неполной. Полная абсолютная истинность внедискурсивна и возможна только на уровне абсолютного (кевала) познания» [119, с. 487–488]. Как видим, весь релятивизм здесь – всего лишь аргумент в пользу "**абсолютного** познания" – т. е. собственно джайнской религиозной практики.

Можно вспомнить учение *локаяты*, представителям которого приписывались материалистические взгляды и которые выполняли роль "дежурных злодеев" во всей истории индийской философии. «Единственный дошедший до нас текст [локаяты] – "Таттвопаплавасимха" ("Потоп для философских категорий") Джаярашибхатты (горделивый титул: "Профессор с ворохом побед"), VII–VIII вв. н. э. Автор излагает не сенсуалистический материализм, а крайний скептицизм: нет ничего достоверного, невозможно даже корректно определить чувственное восприятие. Диалектическое мастерство огромно» [119, с. 257].

Здесь следует обратить внимание на следующий факт: "В раннее средневековье города Южной Индии, особенно портовые, пользовались широкой автономией. Городское самоуправление находилось в руках городских собраний, в которые входили главы наиболее влиятельных и богатых каст, обычно купеческих, реже ремесленных. Это собрание следило за порядком в городе, разрешало тяжбы и даже собирало в свою пользу рыночные пошлины и налоги с ремесленников" [120, с. 148]. Но в VIII веке вся Индия переживает колоссальный социально-экономический кризис, все города приходят в упадок и навсегда утрачивают автономию. Становится неактуальной и локаята.

Следует, однако, подчеркнуть, что важнейшее историческое значение философии джайнизма состоит в том, что именно под прямым влиянием индийского джайнизма возникло учение древнегреческого *скептицизма*. Вот у Диогена Лаэртского об этом сказано, что основатель скептицизма Пиррон "вывел свою достойнейшую

философию" от встреч с "индийскими гимнософистами и с магами". Пиррон действительно был участником похода Александра Македонского и побывал в Индии, где общался с "гимнософистами" – "нагими мудрецами". Джайнские аскеты и сейчас бродят по Индии "одетые воздухом", т. е. голые. Диоген подчеркивал (IX, 69, 65), что Пиррон "всем софистам был непримиримым врагом", и приводит стих его ученика Тимона: "Старче Пиррон, откуда и как измыслил ты способ сбросить с шеи ярмо пустомысленных мнений софистов и отрешиться от уз обмана и всяческой веры?" [15, с. 352–354]. Обратим внимание, что Диоген резко противопоставляет **именно** софистов и скептиков.

Диоген (IX, 77, 70) так передает взгляды скептиков: "Какими вещи кажутся, такими они только кажутся, хоть и не таковы они на самом деле; но разысканию подлежит именно то, чему причастны наши чувства, а не то, что мы мыслим, ибо ясно, что это последнее существует лишь в мысли" [15, с. 357]. Как видим, подобная абсолютизация непознаваемости вещей резко противоположна релятивизму. По словам Лаэртция, "Феодосий в "Скептических главах" пишет, что скептической школе не следует называться Пирроновой, ибо если направленное движение мысли для нас не уловимо, то мы никогда не узнаем, что думал Пиррон... называться пирроновцем может только тот, кто ведет себя так же, как он" [15, с. 354].

Пиррон говорил, что для скептиков все должно быть "безразлично", он использовал еще термины "атараксия" и "апатия" – "невозмутимость" и "бесстрастие". Причем это состояние он называл "блаженство". Все как у джайнов. По словам А. Ф. Лосева, "Из этого [непознаваемости бытия] Пиррон делает совершенно неожиданный вывод о том, что подлинное знание принадлежит богам" [73, с. 22]. Но это, как мы видели, был естественный вывод из джайнской философии. Характерно, что в родной Элиде Пиррон был избран верховным жрецом. Т. е. его скептицизм лишь

расчищал почву от философии и науки – для религии. Поэтому заявление А. Ф. Лосева о том, что "чистый релятивизм так сильно выражен у родоначальника скепсиса Пиррона" [73, с. 33], оставим на его совести.

Думается, многим довелось прочитать перевод книги *Диогена Лаэртского* с предисловием А. Ф. Лосева. Лаэртций заслуживает теплого отношения уже хотя бы потому, что А. Ф. Лосев отзывается о нем почти столь же сурово, как и о софистах: "Хотя Диоген Лаэртций дает множество разного рода сведений по истории греческой философии, для начала нужно просто забыть, что мы имеем здесь дело с трактатом по греческой философии... Основное место в сочинении Диогена Лаэртского занимают анекдоты" [15, с. 8, 10]. А. Ф. Лосев изо всех сил пытается доказать "широкому читателю", что уж он-то лучше понимает историю греческой философии, чем сам Диоген. Честно говоря, чем далее, тем более в этом сомневаюсь. Перечитывать Диогена Лаэртского буду всю жизнь (и "широкому" читателю советую). А вот читать Лосева стало совершенно неинтересно.

Но к чести его, сам А. Ф. Лосев, по крайней мере, подозревал, что чего-то в античной философии он крупно не понимает: "Мы погружаемся еще и в эти веселые просторы античной историографии и начинаем понимать, до какой степени античный грек мог чувствовать себя беззаботно в такой серьезной области, как история его же собственной, то есть древнегреческой философии. Наконец, дело здесь не просто в литературном удовольствии, которое получает современный читатель от этого трактата, пришедшего к нам из давно погибшей цивилизации, а также из довольно чужой для нас культурной атмосферы" [15, с. 9]. Обратим внимание на это словечко "*серьезная* область". А затем сами раскроем книгу Диогена и попробуем почитать подряд. Да Диоген же глубоко серьезен! Он пишет о том, что *лично* его *серьезно* заинтересовало. И если о многих античных философах интереснее анекдоты, чем изложение их учений, то вспомним,



что о многих из современных дипломированных философов и анекдота-то путного не расскажешь... Просто можно быть серьезным как Ромео, как Сократ или как кот на унитазе. Подобное выражение кота, занятого серьезным делом, можно встретить на лице у многих серьезных специалистов. Такого лица очевидно не было у Диогена Лаэртца.

В эпоху эллинизма, как уже было сказано, подлинный релятивизм возродился в Академии в III–II вв. до н.э., что связано с именами Аркесилая и Карнеада. *Аркесилай* особое внимание обращал на практический успех как критерий нашей личной истины, что согласуется и со взглядами Протагора. *Карнеад* учил, что истины могут быть для нас более или менее вероятными. Впоследствии Филон увлекся идеей о том, что во всех философских учениях содержится доля истины и всех их можно объединить. По всей видимости, из этой правильной в принципе для релятивизма идеи он начал делать уже те или иные "абсолютистские" выводы. Но все же релятивизм, по-видимому, еще раз возродился уже в эпоху Римской империи в движении "второй софистики", хотя это движение и не дало ни одного известного "чистого" философа. Однако с упадком Рима и торжеством христианства релятивизм (как и софистика) стал уже невозможным. Бог – это и есть Абсолют, а вся философия отныне могла быть *только* религиозной.

Впрочем, это вовсе не означает, что в тех или иных учениях не могли содержаться *элементы* релятивизма. Сама традиция апофатического богословия, отрицающего в принципе познаваемость Бога, может считаться в какой-то мере релятивистской. Один из основателей христианской Церкви *апостол Павел* писал (1 Кор. 13): "Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видим как-бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан". Но все эти заявления лишь подчеркивают, что

подлинной целью познания для человека должно быть познание Бога – именно через религиозную практику. Т. е. в лучшем случае подобные элементы релятивизма играли у христиан ту же *подчиненную* роль, что и у джайнов.

Ситуация изменилась в эпоху Возрождения, когда социальная атмосфера, по крайней мере, в городах Северной Италии, стала снова "софистической". И в это время там творил такой гениальный мыслитель, как *Николай Кузанский*. Он, по сути, приблизился к релятивизму, оставаясь в рамках религиозного мировоззрения, трактуя Бога как абсолютную возможность, т. е. как то, что одновременно *и* есть *и* нет – как и любое из Его творений: "Бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием, и связью их обоих. Абсолютная возможность совпадает с действительностью... В Боге Небытие есть сама возможность Бытия... Бог есть величина абсолютно величайшая и равным образом наименьшая... *Всякое творение может быть тем, чем оно не является* (выделено мною. – И. Р.). Только одно начало, поскольку оно есть сама Возможность-Бытие, не может быть тем, чем оно не является. Дивен Бог, в котором даже небытие есть необходимость Бытия!" [122]. Опираясь на эту идею, *Пико делла Мирандола* провозгласил, что подобие людей Богу состоит именно в этой способности их становиться на самом деле разными: "О, высшая мудрость Бога-Отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет!.. И как не удивляться нашему хамелеонству!" [123, с. 220–222]. Очевидно, что для Пико делла Мирандолы человек никак не был "двуногим существом без перьев и с широкими ногтями". Потому он и назван гуманистом.

*Рене Декарт*, как известно, написал основную часть своих философских работ в Нидерландах – как раз тогда, когда эта страна превратилась в центр мировой торговли. И, соответственно, он создал онтологию, в основе которой было представление об индивидуальном сознании человека как

мере существования всех вещей. Основная предпосылка философии Декарта – наличие самого познающего субъекта: "В то самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я, таким образом рассуждающий, действительно существовал... Внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, нет никакого мира, места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую, а напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следует, что я существую" [124, с. 86]. Но Декарт принял мерой бытия вещей не человека в его телесности, а *только* его сознание, поскольку его сознание выступало мерой бытия его тела. Это, мягко говоря, односторонне – очевидно, что за свою жизнь Декарт не получал сильных ударов по голове. Но это отделение разума от материально-телесного бытия затем сыграло огромную роль в истории философии – не на пользу онтологическому релятивизму.

Следующий шаг сделал *Джордж Беркли* – этот первый философ не Англии, но объединенной в 1703 г. Великобритании, которая как раз становилась "владычицей морей". Он провозгласил: "То, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *persipi* [существовать значит быть воспринимаемым]" (Трактат о принципах человеческого знания, I.3) [125, с. 510]. Вроде бы позиция весьма близка к релятивизму: говорится о существовании вещей лишь *в отношении* к их воспринимаемости нами. Но снова-таки речь идет о существовании *лишь* в нашем сознании, что очевидно ведет к солипсизму. Беркли провозглашает и другой онтологический принцип: "Не осязаемые никем предметы продолжают непрерывно существовать в сознании Бога" [126, р. 134]. Это значит, что в возможности для нас все существует, а действительным становится лишь то, что мы

воспринимаем в своих ощущениях. Но эти ощущения Беркли, в отличие от Протагора, начисто отрывает от их материальной составляющей – от самого человека. И получается, что весь релятивизм у Беркли снова играет лишь подчиненную роль, служа опровержению материализма и утверждению абсолютной веры в Бога.

*Давид Юм* – это философ, который, пожалуй, оказал наибольшее влияние на все последующее развитие философии на английском языке – в Великобритании и США. Его учение также во многом близко релятивизму, но это тоже *не* релятивизм. Юма часто называют основоположником (или прямым предшественником) *позитивизма*. По сути, это такая "мягкая" форма скептицизма, которая служит утверждению конкретно-научных дисциплин, свободных от всякого дальнейшего философствования. Иначе говоря, если у Пиррона (и Секста Эмпирика) во имя религии опровергаются философия и наука, то у Юма во имя науки опровергаются философия и религия. "Его позиция такова: невозможно доказать, существует ли внешний мир или нет... Юм отвергал существование материальной субстанции, которая лежит в основе психических актов, но не допускал и существования духовной субстанции. То, что называется "Я", представляет собой только пучок восприятий, вместе соединенных и быстротечных" [127, с. 143]. Иначе говоря, у Юма вообще нет никакой "меры всех вещей", даже относительной – у Юма *нет человека*, а всего лишь "пучок восприятий", непонятно откуда взявшихся. Юм *абсолютизирует* отношения, представляемые им как "восприятия", но он отказывается говорить о том, *что*, собственно, с чем соотносится, что (или кто) находится "на обоих концах провода". Он бездоказательно и догматически заявляет, что "опыт тут должен молчать". – Никто ничего Юму не должен.

Общеизвестно, что основатель немецкой классической философии *Иммануил Кант* перешел к "критическому" периоду своего творчества под непосредственным влиянием

Юма. Однако именно Канту приписывают некий "коперниковский переворот в философии": "Канта принято считать рубежной фигурой в истории новоевропейской философии, более-менее чётко разделяющей всё, что было до и после неё... Принципиально новое, что вносит Кант, состояло в следующем: не столько особенностями предмета познания, сколько свойствами субъекта определяется знание, более того, субъект в некотором роде даже "формирует" предмет познания. Этот тезис и считается главным содержанием того самого "коперниканского поворота" в философии, который совершил Кант и его последователи. Речь идёт о радикальном изменении позиции, с которой рассматривается отношение субъекта и объекта в процессе познания" [128].

Сам по себе этот тезис – безусловно релятивистский. Но состоялся ли *на деле* в немецкой классической философии этот "коперниковский переворот"? – Безусловно *нет*. Ее развитие "успешно" привело к отождествлению у Гегеля этого "формирующего предмет познания субъекта" с Абсолютным Духом. Несколько особняком стоит идея Иоганна Готлиба *Фихте* о неразрывной связи Я и Не-я, которая в какой-то мере может считаться развитием идей релятивизма.

Подобное "антисофистическое" развитие идей немецкой классической философии было запрограммировано еще самим Кантом. Ведь его идея "вещи в себе" предполагает наличие некой *абсолютной истины* (чего-то, что "на самом деле" какое-то там), к тому же еще и принципиально непознаваемой нами. Если разобраться, то Пиррон утверждал то же самое, так что Канта не зря обвиняют в агностицизме.

Еще более негативную роль сыграла его концепция *антиномий*. Сами по себе антиномии Канта – замечательное достижение философской онтологии: "1) Мир имеет начало во времени и пространстве; мир во времени и пространстве бесконечен. 2) Все в мире состоит из простого; нет ничего

простого, все сложно. 3) В мире существуют свободные причины; нет никакой свободы, все есть природа. 4) В ряду причин мира есть некая необходимая сущность; в этом ряду нет ничего необходимого, все в нем случайно". Для релятивиста очевидно, что каждое из этих положений *дополняет* противоположное ему, что мир "на самом деле" *и* такой, *и* иной. *Все* эти положения *относительно истинны*. Но Кант видит здесь какую-то даже не проблему, а целую трагедию (§ 52а): "Разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой – состояние, радующее скептика, критического же философа повергающее в раздумье и беспокойство" [129, с. 406]. А для релятивиста нет ни поводов для беспокойства, ни тем более оснований для скептического злорадства: все нормально...

Немецкая классическая философия пыталась быть наукой. В XIX столетии наука попыталась полностью заменить собой философию, а собственно философию – "отменить". Собственно, такие попытки продолжались и на протяжении первой половины XX века. Всех их объединяют под именем "*позитивизм*". Основатель позитивизма *Огюст Конт* сделал и такое заявление в духе решительного релятивизма: "Единственная существенная черта нового философского мышления, которая не была бы еще указана словом положительное, состоит в его необходимой тенденции заменять всюду абсолютное относительным. Но это великое свойство, одновременно научное и логическое, присуще основной природе реальных знаний... Абсолютная природа древних учений, как теологических, так и метафизических, неизбежно обуславливала отрицательное отношение каждого из них ко всем другим, так как иначе им угрожало самим выродиться в бессмысленный эклектизм. Напротив, именно в силу относительности своего духа новая философия может всегда входить в оценку собственного достоинства противных теорий, не склоняясь, однако, никогда к напрасным уступкам, могущим затемнять ясность ее взглядов

и ослаблять твердость ее решений" [130, с. 36]. Все это очень мило; но у позитивистов философская онтология как таковая отсутствует...

В США, когда те как раз собирались стать сильнейшей державой мира, возникло собственное оригинальное философское течение – *прагматизм*. Честно говоря, никогда не понимал, почему у нас при преподавании философии основное внимание уделяют Германии: ведь именно англо-американская философия определила основы современного западного (и не только западного) мировоззрения. Пожалуй, прагматизм наиболее близок к релятивизму по сравнению с любыми прочими течениями новой философии Запада. Кстати, это учение оказало решающее влияние и на мировоззрение Дейла Карнеги. Основатель прагматизма *Чарльз Сандерс Пирс* – один из крупнейших мыслителей в мировой истории.

"“Реальное существование” в философии Пирса – это результат вмешательства духа в целостную и непрерывную стихию бытия, “вырезание” из этого универсума вещей с их связями и отношениями, установление общих законов их строения и функционирования. “Внесение разума” а иррациональную действительность осуществляется в практическом опыте субъекта, позволяющем устанавливать условия верификации суждений и тем самым сообщаящих ему статус “реальности”. “Феноменология духа” Пирса в результате включает в себе двойственность... ее можно представить как антиномию-проблему, тезис которой (реальность предшествует познанию) и антитезис (реальность возникает в процессе познания, конструируется в нем) выражают взаимообусловленные стороны субъект-объектного отношения... Понятие об объекте достигается рассмотрением всех практических следствий, вытекающих из действий с этим объектом. Значение термина – это совокупность условий практической проверки всех высказываний, в которых данный термин является

логическим подлежащим... Множество таких высказываний в принципе бесконечно" [131, с. 313–314].

Но наряду с подобными релятивистскими по сути тезисами "Пирс признавал важность категории истины для теории познания... считал, что истина – это “согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых”... критиковал крайности релятивизма". Это проистекает из его теории трех фундаментальных уровней бытия: первичности "качеств в возможности", вторичности относительного существования вещей и возвышающейся над ними некой "третичности", которая уровень "подлинной реальности", универсалий, сущностей [131, с. 313–314]. Да и само противопоставление "свободно играющего творческого духа" и "сопротивления действительности" также отдает средневековым платонизмом. Т. е. Пирс признавал абсолютную и универсальную истину хотя бы как некий "идеальный предел". Он не был релятивистом.

Крупнейший из представителей американской аналитической философии Уиллард ван Орман *Куайн* также высказал ряд релятивистских по сути идей. "Он доказывает, что “концептуальная схема” языка определяет онтологические характеристики. При экспликации онтологической проблематики на языке экстенциональной логики он формулирует свой знаменитый тезис: “Быть – значит быть значением связанной переменной”. Предпочтение одних онтологий другим объясняется сугубо прагматическими мотивами" [131, с. 205].

Но тот же Куайн посвятил критике релятивизма специальную работу под названием "О том, чего нет". Она содержит следующие "милые" замечания: "Небытие должно в каком-то смысле быть; иначе чего же, собственно, нет? Эту запутанную доктрину можно было бы назвать бородой Платона; исторически она доказала, что представляет собой большую сложность, часто притупляя лезвие бритвы Оккама.



Примерно такие рассуждения заставляют философов, подобных МакИксу, приписывать бытие там, где они вполне могли бы при других обстоятельствах удовлетвориться признанием отсутствия чего бы то ни было. Так, возьмем для примера Пегаса... МакИкс, конечно, не может окончательно убедить себя в том, что какая-либо близкая или удаленная пространственно-временная область содержит летающую лошадь из плоти и крови" [132, с. 325–326].

Вот уж, что называется, прилетели (только явно не на Пегасе)... Как минимум Пегасов из плоти можно увидеть на многочисленных рисунках, в виде статуй, в кинофильмах и даже "почти как живых" где-нибудь в Диснейленде. И вполне можно предположить, что со временем мы увидим Пегаса и совсем живого: из плоти и крови.

Куайн под "пространственно-временной областью" явно имел в виду и *будущее*. По-моему, он брал на себя слишком много.

То же можно сказать и о взглядах *Жака Дерриды*. Тот тоже не в ладу со временем: «"Живого настоящего" как такового не существует: прошлое оставляет в нем свой след, а будущее – набросок своих очертаний. Следовательно, настоящее не равно самому себе, не совпадает с самим собой. Оно затронуто "различием" и "отстрочкой". В самом деле, ведь первое может быть "первым" только потому, что за ним следует второе: именно "второе" своим запаздыванием создает возможность "первого". Значит, начальное несамотождественно: изначальны повтор, копия, след, "грамма" и т. д.» [131, с. 125]. Но ведь с тем же успехом можно и *развернуть* все эти тезисы: именно "первое" своим опережением создает возможность "второго", а настоящее определяет как будущее, так и прошлое. Единственное, с чем следует согласиться – это то, что настоящее не равно самому себе. Но это доказал еще Зенон Элейский в апории про летающую стрелу. Маловато для оригинальности... Так что *давайте не путать релятивизм с "постмодерном"*.

Довольно прохладно относясь к постмодерну в философии, я восхищаюсь лучшими представителями постмодерна в искусстве, в том числе и в литературе. Вообще по богатству философских идей литературные тексты постмодерна, мне кажется, далеко превосходят тексты собственно философские. Патриархом жанра здесь часто считают *Умберто Эко*. У этого писателя встречаются необычайно глубокие идеи релятивизма, например, в таком диалоге из романа «Имя розы»:

«Антихрист способен родиться из того же благочестия, из той же любви к Господу, однако чрезмерной. Из любви к истине. Как еретик рождается из святого, а бесноватый – из провидца. Бойся, Адсон, пророков и тех, кто расположен отдать жизнь за истину. Обычно они вместе со своей отдают жизни многих других. Иногда – еще до того, как отдать свою. А иногда – вместо того, чтобы отдать свою. Хорхе совершил дьявольские деяния потому, что он так сладострастно любил свою правоту, что полагал, будто все позволено тому, кто борется с неправотой. Хорхе боялся второй книги Аристотеля потому, что она, вероятно, учила преобразовать любую истину, дабы не становиться рабами собственных убеждений. Должно быть, обязанность всякого, кто любит людей, – учить смеяться над истиной, *учить смеяться саму истину*, так как единственная твердая истина – что надо освободиться от нездоровой страсти к истине.

...Трудно смириться с идеей, что в мире не может быть порядка, потому что им оскорблялась бы свободная воля Господа и Его всемогущество. Так свобода Господа – это для нас приговор, по крайней мере, приговор нашему высокомерию.

– Но как это может быть, чтобы непреложное существо было повязано случайностями? Чем же тогда различаются Бог и первоначальный хаос? Утверждать абсолютное всемогущество Господа и в то же время Его абсолютную свободу, в частности, от собственных Его установлений, – не

равнозначно ли доказательству, что Бог не существует?» [141, с. 611-614].

Из мыслителей современности наиболее духовно близок мне **Пол Фейерабенд**: «1. Традиции ни являются ни плохими, ни хорошими – они просто есть. "Говорить объективно", т. е. независимо от участия в той или иной традиции, невозможно. Следствие: рациональность не есть верховный судья над традициями, ибо она сама представляет собой традицию или сторону некоторой традиции... 2. Некоторой традиции присущи желательные или нежелательные свойства только при сравнении ее с другими традициями... 3. Следствием 1 и 2 является релятивизм точно такого же вида, который, по-видимому, защищался Протагором. Релятивизм Протагора разумен, потому что он обращает внимание на плюрализм традиций и оценок. Кроме того, он цивилизован, ибо не считает чью-то деревню с ее местными обычаями центром вселенной... Не должны ли мы требовать, чтобы идеи и процедуры, придающие смысл жизни людей, были сделаны полноправными членами свободного общества независимо от того, что о них думают представители других традиций?

Имеется немало людей, истолковывающих такие вопросы как призыв встать на позиции релятивизма. Переходя на язык своих излюбленных терминов, они спрашивают нас, не хотим ли мы ложь уравнивать в правах с истиной или относиться к снам столь же серьезно, как к восприятию реальности. С самого начала возникновения западноевропейской цивилизации подобного рода инсинуации использовались в защиту единственной точки зрения, единственной процедуры, единственного способа мышления и деятельности, с тем чтобы исключить все остальное» [133, с. 493, 494, 511].

Единственный недостаток П. Фейерабенда как мыслителя – то, что его релятивизм практически не выходит за рамки гносеологии, некоей **познавательной** деятельности: “Мы уже не предполагаем существования некоего

объективного мира, который не затрагивается нашей познавательной деятельностью, и признаем его только в рамках частной точки зрения” [133, с. 506]. Фейерабенд не занимался универсальной релятивистской онтологией. Но это не умаляет его роли как одного из самых светлых умов XX столетия.

#### 6.4. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: РЕЛЯТИВИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

П. Фейерабенд очень убедительно показал, с одной стороны, отчасти софистический характер деятельности *Галилео Галилея*, а с другой стороны – недостаток у него философской рефлексии, крайне пагубно отразившийся на всем дальнейшем развитии науки: "Он предчувствует, что одних рассуждений будет недостаточно (интересное и в высшей степени важное ограничение рационализма) и что его высказывания на самом деле лишь по видимости представляют собой рассуждения. Галилей прибегает к *пропаганде*. Он пользуется *психологическими хитростями*, дополняя ими разумные основания. Применение этих хитростей оказалось весьма успешным: оно привело его к победе. Но оно завуалировало также его новый подход к опыту и на столетия задержало возникновение здоровой философии" [133, с. 216].

Речь идет о принципе *относительности движения*: "Движение ничего не производит для тех вещей, для которых оно является общим". Уже из одного этого принципа относительности движения можно было бы легко вывести принцип относительности бытия: если нет абсолютного движения, если имеют значение лишь движения предметов *относительно* друг друга, то это значит, что не только движение, но и само существование предметов относительно. Однако Галилей такого вывода не сделал. И Ньютон

восстановил *абсолютное* пространство в форме эфира, а значит, и абсолютное движение.

Ситуация стала меняться лишь в конце XIX века, когда со своей критикой идеи абсолютного пространства выступил *Эрнст Мах*. Его эмпириокритицизм по сути очень близок идеям Юма, но Мах сделал из них конкретные физические выводы. Для него тела – лишь "комплексы ощущений". "Влияние идей Маха нашло свое отражение и в первой из работ Альберта Эйнштейна, заложившей основу общей теории относительности, которая была опубликована в 1911 году" [134, с. 13–14].

Но наибольшее философское значение имело создание *квантовой механики*. И здесь философское истолкование ее результатов дал не профессиональный философ, а физик: *Нильс Бор*, которого по праву считают одним из крупнейших мыслителей XX века. Бор обобщил обоснованный им *принцип дополнительности* не только на атомную физику, но и на изучение биологических и психических объектов: «В области явлений атомной физики нельзя более провести грань между самостоятельным поведением физического объекта и его взаимодействием с другими телами, используемыми в качестве измерительных приборов; такое взаимодействие с необходимостью возникает в процессе измерения и не может быть непосредственно учтено по самому смыслу понятия измерения. Это обстоятельство заставляет нас заменить классический идеал причинности некоторым более общим принципом, называемым обычно "дополнительностью"... Наш вынужденный отказ от представлений классической причинности вызван, если рассуждать абстрактно, лишь тем, что мы не можем говорить о самостоятельном поведении физического объекта вследствие неизбежного взаимодействия его с измерительным прибором...

Всякая мыслимая экспериментальная установка, имеющая целью следить за поведением составляющих [живой] организм атомов, насколько это позволяют

физические ограничения... несовместима с сохранением жизни организма... Существенные черты живых организмов, проявляющиеся лишь в таких условиях, когда точный учет поведения их атомарных составляющих исключается, являются закономерностями природы, находящимися в дополнительном отношении к тем закономерностям, которыми интересуется физика и химия... Связанные с самонаблюдением трудности анализа и синтеза психических переживаний [показывают], что в этой области мы вынуждены сталкиваться с ситуацией, во многих отношениях формально сходной с той, которую мы имеем в атомной физике» [135].

Эти тезисы Н. Бора означают, что и атомы, и живые организмы, и объекты нашего сознания *не существуют абсолютно* и могут быть нами познаны лишь в том или ином отношении к другим сущностям – причем только с какой-то одной стороны – при том, что относительно них возможны и другие, "дополнительные" истины.

Относительность существования практически всех языковых явлений утверждал и основатель современной лингвистики *Фернан де Соссюр*: "Неверно, что такие результаты членения, как корень, тема, суффикс, являются чистыми абстракциями. Прежде всего и до того, как заводить речь об абстракциях, необходимо иметь жесткий критерий для определения того, что можно назвать реальным в морфологии. Критерий таков: реальным является то, что говорящие субъекты хоть в какой-то степени осознают, все то, что они осознают, и только то, что они могут осознать. Но в любом состоянии языка говорящие субъекты осознают морфологические единицы – то есть значимые единицы – более мелкие, чем слово" [136, с. 71–72]. – Обратим внимание на это определение: "Реальным является все то, что люди могут осознать".

И в *истории* исследователи тоже давно осознали относительность процесса познания: "Истинный

исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого – отношение, в котором коренится действительность как истории, так и исторического понимания" [137, с. 354–355].

И более *общие теории систем и информации* исходили из стихийного релятивизма: "Информация – это разнообразие, которое один объект содержит о другом объекте (в процессе их взаимодействия)" [138, с. 284]. "Разнообразие множества не является его внутренним свойством: бывает, что для точного определения разнообразия нужно указать наблюдателя и его способность различения" [139, с. 284]. "Организованная система бывает таковою не вообще, не универсально, а лишь по отношению к каким-либо определенным активностям, сопротивлениям, энергиям; вместе с тем по отношению к другим она может быть дезорганизованной, к третьим – нейтральной... Наш мир есть вообще *мир разностей*; только разности напряжений энергии проявляются в действии, только эти разности имеют практическое значение" [140, с. 125, 117].

Однако со времен Протагора никто так и не поставил перед собой задачу построения *последовательно релятивистской общей онтологии как философской системы*. Очевидно, что такая онтология имела бы мощную эвристическую силу, в частности, позволила бы обобщить в систему накопленные конкретными науками свидетельства в пользу относительности всех форм бытия. Особенно интересным было бы применение релятивистской онтологии к построению общей физической картины мира.

Но все это – уже отдельная тема.

## Литература

1. Апология // БСЭ, 3-е изд., т. 2, с. 127.
2. Булгаков М. А. Мастер и Маргарита. – Рига, 1986.
3. Троицкий благовестник № 28. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым “О цели христианской жизни”.
4. Гиляров А. И. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи общей политической и культурной историей Греции. – М.: Университетская тип., 1888.
5. Гиляров А. И. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. – М.: Университетская тип., 1887.
6. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. Пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, МФ “Культурная инициатива”, 1992.
7. Гиляров А. И. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики. – Киев: Тов-во И. Н. Кушнеров и Ко, 1891.
8. Чернышев Б. Софисты. – М.: РАНИОН, 1929.
9. Маковельский А. О. Софисты. – Баку: НКП Азербайджанской ССР, 1940.
10. Осипова В. Г. О природе софистики, – Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1964.
11. Гегель. Г. Ф. В. Лекции по истории философии. Книга вторая // Гегель Г. Сочинения. Т. X. – М.: Партийное издательство, 1932.
12. Зеленогорский Ф. Греческие трагики и софисты. Оттиск из журнала “Вера и Разум” за 1890 г. – Харьков, 1890.
13. Богомоллов А. С. Античная философия. – М.: Изд. Московского университета, 1985.
14. Платон. Сочинения в трех томах. Перевод с древнегреч. под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1968 – 1972.
15. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях



знаменитых философов. Пер. с греч. М. Л. Каспарова под ред. А. Ф. Лосева. 2-е изд. – М.: Мысль, 1986.

16. Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. Пер. с греч. С. И. Соболевского. – М. –Л.: Academia, 1935.

17. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989.

18. Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1. Философия древности и средневековья. Под ред. В. В. Соколова. Ч. 1. – М.: Мысль, 1969.

19. История политических и правовых учений XVII–XVIII вв. /Под ред. В. С. Нерсисянца. – М.: Наука, 1989.

20. Лурье С. Я. Новый оксиринхский отрывок // Известия РАК, 1918.

21. Grot W. Plato and the other Companions of Socrates, 3-d ed. – S., 1875.

22. Grot W. History of Yreece, a new'ed 1869, vol. V, VI, VIII.

23. Платон. Собрание сочинений в 4-х томах.: Т. 1. / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др. Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1990.

24. Боннар А. Греческая цивилизация. Т. 2. От Антигоны до Сократа. Пер. с фр. – М.: Искусство, 1991.

25. [Аристотель]. Политика Аристотеля: Пер. с древнегреч. С. А. Жебелева. – СПб., 1911.

26. Жебелев С. А. Греческая политическая литература и “Политика” Аристотеля // Политика Аристотеля: Пер. с древнегреч. С. А. Жебелева. – СПб., 1911.

27. Дубко Е. Л., Зубец О. П., Шклярник Е. А. Человек в системе природных координат у Демокрита и софистов. // Мораль, общество, личность. – М.: Изд-во Московского университета, 1980. – С. 99–102.

28. Schlesinger A. M., Jr. The Disunity of America. – N. Y., 1992.

29. Богораз Л., Даниэль А. Свобода, равенство, права человека. – М.: Правозащитный центр “Мемориал”, 1997.

30. Аристотель. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1975–1983.
31. Лосев А. Ф. Софисты // БСЭ, 3-е изд., т. 24, ч. 1, с. 211
32. Гиппократ. Избранные книги. Пер. с древнегреческого В. И. Руднева / Под ред. В. П. Карпова. – М.: Биомедгиз, 1936.
33. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Искусство, 1969.
34. Фролов Э. Д. Фукидид // БСЭ, 3-е изд., т. 28, с. 122.
35. Ельницкий Л. А. Греция Древняя: Историческая наука // БСЭ, 3-е изд., т. 7, с. 293.
36. Боннар А. Греческая цивилизация. Том 3. От Еврипида до Александрии. – М.: Мысль, 1962.
37. Древняя Греция // БСЭ, 3-е изд., т. 7, с. 285–302.
38. Всемирная история в десяти томах. Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1956.
39. Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М.: Наука, 1988.
40. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издание А. В. Лебедева / Под ред. И. Д. Рожанского. – М.: Наука, 1989.
41. История XIX века / Под ред. Лависса и Рамбо. Пер. с фр. – М.: Гос. Социально-экономическое изд-во, 1938.
42. Луцкий В. В., Кириллина С. А., Ацамба Ф. М. Арабские страны во второй половине XVII – начале 70-х годов XIX в. // История стран Азии и Африки в Новое время. Ч. 1. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – С. 278–340.
43. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 3. Время мира. Пер. с фр. – М.: Прогресс, 1992.
44. Курбатов Г. Л., Лебедева г. Е. Город и государство в Византии в эпоху перехода от античности к феодализму // Становление и развитие раннеклассовых обществ. – Л., 1986. – С. 95–140.

45. Маркс К. Капитал. Т. 1. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 23.
46. Сергеев В. С. История Древней Греции. – М.: Огиз, 1948.
47. Williams E. Capitalism and Slavery. 4th ed., 1975.
48. Работные дома // БСЭ, 3-е изд., т. 21, с. 303.
49. Илюшечкин В. П. Система внеэкономического принуждения и проблема второй основной стадии общественной эволюции. – М.: Ин-т востоковедения АН СССР, 1970.
50. Тюменев А. И. Очерки экономической и социальной истории древней Греции. Т. 1. – Петроград: Гос. издат., 1920.
51. Глускина Л. М. Расцвет афинской рабовладельческой демократии // История древнего мира. Т. 2. Расцвет древних обществ. – М.: Наука, 1982. – С. 182–197.
52. Пельман Р. История античного коммунизма и социализма. – Спб., 1910.
53. Мейер Э. Экономическое развитие древнего мира. 3-е изд. – Петроград, 1923.
54. Беллвуд П. Покорение человеком Тихого океана. – М.: Наука, 1986.
55. Чистозвонов А. Н. Фрисландия // Советская историческая энциклопедия – Т. 15. – М., 1974. – С. 439–441.
56. Рассоха И. Н. Тезисы о тоталитаризме // Политические исследования (Полис), 1995, № 2. – С. 147 – 155.
57. Восленский М. С. Номенклатура: Господствующий класс Советского Союза. – М.: Советская Россия, МП “Октябрь”, 1991.
58. Шнирельман В. А. Возникновение производящего хозяйства. – М.: Наука, 1989.
59. Авдусин Д. А. Археология СССР. Учебник. 2-е изд. – М.: Высшая школа, 1977.
60. Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. 3-е изд. – М.: Высшая

школа, 1982.

61. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1990.

62. История Древнего Рима / Под ред. А. Г. Бокшанина и В. И. Кузищина. – М.: Высшая школа, 1971.

63. Обнорский Н. Софистика // Энциклопедический словарь Брокгауз-Ефрон, т. XXXa (60). – СПб., 1900. – С. 951–955.

64. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. – М.: Прогресс, 1986.

65. Карнеги Д. Как приобретать друзей и оказывать влияние на людей. – Киев.: Наукова думка, 1989.

66. Васильев В. С. Вневременной феномен выдающейся личности и европейский феномен индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1990. – С. 29 – 31.

67. Лебедев А. В. Досократики // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 175.

68. Рассоха І. М. Фінікійська філософія: постановка питання // Вісник Харківського національного університету № 507. Серія “Теорія культури ті філософія науки”. – Харків: ХНУ, 2001. – С. 75–81.

69. Рассоха І. М. Історичні стадійні флуктуації у розвитку суспільства: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – Харків: Університет внутрішніх справ, 2000.

70. Тураев Б. Остатки Финикийской литературы. – СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1903.

71. Рожанский и. Д. Анаксагор. – М.: Мысль, 1983.

72. Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. – Баку: Изд. АН Азербайдж. ССР, 1946.

73. Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 5–58.

74. Аристофан. Комедии в 2-х тт. Т. 1. Пер. с древнегреч.

/ Коммент. В. Ярхо. – М.: Искусство, 1983.

75. Ключевский В. О. О взгляде художника на обстановку и убор изображаемого им лица // Ключевский В. О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. – М.: Правда, 1991. – С. 29 – 39.

76. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.

77. Штейнер Е. С. О личности, преимущественно в Японии и Китае, хотя, строго говоря, в Японии и Китае личности не было // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М.: Наука, 1990. – С. 38–47.

78. Григорьева Т. П. Дао и логос (встреча культур). – М.: Наука, 1992.

79. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах: Пер. с кит. Т. 1. – М.: Мысль, 1972.

80. Поэзия эпохи Тан (VII–X вв): Пер. с кит. Сост. и вступ. статья Л. З. Эйдлина. – М.: Художественная литература, 1987.

81. Конрад Н. И. Запад и Восток: Статьи. 2-е изд. – М.: Наука, 1972.

82. Историки античности: В двух томах. Том первый. Древняя Греция: Пер. с древнегреч. / Под ред. М. Томашевской. – М.: Правда, 1989.

83. Хантінгтон С. П. Захід: Унікальність versus універсалізм. Пер. з англ. О. Заремби // Філософська думка. – 1999, № 1–2. – С. 82–100.

84. Сократ // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 625.

85. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах.: Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 5–73.

86. Виндельбанд В. Платон. – К.: Зовништоргвидав України, 1993.

87. Паркинсон С. Н. Законы Паркинсона: Сборник: Пер.

с англ. // Сост. В. С. Муравьев. – М.: Прогресс, 1989.

88. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидерл. – М.: Прогресс, 1992.

89. Аристотель. Риторика. Пер. с греч. О. П. Цыбенко. Поэтика. Пер. с греч. В. Г. Аппельрота. – М.: Лабиринт, 2000.

90. Анонимные пролегомены к Платоновской философии // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1998.

91. Соловьев В. С. Рассуждение о “Протагоре” // Платон. Протагор: Пер. с древнегреч. – М.: Изд. Группа “Прогресс”, 1994, с. 115–141.

92. Трубецкой С. Н. “Протагор” Платона в связи с развитием его нравственного учения // Платон. Протагор: Пер. с древнегреч. – М.: Изд. Группа “Прогресс”, 1994, с. 142–171.

93. Карикатура // БСЭ, 3-е изд., т. 11, с. 426.

94. Всемирная история в десяти томах. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1956.

95. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М.: Наука, 1993.

96. Brentano T. Древние и современные софисты. Пер. с фр. Я. Новицкого. – Спб.: Синодальная типография, 1886.

97. Французова Н. П. Релятивизм // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 557.

98. Абсурд // БСЭ, 3-е изд., т. 1, с. 38.

99. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983.

100. Лебедев А. В. Протагор из Абдер // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 521.

101. Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х томах. Пер. с древнегреческого. /Под ред А. Ф. Лосева. – М.: Мысль, 1975–1976.

102. Геллий Авл. Авла Геллия афинских ночей записки, содержащиеся в двадцати книгах. Пер. с лат. в Московской Славено-Греко-Латинской Академии. – М.: Тип. Компании Типографической, 1787. Ч. I.

103. Новоселов М. М. Софизм // БСЭ, 3-е изд., т. 24, ч. 1, с. 209.

104. Маковельский А. О. История логики. – М.: Наука, 1967.

105. Кондаков Н. А. Логический словарь-справочник. – М.: Наука, 1975.

106. Субботин А. Софизм // Философская энциклопедия. Т. 5. – М.: Сов. Энциклопедия, 1970.

107. Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха: к 2400-летию со дня рождения. – М.: Наука, 1979. – С. 9–57.

108. Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха: к 2400-летию со дня рождения. – М.: Наука, 1979. – С. 83–97.

109. Бартонек А. Златообильные Микены: Пер. с чеш. – М.: Наука, 1980.

110. [Ксенофонт Афинский] Полное собрание сочинений Ксенофонта в пяти частях. Пер. с греч. Г. Янчевецкий. Ч. II. Воспоминания о Сократе. 5-е изд. – СПб: Изд. Книжного магазина П. В. Луковникова, 1902.

111. Платон. Диалоги. Пер. с древнегреч. С. Я. Шейман-Тонштейн / Под ред. А. Ф. Лосева – М.: Мысль, 1998.

112. Античные философы (Свидетельства, фрагменты и тексты). Под ред. А. А. Аветисяна. – К.: Изд. Киевского университета, 1955.

113. Доброхотов А. Л. Учение досократиков о бытии. – М.: Изд. Московского университета, 1980.

114. Васильева Т. В. Беседа о логосе в платоновском "Теэтете" (201c – 210d) // Платон и его эпоха: к 2400-летию со дня рождения. – М.: Наука, 1979. – С. 278 – 300.

115. Лебедев А. В. Аристотель // Философский энциклопедический словарь. – М., 1989. – С. 35–38.

116. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность и Средневековье (1–

2). – СПб: Пневма, 2003.

117. Степугина Т. В. Расцвет рабовладельческого общества в Китае // История древнего мира. Расцвет древних обществ. – М.: Наука, 1982. – С. 498–524.

118. Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. – М.: Наука, 1966.

119. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. – М.: Республика, 1996.

120. История средних веков / Под ред. Н. Ф. Колесницкого. – М.: Просвещение, 1980.

121. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. – М.: Мысль, 1995.

122. Николай Кузанский. О Возможности-Бытии // Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 2. – С. 135–182.

123. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М.: Политиздат, 1991.

124. Декарт Р. Рассуждения о методе, чтобы хорошо направлять свой ум и отыскивать истину в науках. Гл. 3 // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. – К.: УМК ВО, 1991.

125. Беркли Дж. Сочинения. – М.: Мысль, 2000.

126. The works of George Berkley Bishop of Cloyne, in 9 vols. – L.: Ed A. A. Luce a. T. E. Jessop, 1948–1957. Vol. 5.

127. Кривуля О. М. Історія філософії: Репрезентативний курс для аспірантів усіх напрямів підготовки. – Харків: ХДАМГ, 2003.

128. Кривуля А.М. Иммануил Кант и становление немецкого идеализма. Рукопись.

129. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. Т. 3. – М.: Мысль, 1964.

130. Конт О. Дух позитивной философии (Слово о положительном мышлении). СПб.: Изд-во "Вестника Знания"



(В. В. Битнера), 1910.

131. Современная западная философия: Словарь. – 2-е изд. – М.: ТОН – Остожье, 1998.

132. Куайн У. О. Слово и объект. – М.: Логос. Изд. группа "Праксис", 2000.

133. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986.

134. Шмутцер Э. Теория относительности – современное представление. Путь к единству физики. – М.: Мир, 1981.

135. Бор Н. Причинность и дополнительность // Бор Н. Избранные научные труды в двух томах. Т. 2. – М.: Наука, 1971. – С. 204–212.

136. Соссюр Ф. де-. Заметки по общей лингвистике. – М.: Прогресс, 1990.

137. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988.

138. Урсул А. Ф. Природа информации: Философский очерк. – М.: Изд-во политической лит-ры, 1968.

139. Эшби У. Росс. Введение в кибернетику. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.

140. Богданов А. А. Тектология. Всеобщая организационная наука: в 2 кн. – М.: Экономика, 1989. Кн. 1.

141. Эко У. Имя розы. – СПб.: Симпозиум, 2004. – 638 с.

## Аннотация

Софисты – это первые в мировой истории платные учителя мудрости, древнегреческие педагоги-просветители. Наиболее известны среди них Протагор, Горгий, Антифонт, Продик, Гиппий, Ликофрон. Проблематика и взгляды софистов – единая энциклопедическая система, нацеленная на преподавание общей мудрости, добродетели, менеджмента и ораторского искусства. Наиболее близкий социальный аналог софистики – деятельность Дейла Карнеги. Софисты были первыми в истории представителями современной интеллигенции – продавцами знаний как товара. Они привнесли новый тип социальных отношений между обучающим и обучаемым – равноправное взаимовыгодное общение. Они обучали самостоятельно мыслить и убеждать других людей, что неразрывно связано с утверждением демократии в передовых полисах Греции.

Софисты впервые провозгласили принцип природного равенства всех людей. Они выдвинули концепцию естественного права и общественного договора, заложили основы современной теории права. Софисты также заложили основы научной филологии, психологии, логики, выдвинули научные концепции происхождения религии. Их личности воплощали определенный позитивный идеал их эпохи.

Расцвет софистики приходится на вторую половину V – первую треть IV веков до н.э. Это время совпадает с эпохой наивысшего расцвета древнегреческой цивилизации в целом – эпохой "греческого чуда". Софисты были выразителями современных черт в идеологии и ментальности Древней Греции эпохи ее наивысшего расцвета. По типу социума Древние Афины эпохи Перикла были схожи с Флоренцией эпохи Возрождения, поэтому во Флоренции тоже существовал культ ораторского искусства. Эти города имели очень много общих социальных черт с современным капиталистическим обществом, что связано с их ролью главных торгово-промышленных центров своих "миров-

экономик". В эпоху эллинизма в греческих городах возрождаются отношения Старого Порядка, основанные на господстве получателей феодальной ренты с земледельцев. Социальный упадок привел и к упадку софистики.

Софистика представляет собой вершину развития древнегреческой философии. Они занимают "вершинное" место и по степени оригинальности своих идей. Это связано с общей тягой к новаторству в "золотой век Перикла", обусловленной утверждением современной индивидуалистической и рационалистической ментальности. В частности, софисты уделяли особое внимание этическим проблемам, они впервые обосновали идеи гуманизма, трудовой этики и Просвещения как основного условия человеческой свободы. Они создали жанр философского диалога и рационалистическую научную гносеологию, последовательно противостояли всякому суеверию. Наибольшее культурное достижение античности – диалектический метод, разработанный софистами. Зенон Элейский также был одним из софистов. Весьма близок был к софистике и Демокрит.

Сократ в глазах современников был скорее карикатурой на настоящих софистов – это видно из комедии Аристофана "Облака". Тем не менее его вполне можно считать тоже софистом, только с личными странностями. Последующая популярность Сократа обусловлена не его личным вкладом в развитие каких-либо философских идей, а тем, что он был первым в истории философом, казненным по приговору суда. И если в истории философии прочно закрепилось деление древнегреческих философов на досократиков и сократические школы, то водоразделом между ними служит не столько сама личность Сократа, сколько софистика в целом.

Платон также принадлежал к софистической традиции, за исключением самого позднего этапа его творчества. В частности, есть серьезные основания полагать, что он тоже брал плату с учеников. В своих диалогах Платон равно

отстаивает и опровергает все точки зрения, так что единая философская система у него отсутствует. "Идеализм" Платона – просто одна из приводимых им точек зрения. Его идеал философии – благородный спор мудрецов. Лишь в конце жизни Платон предал идеалы софистики и стал первым в истории идеологом тоталитаризма.

Софистика – это и есть древнегреческая классика. Затем развитие философии, как и всей греческой цивилизации, стало клониться к упадку. Эллинистическо-римская философия вообще не создала ничего нового на протяжении 500 лет. В целом развитие античной философии можно разделить на шесть периодов: финикийский (IX–VII вв. до н. э.), архаический (VI – первая пол. V вв. до н. э.), классический (эпоха софистики – вторая пол. V – первая треть IV вв. до н.э.), греческого декаданса (вторая треть IV – первая треть III вв. до н. э.), эллинистическо-римский (вторая треть III в. до н. э. – первая треть III в. н. э.), позднеантичный (вторая треть III – первая треть VI вв. до н. э.).

Общее отторжение софистики в Афинах в начале IV в. до н.э. было связано с последствиями социальной катастрофы – поражения в Пелопоннесской войне. С тех пор и по сей день основная часть критики софистики – это критика не по существу, критика не философских взглядов, а якобы аморальности образа жизни и личности софистов. Так, Аристотель критикует их прежде всего за стремление к практической пользе и выгоде. Впрочем, сам он учил своих учеников тому же и даже призывал "уметь доказывать противоположное". Именно Аристотель обобщил вековой опыт софистики.

Современные исследователи крайне тенденциозно толкуют и образ софистов в диалогах Платона. На самом деле у Платона софисты часто показаны более серьезными мыслителями, чем Сократ. Особенно характерно это для диалога "Протагор", где Протагор однозначно побеждает Сократа в споре. Но и вообще софисты у Платона нигде не

показаны как слабые или несерьезные противники. При этом Сократ часто выглядит куда большим "софистом", чем его оппоненты.

До сих пор нет единого мнения относительно сути философских взглядов софистов, в частности, Протагора. Многие исследователи вообще огульно отрицают наличие у софистов собственной философской позиции. Даже слово "релятивизм" используется скорее как философское ругательство. А между тем учение Протагора появилось именно как попытка выбраться из онтологического тупика, в котором оказалась вся древнегреческая натурфилософия. При этом он использовал идеи Анаксагора и Зенона Элейского. У Зенона Протагор взял идею того, что все предметы в одном и том же отношении и такие, и иные. У Анаксагора он заимствовал идею "всего во всем", на которой были основаны физико-онтологические взгляды Протагора.

Согласно учению Протагора каждый объект для разных других объектов, в т. ч. для каждого из нас не кажется, а реально есть иным. Поэтому каждый из нас и служит для себя мерой бытия всех прочих сущностей. Бытие – это отношения нашего Я с миром. Сущность любого предмета для нас определяется через его взаимодействие с нами же. При этом ничто не остается вечно неизменным, всякое бытие уже содержит в себе небытие – и наоборот.

Но относительность бытия (как и все остальное) не следует абсолютизировать. Это значит, что существуют относительно устойчивые и потому относительно познаваемые сущности; наши слова тоже являются такими сущностями. Релятивисты, в отличие от скептиков и агностиков, не абсолютизируют и сомнение. Они не боятся верить. Неопределенность – это качество богов (Бога), Протагор вплотную подошел к формулировке идеи апофатического богословия.

Горгий разделял философские взгляды Протагора и отстаивал их тем же методом, каким Зенон отстаивал взгляды

Парменида. Он показал, что принятие противоположной точки зрения – о том, что ничто не может в одно и то же время и существовать и не существовать – приводит к абсурдным выводам о том, что ничто не познаваемо и вообще ничто не существует.

Для доказательства универсальной противоречивости самого Бытия Протагор и поддерживавшие его софисты тоже выдвинули ряд специальных логических аргументов "от противного" – софизмов. Среди них самый известный – "Эватлов софизм". Он доказывает, что объект может быть таким и иным в одно и то же время и в одном и том же отношении. Вообще все отношения любой сущности – привходящи. Платон также разделял идею о том, что все сущности, включая идеи, и существуют, и не существуют. Именно творчество Платона в целом – высшее достижение релятивизма.

Аристотель в полемике против релятивизма выдвинул основные положения своей онтологии: разделение бытия на бытие в возможности и бытие в действительности, на субстанцию и акциденцию, на изменчивый "подлунный" мир и неподвижный мир "божественных светил". При этом его система в целом оказалась противоречивой до абсурда. Аристотель ясно отдавал себе отчет в том, что прямо опровергнуть релятивизм невозможно, так что вся его критика имеет характер тавтологии. При этом показательно, что с одинаковыми аргументами против релятивизма выступали как материалисты, так и идеалисты, и даже скептики-агностики. Это доказывает, что противоречие между релятивизмом и "абсолютизмом" в любых его формах – самый фундаментальный изо всех вопросов философии.

Идеи релятивизма неоднократно возрождались в благоприятной социальной атмосфере. Их в разной форме выдвигали Чжуан-Цзы и древнекитайские софисты, апостол Павел, Николай Кузанский, Галилео Галилей, Рене Декарт, Дж. Беркли, Д. Юм, Ч. С. Пирс, Э. Мах, А. Богданов, Ф. де

Соссюр, Н. Бор, П. Фейерабенд, У. Куайн и др. Но после Протагора никто так и не создал последовательно релятивистской онтологической системы. А между тем такая релятивистская онтология могла бы дать ключ к построению более полной и адекватной общей физической картины мира, к более глубокому пониманию сути квантовой механики.

## Релятивизм как онтологическая система

Вашему вниманию предлагается краткое изложение философской (онтологической) системы последовательного релятивизма, основанной на постулате относительности бытия всего сущего. На наш взгляд, эта онтологическая позиция предполагает ряд нетривиальных физических следствий, которые могут быть проверены экспериментально, в т. ч. в виде математических моделей. Основная цель данной публикации как раз и состоит в привлечении внимания физиков к этим новым возможностям. Возможно, кто-либо из профессиональных физиков заинтересуется возможностью подхода к изучению физической реальности с этих новых методологических позиций.

### **Credo. Тезисы**

1. Основная задача, поставленная здесь — создание *последовательно* релятивистской философской системы, которая не просто допускала бы принцип *относительности сущего* в том или ином его проявлении, но сделала бы этот принцип основополагающим — первым и самым главным основанием всей философской *системы*. Еще софист Протагор в V в. до н. э. провозгласил, что существует все («все есть истина»), а мерой бытия и небытия всех вещей является для себя каждый человек [1]. Но онтологические идеи софистов не получили должного развития в последующей истории философии (пожалуй, ближе всего, идя своими независимыми путями, к ним подошли Николай Кузанский и американские прагматики). По существу эти идеи до сих пор не оценены. А между тем эта альтернативная онтологическая система прекрасно согласуется с современной квантовой механикой. Можно сказать, что она распространяет принципы квантовой механики на всю действительность. При этом она несовместима с господствующей в современной науке парадигмой, все еще направленной на изучение «объективной истины» и «подлинной сущности вещей». Это



просто *иная вера*. Ее невозможно доказать. В релятивизм, как, впрочем, и в любую новую научную парадигму, можно лишь уверовать<sup>1</sup>. Вообще-то в философии в принципе нельзя ничего доказать. Так что весь дальнейший текст тоже *ничего не доказывает*. Это – *экспликация* (рациональное изложение) определенных постулатов веры, которые тоже не столько выводятся один из другого, сколько дополняют друг друга. Но помимо этого текст представляет собой еще и некое *предложение*: здесь предлагается взглянуть на окружающий нас физический мир под непривычным углом зрения и убедиться, что такой взгляд может быть полезен для объяснения и изменения этого мира. То есть помимо философии здесь есть концепция во многом новой физики. И эта основанная на новой философии физическая концепция предполагает *возможность экспериментальной проверки*.

2. Первый постулат этой системы — принцип «*Все существует*». Абсолютно все, о чем мы можем что-либо сказать, как-то (как угодно) выделить, отличить от остального — в ощущениях, словах или мыслях — существует. Но существует также и *все* то, чего *мы* себе не можем представить, не можем помыслить и ощутить, даже «то, чего не может быть в принципе» — тоже существует. Существует *абсолютно все*. При этом нет принципиальной разницы между материальными, информационными, энергетическими, духовными и любыми иными сущностями: в самом общем онтологическом смысле все они равноправны<sup>2</sup>. Это дает

---

<sup>1</sup> - Это доказали еще Кун и Фейерабенд: [2].

<sup>2</sup> - «Даже самые странные фантазии существуют как элементы индивидуального сознания субъекта и имеют определенные объективные предпосылки. Коротко говоря, «существует все». (...) Под «ничто» («небытием») можно понимать те объекты, свойства и связи, которые пока находятся «за горизонтом» нашего познания. Мы не только не знаем, существуют ли эти объекты, но зачастую просто не можем себе представить себе их природу, и поэтому столкновение

возможность исследовать любые сущности едиными методами, в частности, научными методами. Но прежде всего это означает глубинное онтологическое единство всего сущего, потенциальную общность и взаимосвязанность всего со всем.

3. Второй универсальный постулат: *Все существует относительно*. Т.е. все существует «в каком-то смысле», «по отношению к чему-то», «в какой-то мере», «относительно чего-то» и т. д., иными словами — «привходящим образом»<sup>3</sup>. Мера бытия (существования) одного предмета относительно разных других предметов — различна. Ни один из этих других предметов не может служить абсолютной точкой отсчета, вернее, такой точкой отсчета может служить любой из них. Мера бытия или небытия любого предмета или качества относительно любых других сущностей может быть самой разной, но *никогда и ничто* не может существовать или не существовать по отношению к чему-либо на все 100 %, т. е. абсолютно; это может быть 99,999 %, но никогда не

---

с ними нередко кажется нам непредвиденным и парадоксальным. (...) Рассматривать общее понятие существования как предикат бессмысленно: нельзя представить себе ни одного объекта, не обладающего признаком существования. Напротив, конкретные виды существования вполне разумно рассматривать как особые предикаты: ими можно либо обладать, либо нет. Мы легко можем установить, принадлежит ли рассматриваемый объект определенной системе отношений, а также выявить степень относительной независимости объекта от системы, в которую он входит.» [3].

<sup>3</sup> - Этот термин как обозначение «неистинного бытия» вводит Аристотель в «Метафизике» (1006а, 1007а): «Есть, однако, такие, кто (...) говорит, что одно и то же может в одно и то же время быть и не быть (...) Те, кто придерживается этого взгляда, на деле отрицают сущность и суть бытия вещи: им приходится утверждать, что все есть привходящее и что нет бытия человеком или бытия живым существом в собственном смысле» [4].

100 % <sup>4</sup>. «Абсолютное бытие» и «абсолютное небытие» тоже существуют — в виде тенденции, но никогда и нигде на все 100% — как и все остальное. Иначе говоря, все на свете относительно всего на свете *и* существует, *и* не существует — той или иной мере. Собственно, в этом и заключено рациональное зерно *диалектики*. Ничто не существует абсолютно. Это, в частности, значит, что любая общая физическая теория должна содержать в своем математическом аппарате *оператор существования*. Но главный вывод из этого состоит в том, что каждая сущность пребывает в своей собственной вселенной, так что параллельно существует бесконечное количество вселенных. В принципе ни одна из них не лучше и не «правильнее» другой. С этой точки зрения все претензии на обладание «абсолютной истиной» или «познание истинной сути» любых предметов и явлений выглядят смешной детской гордыней: мы можем познать сущность любой вещи *только* в ее отношении к нам-здесь-и-сейчас.

4. Третий принцип: «Communito ergo sum» — «*Общаюсь, следовательно существую*». Если один предмет как-то связан с другим предметом, значит, этот другой предмет

---

<sup>4</sup> — Это можно истолковать так, что «в жизни всегда есть место чуду». Между прочим, именно такой онтологический смысл имеет известный парадокс квантовой механики, обнаруженный одним из ее создателей Р. Фейнманом. Выведенная им базовая формула позволила «получать конечные результаты для любых задач». Но в этой базовой формуле «сумма вероятностей всех альтернативных вариантов оказывается меньше единицы. На практике отклонение от единицы очень невелико (...) Я думаю, что у нас нет совершенно удовлетворительной модели релятивистской квантовой механики, которая согласовывалась бы если не с явлениями природы, то по крайней мере с элементарной логикой, требующей, чтобы сумма вероятностей всех альтернатив составляла 100%» [48]. Но все дело в том, что сама наша реальность не полностью согласуется с «элементарной логикой».

актуально, т. е. действительно существует относительно первого. (Потенциально, т.е. в возможности существует все относительно всего, *все возможно*). Быть связанными друг с другом — значит, иметь что-то общее, недаром понятия «общность» и «общение» в большинстве европейских языков — однокоренные. Общность, общение — процесс обоюдный, следовательно, связь никогда не бывает односторонней, это всегда — *взаимодействие*, существование друг в друге. Связь — это процесс актуализации бытия сущностей относительно друг друга. Связь — это и есть реальность. Не быть связанными — значит, не существовать друг для друга. Актуальное бытие любой сущности проявляется через ее связь/отношение с иными сущностями. Собственно, любая сущность есть лишь «сгусток отношений». В физике это означает, что в реальном мире абсолютно изолированные системы невозможны: существуют *только* открытые системы. А социологам и психологам и так хорошо известно, что человек становится (и остается) человеком, личностью только в результате непрерывного общения с себе подобными, причем все люди на Земле находятся или находились в единой системе общения<sup>5</sup>. Именно поэтому *у всех людей их вселенные похожи между собой* настолько, что их можно рассматривать как единую Вселенную. Только в результате сходного воспитания разные люди могут видеть и слышать (почти) одно и то же, а также воспроизводить результаты чужих экспериментов. Если же сознание *резко* изменяется (например, в результате сумасшествия), то столь же резко затрудняется возможность общения с другими людьми, а с другой стороны, человек оказывается в совсем иной вселенной. Причем для него эта его вселенная может быть не менее реальна, чем для нас — наш реальный мир. Еще

---

<sup>5</sup> - «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивидууму. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». – Маркс К., Энгельс Ф. [5].

раз повторим: сумасшедшему его мир не «кажется», для него, скажем, зеленые дракончики на стене – такая же точно объективная реальность, как для нас – собственный рабочий стол. Кстати, известны случаи успешного фотографирования врачами бредовых образов их пациентов [6]. Выздоровление для сумасшедшего – это просто возвращение к обычной общечеловеческой (изначально родной для него) реальности.

5. Релятивизм как онтологическую систему можно также именовать информатизмом: *все есть информация*. Сколько-нибудь общепринятой онтологической интерпретации понятия «информация» до сих пор не было, при всем колоссальном значении его в современной жизни. Наиболее общее определение трактует информацию как любую *неоднородность*<sup>6</sup>. Но это и значит: все существующее. Всякая информация *строго* релятивна: ее содержится в предмете столько, сколько может воспринять тот, кто (то, что) взаимодействует с предметом. Вопрос «сколько же и какой здесь содержится информации на самом деле?» без уточнения «для кого (чего)» лишен смысла, поскольку всякий предмет неоднороден относительно другого иначе, чем относительно всех остальных предметов<sup>7</sup>. В

---

<sup>6</sup> - «Всякая неоднородность несет с собой какую-то информацию». – Глушков В. М. [7].

<sup>7</sup> - «Информация – это разнообразие, которое один объект содержит о другом объекте (в процессе их взаимодействия)». – Урсул А. Д.; «Разнообразие множества не является его внутренним свойством: бывает, что для точного определения разнообразия нужно указать наблюдателя и его способность различения». – У. Р. Эшби; «Организованная система бывает таковою не вообще, не универсально, а лишь по отношению к каким-либо определенным активностям, сопротивлениям, энергиям; вместе с тем по отношению к другим она может быть дезорганизованной, к третьим – нейтральной. (...) Наш мир есть вообще *мир разностей*; только разности напряжений энергии проявляются в действии, только эти разности имеют практическое значение». – А. А. Богданов [8].

понятии «информация» полностью снимается качественное различие между «материей» и «идеей» («духом» и т. д.). Всякое взаимодействие, всякая связь материальна, но информационное содержание любой сущности — потенциально бесконечно, т.е. потенциально содержит бесконечное количество идей: все во всем. Но для нас-здесь-и-сейчас существует только то, о чем мы явно или неявно **знаем**. В мире-для-нас все существует **только** через наше же восприятие<sup>8</sup>. Для нас в мире не существует ничего, кроме информации.

**6. Антропный принцип:** мир для нас таков, каковы мы сами. То, что наблюдаемая нами Вселенная как по заказу создана для нас [10] — естественно; ведь мы и есть наблюдатели, а значит, создатели: для нас актуализируется только то, с чем мы можем общаться, только то, что **нам** подходит. (В этом также состоит причина соответствия между **нашим** миром и **нашей** математикой). Другие наблюдатели наблюдают совсем другую Вселенную. Меняемся мы — и **все** меняется, т. е. меняется наша Вселенная. Вопрос «Каков этот мир на самом деле?» бессмыслен: **на самом деле мир какой угодно**. Имеет смысл спрашивать: каков этот мир для нас? Но каждый из нас — это совокупность связей, **система отношений** с другими сущностями, т. е. с миром. Значит, познавать мир — это **только** познавать самого себя. Менять мир — это также значит **только** менять самих себя. Любое взаимодействие людей — это тоже **всегда** взаимопроникновение их психик, их взаимный гипноз. Техника и вся культура вообще — это непосредственное продолжение нашего организма, точнее, нашей личности, это — часть нас.

---

<sup>8</sup> - «То, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *persipi* [существовать значит быть воспринимаемым]. — Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания, I.3 [9].

Единственное *средство* изменить мир — изменить (усовершенствовать) самих себя.

7. *Относительность относительна.* Но мы не можем изменять мир как только нам заблагорассудится: наши возможности в этом смысле весьма ограничены, поскольку мы не можем произвольно менять самих себя. Если бы мы могли по желанию становиться какими угодно, мы были бы всемогущи, мы были бы Богом. Но если представить совокупность всех возможных качеств в разной степени их выражения в виде бесконечномерного пространства, то мы занимаем в нем только вполне определенную область (служа для себя точкой отсчета). Мы заброшены в этот мир — во вполне определенное его место (это и есть «наша неизменная природа»). Мы можем изменяться, т. е. двигаться в этом бесконечномерном (точнее, неопределенно-мерном) пространстве, но только в очень ограниченной степени, которая в целом увеличивается со временем. Этот бесконечномерный Информационный Континуум имеет свою структуру, т. е. каждая сущность может взаимодействовать только с теми иными сущностями, с которыми это взаимодействие возможно исходя из свойств данной сущности: «Чтобы увидеть картину, нужно обладать зрением». Мы *связаны* с миром определенным образом, впрочем, никогда не определенным полностью. Неопределенность всегда есть, но она никогда не бывает полной, т. е. определенность также всегда есть. В действительности, т. е. для нас-здесь-и-сейчас относительность — не абсолютна. Т. е. в актуальном для нас мире обязательно действуют какие-то *законы*, преодолеть которые мы *пока* не в состоянии. Все фундаментальные законы мироздания суть обязательные для нас-здесь-и-сейчас

запреты<sup>9</sup>. Иными словами, принцип относительности распространяется на сам принцип относительности, т. е. ограничивает сам себя. **Именно это** делает принцип относительности сущего универсальным, всеобщим и не знающим исключений. Наша связанность с миром (в мире), относительная инвариантность (неизменность) наших связей с иными сущностями облегчает возможность установления **нами** связи одних таких устойчивых сущностей с другими – с обозначающими их **знаками**. А близость вселенных у разных людей позволяет им устанавливать связь между собой с помощью знаковых систем – языков. Но соответствие между знаком и обозначаемой им сущностью (и между одинаковыми знаками у разных людей) также всегда относительно.

8. **Последнее доказательство бытия Бога.** Для нас актуально существует мир, — т.е. вся совокупность сущностей, с которыми мы как-то связаны, явно или неявно что-то о них знаем. Но помимо этого в возможности существует еще бесконечно много всего. Сколько бы мы ни узнавали, **всегда** остается еще бесконечное количество непознанного. То, что мы познаем, становится для нас актуально сущим. Потенциально сущее для нас — это как раз все то, о чем мы **ничего** не знаем. Но не **абсолютно** ничего, поскольку абсолютно все существует **и** в возможности, **и** в действительности, только относительно всего в разной степени. Следовательно, хотя конкретные непознанные сущности для нас неразличимы (если различимы, то это уже — хотя бы отчасти познанные сущности), но **полная совокупность всего потенциально сущего в его бесконечности как единая сущность** для нас существует. Более того, она существует для нас в большей мере, чем что-

---

<sup>9</sup> - «Так как любой закон природы подразумевает наличие некоторого инварианта, то всякий закон природы есть ограничение разнообразия» У. Росс Эшби. Введение в кибернетику [11].



либо еще (включая нас самих). Ведь **наличие неопределенности** — первое условие всякой мысли и всякого доказательства. Трудно усомниться в существовании самого себя<sup>10</sup>. Но труднее всего усомниться в существовании вообще каких-либо сомнений, поскольку сомнение в сомнении — это тоже сомнение. Т. е. в реальности, на практике, актуально наиболее существует совокупность всего потенциально сущего (реально не существующего для нас). (Почти) абсолютное Бытие тождественно (почти) абсолютному Небытию. Эту единую сущность издавна называют словом «Бог»<sup>11</sup>. Так, в теологии специально подчеркивается

---

<sup>10</sup> - Это — основная предпосылка философии Декарта: первая очевидность — наличие самого познающего субъекта: «В то самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. (...) Внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, нет никакого мира, места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую, а напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следует, что я существую» [12].

Это положение Декарта потом часто критиковали: в самом деле, почему, собственно, нельзя усомниться в существовании самого себя — точно так же, как в существовании иных предметов? А может быть, я — просто чей-то мимолетный бред? К тому же и сам Декарт мог вообразить свое существование «без тела, без мира и без места». Можно ли назвать такое существование «действительным»? Такое «Я» проявляет свое существование лишь в самом акте своего глобального сомнения. То есть было бы правильнее, если бы Декарт заявил: **«Я сомневаюсь, следовательно, я существую»**. Если я сомневаюсь во всем, значит, я ничто не могу считать абсолютно существующим или абсолютно несуществующим; значит, все существует «в каком-то отношении», следовательно, и Я сам тоже существую хотя бы в каком-то отношении.

<sup>11</sup> - «Бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием, и связью их обоих. Абсолютная возможность совпадает с действительностью. (...) В Боге Небытие есть сама возможность

непознаваемость Бога и неприменимость к Нему каких-либо содержательных дефиниций человеческого рассудка, даже утверждений «Бог существует» или «Бог не существует» [14]. Этот раздел теологии называется апофатической («отрицательной») теологией: она утверждает трансцендентность Бога миру, т. е. принципиальное отличие способа бытия Бога от бытия любых иных сущностей. Таким образом, последовательный релятивизм не просто не противоречит вере в Бога. Напротив, вера в Бога естественно рождается из универсального сомнения в сущем.

9. *Теодицея — оправдание Бога.* В понимании Бога как Единого нерасчлененного потенциально сущего в его бесконечности, т. е. как Бесконечной Возможности нет ничего нового. Собственно, именно так учат все мировые религии. В буддизме высшая сущность — нирвана — есть абсолютная пустота, она же — наивысшее бытие. В религиях Запада — христианстве и исламе — Бог един, непознаваем и всемогущ, он из самого себя создал все (реально) существующее. Вначале было Слово — т.е. информация. Человек создан по образу и подобию Божию — это значит, что человек может по собственной воле изменяться, а следовательно, *творить мир* вокруг себя<sup>12</sup>. Собственно,

---

Бытия. (...) Бог есть величина абсолютно величайшая и равным образом наименьшая (...) Всякое творение может быть тем, чем оно не является. Только одно начало, поскольку оно есть сама Возможность-Бытие, не может быть тем, чем оно не является. Дивен Бог, в котором даже Небытие есть необходимость Бытия!»

Николай Кузанский. О Возможности-Бытии [13].

<sup>12</sup> - «О, высшая щедрость Бога-Отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет! (...) И как не удивляться нашему хамелеонству! (...) Лучше, если о нас скажут словами пророка Асафа: “Вы – боги и сыны Всевышнего все вы” (Пс., VIII.6)». Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека [15].

реальный мир для каждого человека — это лишь его диалог с Богом<sup>13</sup>. Для нас актуализируется лишь то, что нам соответствует, т.е. *реально* для нас Бог никогда не всемогущ (хотя его *возможности* бесконечны). Мир-для-нас несовершенен именно потому, что *мы несовершенны сами для себя*. Смерть резко уменьшает нашу связь с этим миром, соответственно можно сказать, что мы отправляемся на суд к Богу. Но в итоге мы вершим свой загробный суд сами. Это — дело нашей *души*, т. е. того относительно неизменного и целостного в нас, что никогда не может полностью исчезнуть, поскольку никогда не могут разорваться *все* связи с миром, даже если разрывается связь с телом. И какими были преобладающие в душе интенции (связи), такой и будет ее дальнейшая «загробная» судьба (направление движения): во всем этом нет ничего нового. Недаром во всех мировых религиях учат покаянию перед смертью, очищению души от злобы и ненависти. Свой рай и ад мы носим с собой: к чему мы были привязаны душой, туда нас и потянет. И лучше всего быть привязанным душой к самому Богу.

10. Что есть зло? — В конечном счете для *любого* из нас (каким бы для других он ни был) *зло есть собственное бессилие*, собственная неспособность что-либо изменить, *изменить мир* (включая и себя самого) так, как нам хотелось бы. Мы хотели бы быть всемогущими, т. е. способными сделать реально существующей для нас (и для всего, что уже реально для нас) любую сущность. Недаром слова «добро» и «богатство» однокоренные в столь многих языках [17]. Богатство — это всегда также многообразие, причем многообразие возможностей всегда проистекает из многообразия средств. Средства — это связи с иными сущностями. Чем больше *разных* сущностей и чем с большей

---

<sup>13</sup> - «Не ощущаемые никем предметы продолжают непрерывно существовать в сознании Бога». — Дж. Беркли [16].

эффективностью для человека существует, тем больше он может. Если совокупность всего существующего для человека в целом уменьшается, то он становится и менее существующим для себя, т. е. беднее возможностями. Если мы делаем менее существующим другого человека, то тем самым делаем менее существующей часть своего мира, т. е. самих себя. Вообще, всякое разрушение, если оно не компенсируется большим созданием, есть зло. Разрушение, исчезновение различий – это энтропия. Недаром формула количества энтропии есть формула количества информации с противоположным знаком. Если развитие ведет к уменьшению степени существования предмета, к уменьшению его связей с другими сущностями, то это — регресс, разрушение. Если реальный мир-для-нас становится в результате наших действий богаче и сложнее — это добро. Разумеется, не абсолютное. Но вполне возможно увеличивать свои возможности, не уменьшая возможностей других.

11. Принцип «*Omnia et nihil*» — «*Все и ничего*». Поскольку все существует и ничего не существует абсолютно, не может быть ни абсолютной истины, ни абсолютной лжи. Поэтому универсальный гносеологический принцип будет звучать так: ***все подвергать критике и ничего не отвергать полностью***. Критерий же (мерило) истины — мы сами. Но что есть относительная истина, что есть большая истина и меньшая истина с релятивистской точки зрения? — Если с появлением для нас новой информации наши возможности увеличиваются, т. е. степень ***нашего*** существования относительно самих себя как совокупности всех сущностей, существующих для нас, возрастает — значит, эта информация (новая сущность) для нас ***лучше***, т. е. более истинная, а если наши возможности уменьшаются — значит, информация была ложной (это может стать ясным

далеко не сразу)<sup>14</sup>. Вся существующая для нас информация взаимосвязана в нас, т. е. наш мир целостен, причем всякая сущность существует для нас (как и мы сами для себя) в виде совокупности своих собственных связей со всеми прочими сущностями, существующими и для нас, и для нее. Познать некую сущность — значит, *связаться через нее* (с наибольшей эффективностью) с другими сущностями. Чем на более *разнообразные* сущности мы можем повлиять через *одну* данную сущность, тем лучше мы эту сущность познали. Таким образом, важный критерий истины для нас — *целостное многообразие*. Если данная теория объединяет в себя большее количество разнообразных положений, чем другая, то при прочих равных условиях она более истинна.

12. Системный подход как *онтологический* принцип. Мера существования двух сущностей относительно друг друга не обязательно пропорциональна силе их связи. Более всего каждый предмет связан сам с собой, т. е. наиболее

---

<sup>14</sup> - «Когда какой-нибудь элемент опыта – какого бы рода он ни был – внушает нам истинную мысль, это означает лишь, что мы позже или раньше сумеем с помощью этой мысли войти в конкретную обстановку опыта и завязать с ней выгодные связи. (...) Всякая идея, помогающая нам *оперировать*, теоретически или практически, с известной реальностью или с тем, что к ней относится, идея, не вводящая нас при нашем движении вперед в заблуждения, но фактически содействующая нам в приспособлении нашей жизни ко всей обстановке действительности, – подобная идея в достаточной мере соответствует действительности. Ее можно рассматривать как истинную по отношению к этой действительности. (...) Истина для нас просто общее имя для процессов проверки, подобно тому как здоровье, богатство, телесная сила и пр. – это имена для других связанных с жизнью процессов, к которым также стремятся, потому что это стремление окупается. Истина *делается*, приобретается в ходе опыта, как приобретаются здоровье, богатство, телесная сила». – Джемс В. Прагматизм. Лекция 6. Прагматизм и его концепция истины [18].

сильная связь — это тождество. Если в результате связи две сущности становятся неразличимыми между собой, то одна из них или обе перестали существовать. Слишком сильная связь ведет к небытию. Следовательно, в отношениях между собой любых двух (или более) сущностей, как они воспринимаются нами, всегда существует некий **экзистенциальный оптимум**, т. е. такая воспринимаемая нами мера их бытия относительно друг друга, при которой они в наибольшей степени существуют относительно нас («Знай меру!»). И вообще, две и более сущности в их взаимосвязи, как **целое**, как **система** с «автономным бытием» («принцип «Связь есть реальность»»), т. е. как единая сущность существуют для нас **через эту** взаимосвязь совсем не так, как они же по отдельности, т. е. связанные с нами каждая непосредственно. Это и означает системный принцип: целое не равно сумме его частей [19]. Сущности вообще могут быть взаимосвязаны между собой **помимо нас**, это и дает нам возможность устанавливать связи с новыми сущностями через уже существующие, т. е. увеличивать (или уменьшать) меру собственного существования. **Всякая сущность есть информационная система.** Эффективное применение системного подхода возможно **только** на основе принятия релятивистской онтологии, исходящей из переменности степени существования относительно друг друга различных сущностей.

13. **Относительность истории.** «Даже боги не в состоянии сделать бывшее небывшим» — говорит древняя пословица. И ошибается: даже смертные регулярно занимаются этим, поскольку даже смертным свойственно **забывать**. Но гораздо интереснее делать еще небывшее бывшим, в том числе устанавливать в прошлом такие взаимосвязи, которые были ранее **никому** не известны. Формулировка «непредсказуемое прошлое» оказалась исключительно глубокой и точной, поскольку всякое прошлое есть результат

в настоящем, и *значение*, а значит, *сущность* его для нас зависит от того, каким окажется будущее. Прошлое зависит от будущего ничуть не меньше, чем будущее от прошлого. Будущее всегда многовариантно, но причинно-следственные связи от прошлого к настоящему мы всегда выстраиваем однозначно. Выбирая (реализуя) один из вариантов будущего, мы тем самым реализуем, т. е. *делаем реальным* один из вариантов прошлого. Меняется мир-для-нас — и тут же становится совершенно другим наше прошлое. Иначе говоря, сущность событий прошлого определяется их *последствиями* в настоящем<sup>15</sup>. Вопрос «Что же происходило на самом деле?» — без уточнения «для нас-какие-мы-есть-здесь-и-сейчас» — лишен смысла. Прошлое существует для нас *только* как часть настоящего. Меняемся мы — и меняются не только наши представления о прошлом, но и само прошлое. Соответственно, даже боги не могут вернуться в бывшее прошлое, в прошлое прошлое, сделать бывшее — бывшим. Наше прошлое меняется постоянно. Именно поэтому невозможна никакая «машина времени». И тем более невозможно попасть в *чужое* прошлое. Ведь у каждого — свой вариант прошлого. Всякое прошлое *неповторимо* как вариант соотношения степеней существования потенциально

---

<sup>15</sup> - Например, фундаментальная 8-томная «История XIX века» Лависса и Рамбо лишь однажды [20] вскользь упоминает об украинцах как об отдельном народе: «... в бассейне среднего Днепра население состоит из украинцев, православных по вероисповеданию, но язык которых отличается от официального русского языка». Тут же сказано о насильственном обращении в православие униатов Холмщины. В других томах еще упомянуты австрийские русины и то, что население Украины не поддержало восстания поляков. В сумме это примерно одна страница из более чем 4000 стр. текста. Ничего не сказано о культуре Украины, о Т. Г. Шевченко, Кирилло-Мефодиевском обществе и т.д. Тогда, когда книги писались (в начале XX века), эти темы не были важными для европейских историков. Тогда Украине уделяли гораздо меньше внимания, чем, скажем, Черногории.

бесконечного числа сущностей. Все изменения — **необратимы** (и *все* количественные изменения суть также изменения качественные). В этом — суть времени. Соответственно, нет абсолютного Времени, а есть лишь соотношения между скоростью изменения разных сущностей. Прошлое, история и само время — относительны.

14. **Относительность физической Вселенной.** Речь, увы, не идет о теориях относительности Эйнштейна. Как раз эти теории, как общая, так и специальная — недостаточно относительны. Они принимают все предметы во Вселенной **существующими друг для друга**, а поскольку скорость взаимодействия принимается конечной<sup>16</sup>, то и возникает достойное сожаления заблуждение о невозможности сверхсветовых скоростей. Но для всякой сущности А можно подобрать такие две сущности В и С, которые актуально существовали бы для нее, но не существовали бы друг для друга, — даже и без сверхсветовых скоростей. Соответственно, если два предмета летят со сверхсветовой скоростью **относительно** друг друга, они просто **не существуют друг для друга**, поскольку не успевают провзаимодействовать. Если они столкнутся, то просто

---

<sup>16</sup> - Кажется, впервые четко сформулировал сущность постоянной  $c$  именно как максимально возможной в природе скорости распространения взаимодействий Л. Д. Ландау. Но и он сделал весьма распространенную логическую ошибку: «Очевидно, что наличие максимальной скорости распространения взаимодействий означает в то же время, что в природе вообще невозможно движение со скоростью, большей этой. Действительно, если бы такое движение могло происходить, то посредством него можно было бы осуществить взаимодействие со скоростью, превышающей наибольшую скорость распространения взаимодействий» [21]. – Но этот вывод неверен. Из того, что невозможно **взаимодействие** со скоростью выше  $c$ , еще не следует, что невозможно **движение** со скоростью выше  $c$ ; просто это будет движение без возможности **прямого** взаимодействия.



пролетят друг сквозь друга, «не заметив». Таким образом, **принцип причинности при сверхсветовых скоростях не нарушается**. Кстати, и **прямой** обмен сигналами при сверхсветовых скоростях становится невозможным. Так, встречные фотоны вследствие «синего смещения» превратятся в сверхэнергичные гамма-кванты; но такие гамма-кванты не смогут провзаимодействовать с веществом тела, потому что на них будет происходить дифракция даже ядер атомов. А у «догоняющих» фотонов вследствие «красного смещения» длина волны, наоборот, станет бесконечной. – Т. е. для наблюдателя те и другие фотоны просто исчезнут! Этот эффект, вероятно, можно обнаружить в лаборатории. Также очевидно, что с приближением к скорости света инерционная масса тел относительно друг друга будет стремиться к бесконечности, а гравитационная — к нулю. Наконец, с релятивистской точки зрения «второе начало термодинамики» сводится едва ли не к тавтологии: «если системы изолировать друг от друга, то степень их существования относительно друг друга будет со временем постоянно уменьшаться». Но «существовать» как раз и значит «не быть изолированным»! Это заставляет по-новому оценить возможность создания «вечного двигателя», хотя бы на основе принципа «демона Максвелла»<sup>17</sup>, а также

---

<sup>17</sup> - Пусть некий близкий к идеальному газ заключен в сосуд с поперечной стенкой, снабженной небольшим отверстием; отверстие закрывается дверцей, приводимой в движение привратником – человекоподобным демоном или миниатюрным механизмом. Когда частица со скоростью выше средней подходит к дверце из отделения А или частица со скоростью ниже средней подходит к дверце из отделения В, привратник открывает дверцу и частица проходит через отверстие; когда же частица со скоростью ниже средней подходит из отделения А или частица со скоростью выше средней подходит из отделения В, дверца закрывается. Таким образом, частицы большей скорости сосредоточиваются в отделении В, а в отделении А их концентрация уменьшается. Это вызывает очевидное уменьшение

перечеркивает все теории «тепловой смерти Вселенной». В свете релятивистской онтологии также становятся сомнительными все космологические теории о Вселенной как некоем замкнутом целом<sup>18</sup>. ***Наша Вселенная в целом – открытая система.*** Так, если мы хорошенько разгонимся, то постепенно окажемся в совсем другой Вселенной. Весьма

---

энтропии, и если соединить оба отделения тепловым двигателем, мы, как будто, получим вечный двигатель второго рода, нарушающий второе начало термодинамики [22].

<sup>18</sup> – Вся современная т. н. «научная космология», по сути, основана ***только на одном*** экспериментальном факте: явлении «красного смещения» в спектрах далеких галактик и квазаров: чем дальше расстояние до них, тем больше «красное смещение» в их спектрах. Это «красное смещение» объясняют на основании эффекта Доплера: отсюда возникли теории «разбегания галактик», «расширения Вселенной», «Большого Взрыва» и т. п. «научные» фантазии. Но ведь ***никто и никогда не доказал, что причиной «красного смещения» в спектрах далеких галактик служит именно эффект Доплера!*** Есть же гораздо более естественное объяснение: общая теория относительности (ОТО). «Красное смещение», увеличение длины волны кванта света ***обязательно*** происходит вследствие ***воздействия на фотон гравитационных полей***, искривляющих пространство-время. Чем более издалека прилетел к нам фотон, тем больше времени он провел в космическом пространстве, тем дольше на него влияли гравитационные поля миллионов галактик, возле которых он пролетал, тем больше стала его длина волны. Т. е. ***согласно общей теории относительности «красное смещение» света от далеких объектов обязательно происходит и в стационарной Вселенной.*** Особенно если это – очень массивные и плотные объекты. Или же кто-то все-таки дал точную ***количественную*** характеристику сравнительной доли в «красном смещении» эффектов ОТО и доказал, что их одних недостаточно, а потому необходимо привлечь еще и эффект Доплера? Что-то сомнительно: сколько раз за последние десятилетия уже самую т. н. «постоянную Хаббла» (скорость якобы расширения Вселенной) пересматривали, уменьшили эту «постоянную»(!) примерно в десять раз...

вероятно, что именно в открытости актуальной для нас Вселенной следует искать разгадку феномена «скрытой массы».

15. *Все — во всем.* Гораздо больше средств для физического описания релятивистского мира дает современная квантовая физика. Ее наиболее фундаментальным принципом является принцип соотношения неопределенностей, согласно которому нельзя одновременно точно измерить координаты и импульс частицы. (Собственно, этот принцип следует рассматривать лишь как частное проявление принципа экзистенциального оптимума). Но этот гносеологический принцип повлек за собой необходимость сделать глубокие онтологические выводы — создать теорию *виртуальных частиц*, играющую ключевую роль в современной квантовой физике, т. к. именно с ее помощью объясняют природу взаимодействий и различия между частицами. Виртуальные частицы — это частицы, которые непрерывно испускаются и поглощаются «реальными» частицами в нарушение закона сохранения энергии, т. к. на малых промежутках пространства-времени вследствие соотношения неопределенностей законы сохранения энергии и импульса могут не выполняться. Их энергия может быть, вообще говоря, любой, причем одна и та же частица может испускать частицы разных типов, а число виртуальных частиц, испускаемых одной и той же частицей в одно и то же время — неопределенно, т. е., вообще говоря, *бесконечно* [23]. Из этого получилось, что массы всех частиц должны быть бесконечны, а заряды — равны нулю. С этим физики справляются с помощью чисто эмпирической процедуры «перенормировки», до сего дня не имевшей теоретического объяснения, поскольку они полагают все

виртуальные частицы актуально существующими<sup>19</sup>. Здесь, в теории виртуальных частиц, введение оператора существования, по нашему мнению, обязательно. Так, если взять за точку отсчета, скажем, виртуальный электрон, то *для него* испустивший его электрон, реальный *для нас*, будет такой же самой виртуальной частицей, испускаемой и поглощаемой им за ничтожный промежуток времени. В любой *точке* пространства содержится (вероятно находится) *бесконечное* количество виртуальных *для нас* частиц, т. е. бесконечное число вариантов реальности. По-видимому,

---

<sup>19</sup> - «Как развивалась квантовая механика? Тесная связь между новой теорией и старой классической теорией производила сильное впечатление. Задача состояла в том, чтобы найти правильный гамильтониан для любой заданной динамической системы. Для самой общей системы, содержащей взаимодействующие друг с другом поля и частицы, можно начать с применения методов классической теории, и это даст некоторый гамильтониан, вид которого можно найти. Однако если подставить этот гамильтониан в фундаментальное уравнение движения теории Гейзенберга, результат будет заведомо неверен. Он окажется не только неправильным, но и вообще бессмысленным, так как будет содержать бесконечности. Эта теория в действительности совсем неверна, тем не менее физики продолжают пользоваться гамильтонианом, который подсказан классической теорией. (...) Этому есть некоторое оправдание, так как для устранения бесконечностей сформулированы определенные правила. Эти правила называются перенормировкой, и при их использовании иногда оказывается, что можно получить очень хорошее согласие с экспериментом. (...) Фактически, почти вся физика элементарных частиц за последние десятилетия развивалась в этом направлении. Использовался гамильтониан, который привел бы к неверным результатам, если бы его использовали непосредственно, и к нему формулировались правила вычитания бесконечностей. Мне кажется, что в такой ситуации у нас нет вообще истинной математической теории, а есть только правила для работы. Так что квантовая механика, которую используют в настоящее время большинство физиков, есть не более чем набор правил, а не полная динамическая теория» [24].

наиболее глубокую корреляцию с онтологической системой релятивизма имеет «многомировая» трактовка квантовой механики, предложенная Эвереттом и Уилером [25]. Но в общем виде этот принцип «всеобщей смеси» («Все – во всем») был впервые выдвинут еще Анаксагором [26] и софистами.

**16. Магическая реальность.** Принцип относительности сущего влечет за собой признание относительности вообще всех представлений о мире, в котором мы живем, об истории этого мира и о Вселенной. В этом мире **возможно** что угодно, он способен изменяться так, как это представляют наши мифы, сказки, фэнтэзи, научная фантастика и искусство вообще (совсем не случайно в последние десятилетия так усилился интерес ко всем этим «виртуальным реальностям»). Человечество давно мечтает о магии, причем во всех этих представлениях способность изменять мир вполне справедливо выводится из способности изменяться («перевоплощаться») самому. Но мечта — это уже в определенной мере реальность. Синтез науки и техники с миром искусства и фантазии в единую симфонию деятельности, преобразующую мир и самого человека, деятельности творческой, т. е. **творящей мир** в самом буквальном смысле — к реализации именно этого идеала стремятся современные люди. Но такой практический синтез и будет называться **магией**. Наряду с техникой и искусством к этой сфере чаще всего относят также т. н. «паранормальные явления», которые не вписываются в современную «научную» картину мира, при том, что наличие их как таковых доказано. Но если мы примем за основополагающий методологический принцип относительность сущего и следующий из этого системно-информационный подход, то мы откроем путь для в высшей мере продуктивного синтеза науки с магией в самом узком смысле. «Паранормальные» сущности существуют только для незначительной части

существующих для нас объектов и актуализируются также сугубо выборочно [27]. Вполне возможно, что в ряде случаев идет речь о проявлении свойств виртуальных для нас миров, состоящих из виртуальных для нас частиц. Но **менять степень существования (связи)** себя относительно разных объектов, а через это — разных объектов относительно друг друга — главная цель всякой человеческой деятельности вообще.

17. **Путь воина.** Из того, что мир может быть для нас разным, еще ни в коей мере не следует, что он **действительно** становится для нас другим, как только мы этого пожелаем. Менять мир, т. е. менять себя — очень нелегкое дело. Да, если мы надавим сбоку на глаз, то мир вокруг нас раздвоится. Но это отношение можно считать ложным, потому, что оно не связывается (не стыкуется) с другими нашими представлениями о мире (связями с миром) и в целом уменьшает степень нашего существования. То есть мир в глазах у нас **реально** двоятся, но это **хуже**, чем если бы не двоилось<sup>20</sup>. Добиться же таких изменений, которые делали бы нас более существующими, требует больших усилий и, главное, **воли**, помноженной на максимальное прояснение (реализацию) отношений с сущностями нашего мира, т. е. **понимание** (знание — сила в самом буквальном физическом смысле). Но в процессе изменения себя не менее важно всегда **оставаться собой**, т. е. становиться другим только

---

<sup>20</sup> - [Протагор:] «Больному еда кажется и бывает для него горькой, а здоровому кажется и для него есть прямо противоположное. И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо это невозможно. И осуждать их нельзя, что-де больной – неуч, раз он утверждает такое, а здоровый – мудр, раз утверждает обратное. Просто надо изменить худшее состояние на лучшее, ибо одно из них – лучше. То же касается и воспитания: из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств, а софист – с помощью рассуждений» [28].

относительно. Для этого же необходима прежде всего **добрая вера** — интенция (направленность воли и рассудка) на созидание, на большее разнообразие мира (себя) с защитой от разрушения всех тех связей в нашем мире, которые не ведут непосредственно к уменьшению нашего существования. Мы постоянно сталкиваемся (и **всегда** будем сталкиваться) с **необходимостью выбора** между реализацией тех или иных возможностей, причем увеличение наших возможностей будет только обострять проблему нашего выбора. И любой сделанный нами выбор не может быть абсолютно правильным. Любой избранный нами путь может приблизить к небытию. В общем, релятивистский путь — это путь война, **путь в мире, где нет ничего абсолютного**.

18. **Метафилософия.** Знание о мире дает власть изменять мир, следовательно, оно должно быть максимально **разнообразным** и максимально целостным, т. е. **взаимосвязанным**. Современная ситуация в философии, ситуация «постмодерна» характеризуется предельным многообразием точек зрения, даже в одной и той же голове по одному и тому же вопросу. На сегодняшний момент все это разнообразие лишено сколько-нибудь прочных внутренних взаимосвязей, т. е. эклектично. Необходимо упорядочить эту систему разнообразных и часто взаимно противоречивых знаний и мнений, связав их в целостную систему. Необходима **догма для «постмодерна»**. Это — догма особого рода, т. е. такая, которая, делая систему знаний целостной, в то же время оставляла бы ее **открытой**. Всякая философия — это обоснование веры. Релятивизм — это обоснование относительности всякой веры, но в том числе веры и в сам релятивизм. С точки зрения релятивизма все, какие есть, философии **верны** (хотя бы в каком-то **отношении**) и следовательно, все они **дополняют** друг друга, даже если диаметрально противоречат друг другу (это первым четко сформировал Нильс Бор, выдвинувший свой знаменитый

принцип дополнительности). Но объединение *всех* философий (всех вер) в единую целостную систему, при том, чтобы они взаимно дополняли друг друга, т. е. их *сферы применимости* (действия, связей) четко разграничивались, само по себе будет *новой* философской системой, а не тривиальной эклектической суммой уже существующих. Иначе говоря, мы должны «*сложить мозаику*». Эта новая философия будет ассимилировать любую критику и вообще все другие философские системы вместо того, чтобы бороться с ними. Задача построения такой метафилософии есть задача поиска наиболее полной истины. Эта задача стоит на повестке дня сегодня.

19. Необходимость целостной *релятивистской системы мира* как часть общей задачи построения метафилософии — очевидна. (Хотя после Гегеля среди философов стало почему-то немодным создавать целостные философские системы; впрочем, некоторые, например, А. Богданов [29], отваживались заниматься этим и в более позднее время). Такая система, как всякая частная наука, должна стать единой для всего человечества и в максимальной степени опираться на данные всех частных наук, а также на использование релятивистской онтологии и системно-информационного подхода. Она должна быть нетривиальной и иметь собственную эвристическую силу, т. е. открывать новые связи и сущности. Важнейший вопрос, требующий решения на уровне такой системы мира: что есть Жизнь и что есть Разум — для всех нас, людей, так похожих в главном друг на друга (а следовательно, живущих в примерно общем мире). Ключ к решению этого фундаментального вопроса — наличие разных *уровней существования* (бытия) информационных систем (всего сущего). Т. е. в *нашем реальном мире* объекты (помимо виртуальных частиц и т. д.) могут существовать на разных уровнях бытия. Согласно теореме Гёделя, в достаточно сложной системе обязательно



появляются сущности, которые и существуют, и не существуют в одном и том же отношении. В этом случае мера их существования относительно самой системы становится полностью *неопределенной*, т. е. эта система уже не может служить мериллом бытия данных объектов, хотя и остается с ними взаимосвязанной. Это и есть переход данной сущности на новый уровень существования. На этом новом уровне у нее будет *определенная* степень существования для сущностей *ее уровня*. Так, живое именно как живое существует только для живого. Для неживого оно — всего лишь некая совокупность физических и химических реакций. Живое не определяется через неживое и неживым, поскольку неживое может быть связано с живым *только* как с неживым. Живой же система становится тогда, когда в ней появляется *специфический* живой элемент. Но ведь остальные ее элементы продолжают оставаться неживыми, т. е. она становится живой, не переставая оставаться неживой, и соответственно, не теряя способности связываться с неживым, — т. е. в целом *диапазон существования* системы расширяется. В этом — суть мировой эволюции, это — неизбежное следствие общего процесса усложнения Мироздания.

20. *Сущность Жизни и Разума*. Если две сущности связаны друг с другом, то они как-то существуют друг в друге — как-то отражаются друг в друге. Но эти отражения, *образы*, модели — также сущности, и могут вступать в связи с третьими сущностями, но — как менее существующие по отношению к оригиналу (т. е. их диапазон существования становится более низким и узким). Это — то, что можно назвать *информацией в узком смысле*, поскольку способность таких сущностей к связи с другими сущностями особо выборочна. Но с расширением диапазона существования наиболее существующих систем растет и их способность воспринимать информацию и изменяться под воздействием информации. А поскольку выборочная

чувствительность материи (реальных друг для друга систем) к информации растет, появляются, наконец, **информационные сущности, способные сохранять себя через взаимодействие с реальными сущностями** — появляется Жизнь. Жизнь — это равновесие и взаимосвязь между материальными и информационными (в узком смысле) сущностями. Информационные сущности жизни (генотипы) не могут меняться иначе, чем от случайных сбоев при передаче информации. Следующий уровень — способность информационных систем к связи, т. е. к включению в свой состав иных информационных сущностей, а через них — к связи с иными реальными сущностями и к изменению этих иных сущностей. Таким образом, информационная система приобретает способность к самоизменению, сохранив при том способность к самовоспроизводству. Равновесие между материей и информацией нарушается, появляется **совокупность информации, воспроизводимой небиологическим путем** — культура, т. е. формируется Разум.

21. **Эволюция к Сверхразуму.** Главное отличие Разума — способность изменять диапазон существования сущностей — переводить их из реальных в информационные (в узком смысле) и обратно, что мы называем процессом познания<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> - В более общей форме можно утверждать, что уже у живых систем благодаря изменению их диапазона существования увеличивается возможность влиять на окружающие предметы и одновременно усиливается устойчивость к негативным воздействиям извне. Иными словами, живые существа создают вокруг себя область с иным коэффициентом существования. Как минимум это ведет к замедлению времени в живом организме по отношению к окружающей среде, и соответственно к искажению всех физических полей, включая гравитационное: «Недавно были представлены доказательства того, что в биологических системах имеется особый первичный вид поля (...) Его характерной особенностью является

Познать разумное можно только через разумное, поэтому **единственной эффективной моделью для любой группы людей в их специфически разумных проявлениях может быть только сам человек, человеческая личность.** Закономерности развития любых групп и обществ людей (как разумных систем) масштабно инвариантны (т. е., говоря математически, **фрактальны**). Они всегда остаются лишь закономерностями развития отдельной человеческой личности (и наоборот, моделью для любой личности и ее внутреннего мира как совокупности внутренних «Я» может служить организованный коллектив людей). В ходе эволюции общества власть информации над материей растет, но в этой информации есть неизменяемая (биологическая)

---

универсальная превращаемость и проницаемость: оно может переходить в любые виды полей и энергий, а также проникать через любые виды экранов» [30]. Именно в искажении самого пространства-времени – суть феномена **биополя**. Любое же разумное существо имеет еще более широкий диапазон существования, т. е. в еще большей мере существует «за гранью» физического мира («запредельная» часть нас – это и есть наше сознание, наша душа). Вероятно, разумные существа приобретают и способность сознательно влиять на физические поля вокруг себя вплоть до преодоления гравитации (левитация) либо ее искусственного создания (телекинез). Причем в первом случае человек сознательно изолирует свое сознание от окружающего мира, «уходит в себя»; а во втором случае сознание и эмоции концентрируются на каких-либо предметах, делают их для человека более существующими, чем обычно. Вообще, вопреки поговорке, от слова «халва» во рту обязательно становится слаще. Так что физическое воздействие «силой мысли», а также информационное взаимодействие «со скоростью мысли» должны быть хотя бы в зародыше присущи любым разумным существам. Практика шаманов и экстрасенсов поразительно похожа у всех народов мира. Это соответствует научному принципу воспроизводимости экспериментов. Она также доказывает способность людей к частичной делокализации в пространстве – «астральному выходу» в «верхний» и «нижний» миры.

составляющая, доля которой постоянно уменьшается. Когда эта доля будет стремиться к нулю, информационная система (душа) расширит свой диапазон существования, перейдя на уровень Сверхразума. Для изменения реальных сущностей такая информационная система будет еще нуждаться в наличии иных реальных (материальных) сущностей, но все менее и менее. Когда же она приобретает способность творить реальный мир только из самой себя — ее диапазон существования расширится до уровня Бога<sup>22</sup>. Но до Сверхразума и тем более Бога мы должны пройти еще очень долгий путь. Это — наш Путь. Это — путь война.

---

<sup>22</sup> - «Неужели вы думаете, что я так недалек, что не допускаю эволюцию человечества и оставляю его в таком внешнем виде, в каком человек пребывает теперь: с двумя руками, двумя ногами и т. д. Нет, это было бы глупо. Эволюция есть движение вперед. Человечество как единый объект эволюции тоже изменяется, и, наконец, через миллиарды лет превращается в единый вид лучистой энергии, то есть единая идея заполняет все космическое пространство. (...) И вот, когда разум (или материя) узнает все, само существование отдельных индивидов и материального или корпускулярного мира оно сочтет ненужным и перейдет в лучевое состояние высокого порядка, которое будет все знать и ничего не желать, то есть в то состояние сознания, которое разум человека считает прерогативой богов. Космос превратится в великое совершенство. (...) Перейдя в лучистую форму высокого уровня, человечество становится бессмертным во времени и бесконечным в пространстве». [31].

## Дополнение для физиков: О возможности экспериментальной проверки релятивистской онтологии

Я – профессиональный философ, а не физик, и ясно отдаю себе отчет в собственном дилетантизме относительно любых серьезных проблем физики. Поэтому заранее прошу извинить за возможные неточности и ошибки в этих вопросах, особенно в изложенных в этом «Дополнении для физиков» и в тезисах 14 и 15. Надеюсь, что разбор этих ошибок и неточностей послужит серьезным специалистам отправным пунктом для прояснения и уточнения их методологических позиций.

Во всяком случае, данная философская система претендует на роль новой научной парадигмы. Она предполагает несколько физических следствий, которые легко могут быть проверены экспериментально.

1. Прежде всего следует обратить внимание на установленный еще Эйнштейном *принцип эквивалентности* гравитации и равноускоренного движения. Физики в общей теории относительности все внимание обращают почему-то только на гравитацию. Так, в энциклопедии написано дословно: «Альберт Эйнштейн при создании общей теории относительности (теории тяготения) предположил, что не только механическое движение, но и любые физические процессы при одинаковых начальных условиях протекают совершенно одинаково в поле тяготения и вне его, но в ускоренной системе отсчета» [32]. Но ведь суть общей теории относительности Эйнштейна (ОТО) состоит вовсе не только в доказательстве ковариантности *других* физических законов (законов Максвелла и т. д.) в неинерциальных системах отсчета. ОТО *сама по себе* есть закон природы. И этот закон согласно принципу эквивалентности распространяется на *все* виды ускоренного движения. Но среди физиков как-то не ощущается интенция на изучение

релятивистских эффектов при других видах ускоренного движения, например, при вращении. А ведь вращение играет в нашей жизни никак не меньшую роль, чем гравитация.

Из общей теории относительности следует, что *для внешнего наблюдателя при вращении пространство искривляется, а время замедляется*. «В опыте, проведенном в 1913–1914 гг. Саньяком, на вращающемся круге размещались источник монохроматического света, стеклянная пластинка с полупрозрачным покрытием, расположенная между двумя другими стеклянными пластинками, несколько зеркал по краю круга и фотографическая камера, регистрировавшая интерференционные полосы. Свет, испускаемый источником, делился полупрозрачным покрытием на два пучка, которые далее направлялись от зеркала к зеркалу во встречных направлениях, соединялись вновь и попадали на фотопластинку. При вращении круга наблюдалось смещение интерференционных полос. (...) Для наблюдателя в инерциальной системе отсчета за то время, пока свет идет от зеркала к зеркалу, круг успевает несколько повернуться, так что эффективное расстояние между зеркалами увеличивается, вследствие чего увеличивается время, затрачиваемое светом на прохождение пути между зеркалами, и в конечном счете возникает сдвиг фаз» [33].

Уже одного этого опыта достаточно. Но все-таки интересно: проводился ли еще более простой *опыт с вращающимися часами*? Например, помещали ли цезиевые часы в центрифугу (а еще лучше – внутрь гироскопа)? Лично я не встречал в литературе четкого описания таких опытов. Впрочем, туманные сообщения о неких опытах с установкой «Ловондатр» в Москве и т. п. вроде бы подтверждают наличие данного эффекта.

С точки зрения релятивистской философии можно сказать, что поскольку и вращение, и гравитационное поле затрудняют связь предмета с внешним миром, то они

уменьшают степень существования этого предмета относительно внешнего мира. Именно так можно объяснить и весь комплекс явлений, связанных с *гироскопом*, в частности, сохранение им первоначальной оси вращения.

В баллистике подчеркивается, что вращающиеся пули из нарезного оружия летят гораздо дальше, чем невращающиеся, но объясняют это исключительно сопротивлением воздуха. А что, если взять *две пули* одинаковой массы и придать им одинаковое линейное ускорение в безвоздушном пространстве? Если верить Эйнштейну, то вращающаяся должна пролететь дальше, чем невращающаяся.

Наконец, много пишут о гравитационных «черных дырах». А при каких условиях возможна *гироскопическая «черная дыра»*? Вообще, существует ли релятивистская математическая теория вращения, построенная на зависимости не от линейной, а от *угловой* скорости движения? Может быть, можно вращать не само физическое тело, а электромагнитное поле вокруг него? Очевидно, что в таком случае гироскопическая «черная дыра» по всей совокупности связанных с ней физических эффектов была бы весьма схожа с «летающими тарелками», как их описывают уфологи.

2. Из принципа эквивалентности гравитационного и кинематического ускорений вовсе не следует принцип эквивалентности гравитационной и инерционной масс. ***Можно доказать несоответствие между инерционной и гравитационной массами тела при изменении степени его существования относительно наблюдателя.*** Если одно тело движется относительно другого со скоростью, близкой к  $c$ , то их взаимодействие становится крайне затруднено. Соответственно, их инерционная масса относительно друг друга стремится к бесконечности: слишком трудно друг на друга влиять. И поэтому же они почти перестают притягивать друг друга. Если бы это было не так, то любой предмет,

движущийся со субсветовой скоростью, имел бы гравитационную массу больше массы всей Галактики и вызывал бы катастрофы поистине вселенского масштаба<sup>23</sup>. Можно было бы «камешком сбивать галактики» (почему-то этот парадокс, в отличие от «парадокса близнецов» и т. п., нигде не обсуждается). Т. е. при высоких скоростях эквивалентность гравитационной и инерционной масс обязательно нарушается.

Для установления этого факта необязательно разгоняться до субсветовых скоростей. Выше уже говорилось, что частичным аналогом таких скоростей служит любое ускоренное движение, в т. ч. вращение. Можно взять массивный гироскоп (вроде тех, что использовали при попытках обнаружить гравитационные волны). Соответственно, *во вращающемся состоянии инерционная масса гироскопа будет больше, чем в покоящемся, а гравитационная масса – меньше*. По идее, гравитационная масса должна уменьшаться при ускорении вращения.

Вообще, при быстром вращении, резком ускорении и высоких скоростях равномерного движения инерционная масса стремится к бесконечности, а гравитационная – к нулю. Равенство гравитационной и инерционной массы любых двух тел относительно друг друга есть проявление того, что они находятся в состоянии экзистенциального оптимума относительно друг друга (см. тезисы 12 и 15). При определенных условиях (в частности, при сверхсветовых скоростях) масса любого тела становится *мнимой*. Разумеется, во всех случаях идет речь *только* о массе *относительно* конкретного наблюдателя (относительно

---

<sup>23</sup> - Не существует никаких принципиальных технических трудностей для разгона ракеты до скорости света. Например, если до бесконечности будет возрастать инерционная масса самой ракеты, то ровно *в той же пропорции* будет возрастать и масса сжигаемого ею топлива (которое ведь тоже есть часть ракеты), и масса выбрасываемых ею газов.



которого тело и движется определенным образом), а не о массе «вообще» и не о массе «относительно себя».

3. Исключительно в плане постановки проблемы рискну еще выдвинуть предположение, что для «более релятивистской» теории относительности необходимы **преобразования более общего вида, чем преобразования Лоренца**. Здесь следует учесть, что хотя прямое взаимодействие между инерционными системами отсчета при сверхсветовых скоростях и невозможно, оно может происходить через «посредников». Например, если А движется относительно В со скоростью  $1,5c$ , то они могут обмениваться сигналами через С, которое, скажем, движется и относительно А, и относительно В со скоростью  $0,8c$ . Обозначим минимально необходимое число таких промежуточных переходов (через «посредников») как  $n$ . Тогда формула преобразований, более общих, чем преобразования Лоренца, должна включать в себя этот коэффициент. В предельном случае при  $n = 0$  они должны переходить в преобразования Лоренца так же, как те переходят в преобразования Галилея (если включить в  $n$  и сам переход между А и В, тогда минимальный  $n$  будет равен не 0, а 1). Может быть, вместо этого коэффициента достаточно применить уже упомянутый оператор существования. В любом случае выведенная Эйнштейном из преобразований Лоренца теорема сложения скоростей не может считаться в общем виде правильной.

Кроме того, **необходимо учитывать необратимость времени** в том смысле, что прошлое постоянно меняется, т. е. выступает как некая функция от настоящего. Т. е. если использовать образ «мировой линии» – траектории объекта в четырехмерном пространстве Минковского, то эта траектория в прошлом может с течением времени неограниченно меняться. Иными словами, в каждый новый момент времени в любом по дальности прошлом «на самом деле» будут

происходить не те (или не совсем те) события, которые происходили в «этом же» близком или далеком прошлом в предыдущий момент времени. В связи с этим пространство Минковского не является адекватной моделью для релятивистского времени. Здесь нужны совсем иные геометрические модели, скорее всего, бесконечномерные.

4. Наконец, для физиков-теоретиков имеет смысл попробовать *ввести оператор существования в квантовую теорию*, в частности, в те ее разделы, где существует проблема «перенормировки». Тут следует учесть мнение одного из создателей квантовой механики П. А. М. Дирака:

«Следует признать, что наша теория взаимодействия электромагнитного поля с электронами содержит нечто глубоко неправильное. Я имею в виду, что либо механика неверна, либо неправильно найдена сила взаимодействия. Неправильность этой теории почти так же серьезна, как неправильность теории боровских орбит (атома). (...) Думаю, надо что-то изменить, и изменение должно быть столь же фундаментальным, как то, которое мы вынуждены были принять, когда отказались от боровских орбит. Нам нужна какая-то новая математика, столь же непохожая на то, к чему мы привыкли, как некоммутативная алгебра Гейзенберга во времена, когда физики еще работали с боровскими орбитами. (...) В рамках той математики, которая используется сейчас, существуют серьезные ограничения. Одно из этих ограничений связано с природой наших основных уравнений. Эти уравнения существуют в двух видах: уравнения движения в теории Гейзенберга и волновое уравнение Шрёдингера. (...) Я теперь довольно твердо убежден, что правильные основные уравнения еще не открыты. Нужны новые релятивистские уравнения: следует ввести новые виды взаимодействий. Когда эти новые уравнения и новые взаимодействия будут придуманы, тревожащие нас в настоящее время вопросы автоматически разрешатся и

отпадет необходимость в использовании таких нелогичных процедур, как бесконечные перенормировки. (...)

Мне кажется, что надо придерживаться подхода, основанного на уравнении Гейзенберга. Именно оно представляет собой фундамент квантовой механики. И если уравнение приводит к неправильным результатам, значит, мы взяли неправильный гамильтониан. (...) Можно ли найти более подходящий гамильтониан? Перед нами огромные возможности, потому что теория Гейзенберга представляет собой очень мощный инструмент, гораздо более мощный, чем классическая механика. Ее сила в том, что входящие в нее динамические переменные могут иметь очень общую природу. Обычно эти динамические переменные считаются функциями динамических координат и их производных. Первоначально Гейзенберг сформулировал свои уравнения в терминах динамических переменных, имеющих вид матриц. (...) Динамические переменные могут быть не связанными с переменными классической механики. Возможно, что динамические переменные являются элементами некоторой группы. (...) Не исключено, что динамические переменные могут иметь еще более общую природу и оказаться чем-то таким, о чем еще не думали физики» [37]. Наиболее общей динамической переменной может служить как раз оператор существования относительно наблюдателя.

Может быть, речь должна идти и о применении каких-либо *новых «алгебр»*, уже наверняка известных «чистым» математикам. В этих «алгебрах» *должно учитываться, что степень существования разных объектов относительно друг друга может меняться в пределах от  $\rightarrow 0$  до  $\rightarrow \infty$* . Кроме того, подобно тому, как алгебра Гейзенберга была некоммутативной, эти новые алгебры должны быть *нетранзитивны*: т. е. в них в общем виде из того, что  $A * B$  и  $B * C$  не следует, что  $A * C$ ; в самом деле, если  $A$  реально существует для  $B$  и  $B$  – для  $C$ , то  $A$  при этом может и вообще не существовать для  $C$ . Можно предсказать, что эти новые

уравнения дадут основания и для во многом иной космологии, по крайней мере, для совсем иного понимания «скрытой массы» во Вселенной.

5. В определенной мере можно считать, что релятивистская онтология *уже* прошла экспериментальную проверку, по крайней мере, в отношении *второго начала термодинамики*. По нашему мнению, именно так следует оценивать результаты простого опыта, впервые поставленного почти 100 лет назад профессором Московского университета Крапивиным и описанного в 1936 г. академиком А. В. Шубниковым [34]. Его суть такова. Сосуд с чистой водой нагревается до кипения. Пар из кипящего сосуда отводится через трубку в другой сосуд, например, с насыщенным раствором соли NaCl. Температура пара равна 100°C. Температура кипения соляного раствора равна 110°C. Пар будет конденсироваться в растворе, пока температура этого раствора не достигнет 110°C и он тоже не закипит. То есть 100-градусным паром можно нагреть жидкость *выше* 100°C.

Объяснение эффекта Крапивина–Шубникова с точки зрения релятивистской онтологии совершенно очевидно. Все дело в *относительности понятий «температура» и «внутренняя энергия системы»*. Упрощенно температуру можно определить как меру внутренней энергии тела, т. е. степень его нагретости [35]. Но дело в том, что мы можем определять собственную температуру любого тела *только* как его способность изменять температуру (внутреннюю энергию) *других* тел (например, термометра). В отношении термометра (и нас как наблюдателей) температура пара при 100°C действительно равна температуре кипятка при 100°C. Но равна ли их внутренняя энергия? – очевидно, что нет. Ведь на *испарение* была затрачена большая дополнительная энергия. И в опыте Крапивина внутренняя энергия пара при

температуре 100°C будет намного больше внутренней энергии жидкого раствора при температуре 110°C. Если понимать температуру системы как отношение числа возбужденных атомов к числу невозбужденных [35], то атомы в молекулах пара в среднем намного более возбуждены, иначе бы они не испарились из кипятка.

Разогрев раствора при эффекте Крапивина–Шубникова происходит за счет выделения тепловой энергии при обратной *конденсации пара* в растворе (энергия конденсации равна энергии испарения). Т. е. с этой точки зрения энергия переходит от *более* нагретого тела (пара) к *менее* нагретому (жидкому раствору). Но в этом случае пар более нагрет (имеет *большую* температуру) *только* по отношению к раствору (в котором он может конденсироваться). А по отношению к нам с нашим термометром он имеет меньшую температуру, чем раствор.

Можно сказать еще, что в опыте Крапивина *сам процесс испарения молекул из жидкости играет роль «демона Максвелла»*, отбирающего только молекулы, движущиеся с большей энергией.

Статью перепечатали в 1984 г. с комментарием, где утверждалось, что все дело в выделении теплоты при химической реакции между молекулами раствора [36]. Но этот вывод в общем виде весьма сомнителен. Известно, что растворение веществ друг в друге вследствие взаимодействия их молекул между собой может сопровождаться как нагреванием, так и охлаждением раствора. Существуют и атермальные растворы, в которых теплота смешения равна нулю. Очевидно, что эффект Крапивина–Шубникова будет проявляться в *любом* случае, если только температура кипения раствора выше, чем температура кипения растворителя.

Самое забавное, что растворение поваренной соли (NaCl) в воде само по себе происходит как раз с *охлаждением* раствора, а не с его нагреванием. Эта информация, по идее,

должна была и в 1984 году быть известна как автору комментария (доктору технических наук), так и редакции журнала «Наука и жизнь». Вероятно, они тогда слишком увлеклись борьбой с дилетантизмом в науке и чуть-чуть забыли о такой мелочи...

6. Эффект Крапивина–Шубникова – всего лишь яркий (на «школьном» уровне) частный пример **неприменимости второго начала термодинамики в отношении фазовых переходов**.

Собственно, этот факт успел попасть даже в учебники: «Флуктуации представляют собой самопроизвольные, происходящие в результате теплового движения частиц отклонения значений макроскопических параметров системы от их средних (наиболее вероятных) величин и являются следствием статистической природы этих величин. В частности, в изолированной системе флуктуации сопровождаются уменьшением энтропии системы и, следовательно, противоречат второму началу термодинамики в его макроскопической трактовке. Тем самым флуктуации определяют границу применимости второго закона термодинамики (...) Имеются определенные области состояний макроскопических систем, для которых характерно существование сильно развитых флуктуаций. Это прежде всего состояния вблизи критических точек равновесия жидкость-пар или жидкость-жидкость (для расслаивающихся растворов), а также состояния вблизи точек фазовых переходов второго рода. (...) Средний квадрат флуктуаций плотности [вещества] в однокомпонентной системе пропорционален изотермической сжимаемости. Изотермическая сжимаемость **неограниченно** (! – И. Р.) возрастает вблизи критической точки жидкость-пар. Вследствие этого флуктуации плотности вблизи критической точки жидкость-пар весьма сильно развиты, что

обуславливает существование явления критической опалесценции» [46].

В другой работе [47] отмечалось, что «первая и самая общая черта всех фазовых переходов второго рода – это аномалия теплоемкости». «Ландау отметил общую черту всех фазовых переходов второго рода: в точке перехода возникает новый элемент симметрии системы. (...) Очень важно, что новый элемент симметрии может появиться при бесконечно малом изменении системы, так как симметрия является качественной характеристикой. Поэтому переход, связанный с изменением симметрии, происходит при определенных значениях термодинамических параметров, а не постепенно, как, например, при ионизации газа. Можно сформулировать идею Ландау и в другой форме: при фазовом переходе спонтанно нарушается симметрия системы».

Все это тем более характерно и для фазовых переходов первого рода. Фазовые переходы первого рода (такие, как испарение или конденсация) обязательно связаны с поглощением или выделением теплоты, т. е. также именно со скачками теплоемкости. Также очевидно, что и, скажем, при плавлении или кристаллизации исчезают или возникают определенные виды симметрии. Причем происходит это также при «бесконечно малом изменении системы».

Релятивистская онтология дает новое простое и логичное объяснение всей совокупности явлений фазовых переходов. В переводе на язык релятивистской онтологии, ***при фазовых переходах происходит изменение степени или уровня существования системы относительно нас***. И для нас это выглядит как появление (или исчезновение) определенной новой ***связи*** между элементами системы (симметрии), влияющей на ее способность быть связанной и с нами, и с нашей Вселенной в целом. Потому для нас («объективно») и меняется теплоемкость системы, что теперь в ней появляются (или исчезают) дополнительные к уже существующим уровни взаимодействия – со своей собственной энергией. Это и

значит, что в целом скачкообразно меняется степень бытия объекта относительно нас, в т. ч. и его теплоемкость.

Но еще интереснее, что (как в опыте Крапивина–Шубникова) степень бытия объектов относительно друг друга может изменяться не так же, как относительно нас. Это и означает теоретическую возможность создания устройства с убывающей относительно нас энтропией, т. е. самовозрастающей относительно нас разницей энергетических уровней («саморазогревом»), например, на основе «демона Максвелла». По-моему, работа в этом направлении имеет ничуть не худшее теоретическое обоснование, чем, скажем, управляемый термоядерный синтез.

Если же все усилия физиков-теоретиков и физиков-экспериментаторов по указанным выше шести направлениям приведут к отрицательным для релятивистской онтологии результатам, то эти результаты тоже будут представлять научный интерес. И я от всей души надеюсь, что хотя бы кто-нибудь из профессиональных физиков не пожалеет таких усилий.



**Р.С. Реплика: *О цивилизации элементарных частиц и философе Зеноне – лучшем друге «шрёдингеровских котов».***

Следует еще раз категорически заявить, что с точки зрения релятивистской онтологии естественным является такое положение, когда предмет в одно и то же время «*и* такой, *и* иной». Как, например, пар в опыте Крапивина одновременно *и* более, *и* менее нагрет, чем раствор. С релятивистской точки зрения все в порядке. А с точки зрения аристотелевой логики имеется парадокс. Но наша реальность вовсе не брала на себя обязательство соблюдать аристотелеву логику. Еще сам основатель релятивизма Протагор изобрел «*Эватлов софизм*», наглядно демонстрирующий возможность для предмета *не* быть «равным самому себе в одном и том же отношении». Якобы Протагор обучил некоего Эватла софистике, при условии, что тот заплатит за обучение, когда выиграет свой первый судебный процесс. Но тот не стал выступать в суде. Тогда Протагор заявил: «Я сам подам на тебя в суд. Если я выиграю процесс, то ты мне заплатишь по решению суда. А если я проиграю процесс, то ты мне заплатишь по нашему договору, потому что ты выиграл свой первый судебный процесс». На это Эватл отвечал: «Если я выиграю в суде, то я не буду тебе платить, потому что так решил суд. А если я проиграю тебе в суде, то все равно не буду платить, потому что проиграл свой первый судебный процесс». Как видим, Эватл будет *и* должен, *и* не должен заплатить Протагору, причем аргументы «За» и «Против» логически одинаково убедительны. Почему-то даже многие философы относятся к этому парадоксу как к некоему анекдоту. А ведь речь идет о наглядном опровержении метафизической *онтологии* <sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> - «Самое достоверное из начал – то, относительно чего невозможно ошибиться (...): невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и

Парадоксы, подобные «Эватлову софизму», существуют и в современной науке. Так, в биологии известен «парадокс индивидуального развития» («*парадокс преформации*») [38]. Его суть имеет отношение к известной еще Плутарху проблеме «курицы и яйца». С одной стороны, конкретный взрослый организм (фенотип) содержит гораздо больше информации, чем его генотип, тем более, что и сам генотип помещается в ядрах клеток, т. е. является частью фенотипа. Очевидно, что во взрослой курице содержится больше информации, чем в оплодотворенной яйцеклетке, из которой она выросла. Но, с другой стороны, из яйца курицы никогда не вылупится утка или страус. Т. е. все развитие организма определяется его генетическим кодом, его генотипом. При этом далеко не все генетически возможные свойства организма проявляются в фенотипе. В генетическом коде обязательно присутствуют и различные «спящие», рецессивные гены, информация о предковых формах и т. д. Так что можно с тем же основанием сказать, что генетический код всегда гораздо богаче, чем конкретный фенотип. Т. е. генотип содержит *и* больше, *и* меньше информации, чем конкретный фенотип.

Среди физиков почему-то до сих пор распространено убеждение, что дуализм может быть присущ лишь объектам квантовой механики, т. е. микромира (электрон – *и* волна, *и* частица, он проходит одновременно *и* в одно, *и* в другое отверстие, виртуальные частицы *и* существуют, *и* не существуют, и т. д.). А в «макромире», т. е. в нашей привычной реальности так, дескать, не бывает.

Это убеждение ярко выражено в т. н. парадоксе «*Шрёдингеровского кота*». Так, М. Б. Менский [39] пишет:

---

том же отношении (...) По природе оно начало даже для всех других аксиом (...) Есть, однако, такие, кто (...) говорит, что одно и то же может в одно и то же время быть и не быть (...) Этого мнения придерживаются и многие рассуждающие о природе». – Аристотель. *Метафизика*, 1005b, 1006a [4].

«Всем известно, что пространство состояний квантовомеханической системы линейно (...) Например, если точечная частица может находиться в одной из двух точек, то она может находиться и «одновременно в обеих точках». В классической механике ничего подобного нет. Множество состояний классической системы не является линейным пространством. Классическая система может находиться в одном из возможных состояний, но нельзя придать никакого смысла сумме этих состояний. Более наглядно: камень может находиться либо в одной точке, либо в другой, но не в обеих. (...) Шрёдингер предположил, что атом (радиоактивный. – И. Р.) вместе со счетчиком Гейгера помещен в ящик, где кроме этого находятся кот, ампула с ядом и устройство, которое может эту ампулу разбить. При распаде атома и срабатывании счетчика включается устройство, разбивающее колбу с ядом, и бедняга кот умирает. (...) В момент времени, сравнимый с периодом полураспада, атом находится в состоянии суперпозиции нераспавшегося и распавшегося атома. Но это значит, что кот в этот момент находится в состоянии суперпозиции живого и мертвого кота! (...) Пока мы не открыли ящик, логика квантовой механики заставляет нас считать, что система (атом + кот) находится в суперпозиции двух состояний: (нераспавшийся атом + живой кот) и (распавшийся атом + мертвый кот). (...) Налицо противоречие между выводом (о необходимости суперпозиции), к которому мы пришли, рассуждая логически, и наблюдением, которое вряд ли можно подвергнуть сомнению: кот может быть либо живым, либо мертвым, никто и никогда не видел ничего похожего на суперпозицию этих двух состояний».

Я специально привел столь длинную цитату, чтобы была понятна суть проблемы соотношения между законами классической и квантовой механики, как она видится большинству современных физиков. Им здесь видится парадокс. Итак, давайте еще раз обсудим проблему этого, безусловно, несчастного кота.

Прежде всего вызывает глубочайшее недоумение тезис о «наблюдении, которое вряд ли можно подвергнуть сомнению: кот может быть либо живым, либо мертвым, никто и никогда не видел ничего похожего на суперпозицию этих двух состояний». Увы, любой из нас не только может увидеть «суперпозицию живого и мертвого состояний», но когда-нибудь и сам обязательно в ней окажется. Ведь смерть не наступает мгновенно: это растянутый во времени процесс *умирания*. И реаниматоры, и философы все еще спорят об этапах этого процесса, в частности, о том, когда пациент «скорее жив, чем мертв» или «скорее мертв, чем жив». Кстати, и у котов бывает длительное состояние комы. А еще для многих, в т. ч. высших организмов возможно состояние длительного анабиоза, когда организм в самом строгом смысле *и* жив, *и* мертв одновременно. И пока не открыли ящик, пресловутого кота действительно правильнее считать умирающим, как любого приговоренного к смерти узника. В чем же здесь парадокс?

Кроме того, вызывает огромное сомнение сама корректность описания понятий «живое» и «мертвое» в терминах классической или даже квантовой механики. Здесь нужна биология, а не механика. Впрочем, у М. Б. Менского есть и более общее заявление: «Классическая система может находиться в одном из возможных состояний, но нельзя придать никакого смысла сумме этих состояний. Более наглядно: камень может находиться либо в одной точке, либо в другой, но не в обеих».

Признаться, и это заявление меня как философа весьма удивило. Дело здесь даже не в релятивизме. Ведь в обычном вузовском курсе философии даже в самые темные времена диалектического материализма обязательно рассказывали об апориях древнегреческого философа *Зенона Элейского*. Самая важная из них – *апория «Стрела»*:

«Все, что находится в равном себе самому пространстве, либо покоится, либо движется. Однако двигаться в равном

самому себе пространстве невозможно; следовательно, оно покоится. Стало быть, летящая стрела, находясь в каждый из моментов времени, в течение которого она движется, в равном себе пространстве, будет покоиться. Но раз она покоится во все моменты времени, число которых бесконечно, то она будет покоиться и в течение всего времени. Однако, согласно исходной посылке, она движется. Следовательно, движущаяся стрела будет покоиться» [40].

Иначе говоря, любая точка тела, движущегося относительно какой-либо системы координат, одновременно *и* находится, *и* не находится в определенной точке этой системы координат. Если заменить летящую стрелу движущимся камнем, то и он обязательно будет именно «в обеих точках», иначе говоря, в *суперпозиции начального и конечного пунктов на каждом из минимально различимых нами участков своей траектории*. Так что квантовая механика дает гораздо более адекватный математический аппарат для описания движения макроскопических тел, чем «классическая» механика.

Любой быстро движущийся предмет расплывается в наших глазах. Но многие почему-то наивно уверены, что это он только «в наших глупых глазах» расплывается, а «на самом деле» – нет. Но возможно ли «на самом деле», т. е. *абсолютно точно* пронаблюдать или хотя бы *вычислить* положение любого движущегося реального макроскопического объекта? – Классическая механика не может решить в общем виде даже простенькую «задачу трех тел»: бифуркации появляются...

«В 1984 г. были выполнены подробные расчеты, в которых рассматривалась возможность захвата Нептуном массивного протопланетного тела (планетезимали), распавшегося на Тритон и Плутон. (...) Но какова вероятность катастрофы таких масштабов и возможность восстановления путем расчетов на основе известных орбит ее сценария и последствий? (...) Есть сведения о некоторых

принципиальных ограничениях возможностей расследования дел столь давно ушедших дней путем теоретических расчетов. В конце 80-х годов появилось несколько удивительных работ, от которых доверие к подобным расчетам может сильно пошатнуться. (...) Зачастую неуловимое изменение начальных условий, на 1 бит младшего разряда, неузнаваемо, полностью меняет конечный результат. Впервые автор исследования встретился с этой проблемой в машинных прогнозах погоды. Каково же было его удивление, когда тот же эффект обнаружился при математическом моделировании эволюции орбит небесных тел на длительные промежутки времени. А ведь физическая непреложность подобных расчетов со времен Ньютона считалась «священной коровой» небесной механики! По утверждению автора работы, такие расчеты на период времени, превышающий несколько сотен миллионов лет, лишены смысла» [41]. Иными словами, небесная механика, эта «вотчина» лапласовского детерминизма, тоже дает ответы типа: Плутон одновременно *и* был, *и* не был спутником Нептуна.

Кстати, в советские времена апории Зенона оценивали еще более категорично: «Ни один из предлагаемых в настоящее время путей разрешения возникающих в апориях противоречий не может в настоящее время считаться общепринятым. (...) Зеноновские апории подчеркивают относительный и противоречивый характер математического описания реальных процессов движения, необоснованность претензий на «адекватность» («изоморфизм») каких бы то ни было математических отображений физических процессов и, наконец, спорность устоявшихся мнений об однозначной определенности таких фигурирующих в ней понятий, как, например, натуральный ряд чисел» [42].

Физики, особенно крупные физики, всегда живо интересовались философскими основаниями своей науки. Приведенная выше цитата о «Шрёдингеровском коте» взята

из статьи М. Б. Менского [39], которой журнал «Успехи физических наук» открыл исключительно интересную и содержательную дискуссию о философских основаниях квантовой механики [43]. Судя хотя бы по данному факту, интерес физиков к философским проблемам в последнее время еще более возрос. Сама организация такой смелой дискуссии делает честь редакционной коллегии журнала. Но меня как философа крайне смутили такие слова из предисловия редколлегии к статье М. Б. Менского: «Мы надеемся, что она послужит поводом и для других авторов свободно высказывать свои взгляды в виде статей и писем в редакцию без ограничений, обусловленных какими-либо требованиями философского характера».

Дело в том, что **каждый** человек **обязательно ограничен** «какими-либо требованиями философского характера». Ведь каждый нормальный человек обладает своей **личной** философией – тем или иным набором постулатов веры и жизненных ценностей. Другое дело, что эта личная философия может быть «доморощенной», т. е. несистемной, противоречивой или даже вообще не осознаваемой своим носителем. **Любая** профессиональная философия отличается от непрофессиональной не тем, во что конкретно веришь или не веришь, а лишь тем, что **ясно понимаешь, во что именно веришь**. Именно в этом и состоит, собственно, профессионализм философа. Философы должны отвечать за свои слова ничуть не меньше, чем физики за свои формулы. Так что призыв писать «без ограничений, обусловленных какими-либо требованиями философского характера» можно истолковать как призыв к интеллектуальной безответственности. И, по моему мнению, некоторые философские построения участников дискуссии действительно грешили некоторой логической незавершенностью.

Меня лично особенно восхитил текст из статьи Р. С. Нахмансона «Физическая интерпретация квантовой

механики» [44]: «Элементарные частицы сами обладают сознанием. Места в них достаточно: в типичном размере  $10^{-18}$  м поместится порядка  $10^{56}$  планковских ячеек, что много больше не только числа нейронов в мозгу человека, но и суммарного числа атомов всех известных нам биологических объектов. Поведение частиц целенаправленно, что отражено в телеологическом характере физических законов (вариационные принципы). При взаимодействии частицы обмениваются информацией. Они должны иметь коррелированные представления о пространстве-времени, и в этом смысле можно говорить о выделенной системе (подобно Гринвичской). Единство мира имеет информационную природу, Интернет материи существует, вероятно, со времен «Большого Взрыва». С тех пор прошло много времени, которое к тому же, если считать не на часы, а на события, в микромире течет быстрее. Можно ожидать, что цивилизация частиц прошла длинный путь эволюции. Может быть, ее лучшие времена уже позади, и сейчас она находится в состоянии застоя или упадка. (...) Может быть частицы действительно знают все земные языки и коды. Но надежнее предположить, что мы имеем дело с совершенно иной цивилизацией, о нас ничего не знающей, и при установлении контакта встретимся с трудностями. (...) На начальной стадии (контакта с элементарными частицами. – И. Р.) можно рекомендовать и такие универсальные языки, как математика и музыка».

Прочитал этот текст, и аж стыдно стало: до чего же все-таки я «ограничен требованиями философского характера». Исходя из данного текста, можно понять, что элементарные частицы сами, в свою очередь, состоят из неких элементарных «планковских ячеек». И легко можно предположить, что среди физиков цивилизации элементарных частиц в свою очередь есть такие, которые считают планковские ячейки цивилизацией и полагают возможным



установить с ними связь посредством музыки. А среди физиков цивилизации планковских ячеек...☺

В насыщенной формулами статье самого М. Б. Менского есть, в частности, и такой пассаж: «Пока экспериментатор-чудотворец, обладающий активным сознанием, работает наедине в своей лаборатории, он с большой вероятностью получает тот результат, к которому стремится, и лишь с малой вероятностью – результат, наиболее вероятный с точки зрения квантовой механики. Пусть теперь результат (полученный чудотворцем. – И. Р.) опубликован и с ним знакомится большое число людей. Рассмотрим любого из этих людей, который не обладает активным сознанием, не является чудотворцем (или даже является им, но не заинтересован в некотором специальном исходе данного эксперимента) и спросим себя, какой результат эксперимента он увидит в публикации. Ответ очевиден. Его («любого из этих людей». – И. Р.) сознание окажется в том или ином эвереттовском мире в соответствии с обычным квантовомеханическим вероятностным распределением. Следовательно, этот человек скорее всего увидит в публикации тот результат, который является наиболее вероятным согласно квантовой механики. Даже если экспериментатор-чудотворец стремился к результату, маловероятному по квантовомеханическим законам, аудитория журнала, состоящая из обычных людей, скорее всего обнаружит в публикации наиболее вероятный результат» [39].

Скажу честно: это круто! Основной вопрос, который возникает при этом: *общается* ли когда-либо экспериментатор-чудотворец с кем-либо из «обычных людей». И если кто-то из этих «обычных людей» вдруг решит пересказать чудотворцу содержание его собственной статьи в журнале, что тот услышит?

Любопытно, что приведенный выше абзац не вызвал какого-либо недоумения у других участников дискуссии

(разве что мой коллега-философ И. З. Цехмистро оспорил в целом идею выбора «эвереттовских миров» сознанием наблюдателя) [45].

Я далек от мысли, что большинство физиков не посещало лекции по философии. Думаю, тут дело в том, что в их сознании вся профессиональная философия есть что-то, не имеющее отношения к их профессиональным проблемам. Скажем, физикам даже не приходит в голову, что им могут весьма пригодиться мнения древнегреческих мудрецов. Так что не удивлюсь, если многие читатели узнали о существовании апорий Зенона только из данного текста. Не думаю, что физикам лучше известны и мнения современных философов (например, что большинству физиков что-то говорят, скажем, фамилии Кун и Фейерабенд). Данная работа – одна из попыток доказательства того, что философия заслуживает к себе серьезного отношения.

## Литература

- 1 – Секст Эмпирик. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 2 (М.: Мысль, 1976) с. 252–253
- 2 – Кун Т. С. *Структура научных революций*. – М.: 1975 [Kuhn T. S. *The structure of scientific revolutions* (Chi., 1962)]; Фейерабенд П. *Избранные труды по методологии науки*. М., 1986 [Feyerabend P. *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (L., 1975)]
- 3 – Мостепаненко А. М. *Проблема существования в физике и космологии: мировоззренческие и методологические аспекты* (Л.: Изд-во ЛГУ, 1987) с. 7, 26, 13
- 4 – Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. Т. 1 (М.: Мысль, 1976)
- 5 – Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. *Соч., 2-е изд.* Т. 3. – С. 3
- 6 – См., например: Крохалев Г. П. *Фотографирование зрительных галлюцинаций* // *Материалы 3-го конгресса по психотронике* (Токио 1977) с. 487–489; Винокуров И. В. *Привидения: Реальность или миф?* (М.: Сантакс-Пресс, 1996)
- 7 – Глушков В. М. *О кибернетике как науке* // *Кибернетика, мышление, жизнь* (М.: Мысль, 1964) с. 53; Глушков В. М. *Мышление и кибернетика* // *Вопросы философии*, 1963, № 1
- 8 – Урсул А. Д. *Природа информации: философский очерк* (М.: Изд-во политической литературы, 1968) с. 284; У. Росс Эшби. *Введение в кибернетику* (М.: Изд-во иностранной литературы, 1959) с. 178; Богданов А. А. *Тектология. Всеобщая организационная наука: в 2 кн.* (М.: Экономика, 1989) кн. 1, с. 125, 117
- 9 – Беркли Дж. *Сочинения* (М.: Мысль, 2000)
- 10 – суть антропного принципа: См. Шкловский И. С. *Современные проблемы астрофизики* (М.: Наука, 1982) с. 220–221

- 11 – Эшби У. Росс. *Введение в кибернетику* (М.: Изд-во иностранной литературы, 1959) §7/15 [Ashby W. Ross. *An introduction to cybernetics* (L.: Chapman & Hall ltd, 1956)]
- 12 – Декарт Р. *Рассуждения о методе, чтобы хорошо направлять свой ум и отыскивать истину в науках*. Гл. 3 // *Антология мировой философии*. Т. 1. Ч. 2. (К.: УМК ВО, 1991) с. 86.
- 13 – Николай Кузанский. *О Возможности-Бытии* // Николай Кузанский. *Соч. в двух томах*. Т. 2. – С. 135–182
- 14 – *Философский энциклопедический словарь*. 2-е изд. (М.: Сов. Энциклопедия, 1989) с. 35
- 15 – *Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения* (М.: Политиздат, 1991) с. 220–222
- 16 – Беркли Дж. *Сочинения* (М.: Мысль, 2000) с. 510 [*The works of George Berkley Bishop of Cloyne, in 9 vols.* (L.: Ed A. A. Luce a. T. E. Jessop, 1948-1957) vol. 5, p. 134];
- 17 – Ницше Ф. *Генеалогия морали. Трактат первый: «Добро и зло», «хорошее и дурное»* // Ницше Ф. *По ту сторону добра и зла: Избранные произведения*. Кн. 2 (М.: Сирин, 1990) с. 16-19
- 18 – Джемс В. *Прагматизм* (К.: Україна, 1995) с. 106
- 19 – Берталанди Л. фон. *Общая теория систем — обзор проблем и результатов* // *Системные исследования: Ежегодник* (М.: Наука, 1969) с. 30—54
- 20 – *История XIX века* / Под ред. профессоров Лависса и Рамбо. Пер. с фр. Под ред. проф. Е. В. Тарле (М.: ОГИЗ, 1938) т. 7, с. 413
- 21 – Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М. *Теоретическая физика. Т. II. Теория поля* (М.: Наука, 1967) с. 12
- 22 – Maxwell S. C. *Theory of Heat* (L.: Longmans, Green, and Co, 1871), chap. XXII, pp. 308-309; русское издание: Максвелл К. *Теория теплоты в элементарной обработке*, пер. с 7-го англ. изд. (Киев: Тип. И. Н. Кушнерева и К°, 1888) гл. XXII, с. 288-289; См. также: Винер Н. *Кибернетика, или*

- управление и связь в животном и машине. 2-е изд. (М.: Советское радио, 1968) с. 112-114
- 23 – Мякишев Г. Я. *Виртуальные частицы* // БСЭ, 3-е изд. т. 5, с. 96
- 24 – Дирак П. А. М. *Требования фундаментальной физической теории. Выступление на встрече нобелевских лауреатов в Лундау 1 июля 1982 г.* Записал и подготовил к печати А. Л. Шавлов // Дирак П. А. М. *Воспоминания о необычайной эпохе: Сб. статей: Пер. с англ. / Под ред. Я. А. Смородинского* (М.: Наука, 1990) с. 61-65 [*The Requirments of Fundamental Physical Theory // European Journal of Physics*, 1984, v. 5, p. 65-67]
- 25 – Everett H. III *Rev. Mod. Phis.* **29** 454 (1957); Reprinted in *Quantum Theory and Measurement* (Eds J A Wheeler? W H Zurek) (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1983); DeWitt B S, Graham N (Eds) *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1983)
- 26 – Рожанский И. Д. *Анаксагор* (М.: Мысль, 1983) с. 56-59
- 27 – См., например: Дубров А. П., Пушкин В. Н. *Парапсихология и современное естествознание* (М.: СП «Соваминко», 1989) с. 211-212; См. также: Зинченко В. П., Леонтьев А. Н. *Парапсихология* // БСЭ, 3-е изд. т. 19, с. 193
- 28 – Платон. *Теэтет*, 166-167
- 29 – Богданов А. А. *Тектология. Всеобщая организационная наука: в 2 кн.* (М.: Экономика, 1989)
- 30 – См., например: Дубров А. П., Пушкин В. Н. *Указ. соч.* – С. 179-183; Урсул А. Д. *Указ. соч.* – С. 190-191
- 31 – – Чижевский А. Л. *Теория космических эр* [запись беседы с К. Э. Циолковским] // Циолковский К. Э. *Грезы о земле и небе: Научно-фантастические произведения* (Тула: Приокское кн. изд-во, 1986) с. 424-426
- 32 – Новиков И. Д. *Эквивалентности принцип* // БСЭ. 3-е изд. т. 29, с. 587

- 33 – Шмутцер Э. *Теория относительности – современное представление. Путь к единству физики*. Пер. с нем. С предисловием акад. Я. Б. Зельдовича (М.: Мир, 1981) с. 64
- 34 – Шубников А. *Наука и жизнь*, 1936, № 6
- 35 – Эткинс П. *Порядок и беспорядок в природе* (М.: Мир, 1987) с. 19, 62 [Atkins P. W. *The Second Law* (N. Y., 1984)]
- 36 – Шубников А. *Парадоксы физики (Комментарий В. Бродянского)* // *Наука и жизнь*, 1984, № 9
- 37 – Дирак П. А. М. *Воспоминания о необычайной эпохе: Сб. статей*: Пер. с англ. / Под ред. Я. А. Смородинского (М.: Наука, 1990) с. 106-108, 64 [*The Requirments of Fundamental Physical Theory // European Journal of Physics*, 1984, v. 5, p. 65-67]
- 38 – Уоддингтон К. Х. *На пути к теоретической биологии* (М.: Мир, 1970) с. 16-17; Камшилов М. М. *Эволюция биосферы*. 2-е изд. (М.: Наука, 1979) с. 125-127
- 39 – Менский М. Б. *УФН* **170** 631 (2000)
- 40 – *Фрагменты ранних греческих философов*. Пер. А. В. Лебедева / Под ред. И. Д. Рожанского (М.: Наука, 1989) с. 310 (ДК А.27)
- 41 – Ксанфомалити Л. В. *Нептун, его кольца и спутники* // *Земля и Вселенная*, № 3, 1991. – С. 35-41
- 42 – Гастев Ю. А., Костелевский В. А. *Апория* // *БСЭ*. 3-е изд. т. 2, с. 127-128
- 43 – *Отклики читателей на статью М. Б. Менского “Квантовая механика: новые эксперименты, новые приложения и новые формулировки старых вопросов”* *УФН* **171** 437 (2001)
- 44 – Нахмансон Р. С. *УФН* **171** 441 (2001)
- 45 – Цехмистро И. З. *УФН* **171** 452 (2001)
- 46 – Дуров В. А., Агеев Е. П. *Термодинамическая теория растворов: Учебное пособие*. 2-е изд. (М.: Едиториал УРСС, 2003) с. 148-149, 168, 148

47 – Паташинский А. З., Покровский В. Л. *Флуктуационная теория фазовых переходов*. 2-е изд. (М: Наука, 1982) с. 9, 16, 25-26

48 – Фейнман Р. *Нобелевская лекция. Разработка квантовой электродинамики в пространственно-временном аспекте* // Фейнман Р. *Характер физических законов* (М.: Мир, 1968) с. 226-228.

## Аннотация

Последовательный релятивизм делает принцип относительности сущего главным основанием всей философской системы. Существует абсолютно все, но при этом ничто не существует абсолютно. Все возможно, но реально для нас существует лишь то, с чем мы как-либо взаимодействуем – т. е. связь и есть реальность, "общаюсь, следовательно, существую". Но и слишком сильная связь между сущностями ведет к небытию, т. е. существует некий экзистенциальный оптимум. Реально для нас все есть информация, т. е. различимые нами неоднородности.

Каждый из нас – это определенная система отношений с миром. Если Бог есть бесконечная Возможность, то мир – это лишь наш диалог с Богом. Но мы связаны с миром определенным образом, и потому реальный мир для нас не какой угодно. Принцип относительности ограничивает сам себя, поэтому всякая относительность относительна. С одной стороны, это обуславливает существующее в мире зло – наше собственное бессилие. С другой стороны, это делает для нас мир относительно устойчивым и познаваемым. Вообще мир таков, каковы мы сами.

У каждого – своя Вселенная, но поскольку все люди очень похожи, то и наши вселенные можно рассматривать как единую Вселенную с общими законами (запретами). При этом мы можем менять степень существования разных объектов относительно себя и друг друга. Но не менее важно для нас и всегда оставаться самими собой (в этом – наш "путь война").

Поскольку все существует и ничто не существует абсолютно, то в процессе познания мы должны все подвергать критике и ничего не отвергать полностью. Критерий же истинности теорий – их способность объединять в себе большее количество разнообразных положений, чем



другие. В идеале все философские системы должны взаимно дополнять друг друга.

Вопрос "что же произошло на самом деле?" без уточнения "для нас-какие-мы-есть-здесь-и-сейчас" лишен смысла. Прошлое существует для нас лишь как часть настоящего. Если изменяемся мы, то объективно изменяется и наше прошлое. При этом все изменения являются необратимыми и качественными.

Современная физика принимает все предметы во Вселенной существующими друг для друга, и это приводит к абсурдным выводам. На самом деле для нас существует лишь то, с чем мы взаимодействуем. Т. н. "скорость света в вакууме"  $c$  – это максимальная скорость прямого взаимодействия и прямого обмена сигналами. В частности, при встречной скорости  $c$  при сильном синем смещении света сверхэнергичные гамма-кванты также неспособны взаимодействовать с веществом. При достижении скорости  $c$  гравитационная масса объектов относительно друг друга становится равной нулю (мнимой), а инерционная масса – равной бесконечности. При увеличении скорости мы постепенно окажемся в совсем другой вселенной. Это значит, что наша Вселенная в целом – открытая система, и все существующие космологические модели несостоятельны.

В нашем мире реально возможно все что угодно, наша реальность – магическая. В каждой точке пространства содержится потенциально бесконечное число точек пространства виртуальных для нас вселенных, а также бесконечное число виртуальных для нас частиц (что следует из квантовой механики) – иными словами, бесконечное число вариантов реальности.

При этом следует учитывать наличие разных уровней существования различных сущностей, в частности, уровней Жизни и Разума. Например, степень существования живых систем относительно неживых полностью неопределенна: живое определяется только через живое. В процессе

взаимодействия могут возникать системы с более широким диапазоном уровней существования: именно так можно истолковать суть теоремы Гёделя. И в итоге диапазон существования может стать бесконечным – эволюция материи приведет через уровень Сверхразума к уровню Бога.

Для физиков важным следствием такой теории может стать более общая математическая модель физического мира, включающая универсальный оператор существования объектов относительно друг друга. При этом связи между объектами уменьшаются вследствие: 1) высокой скорости, 2) ускорения, 3) вращения, 4) сильного гравитационного поля, 5) иных сильных полей, 6) различия уровней существования, 7) фазовых переходов. Однако при этом всегда существует экзистенциальный оптимум. Такая математическая модель должна использовать некие нетранзитивные алгебры.

Релятивистская онтология предполагает относительность понятия "температура" и соответственно возможность "обхода" второго начала термодинамики при фазовых переходах и построения вечного двигателя второго рода. Также предполагаются сильные релятивистские эффекты при вращении – увеличение инерционной массы и уменьшение гравитационной, замедление времени. Эти эффекты могут быть исследованы экспериментально.

## Summary

### **Sophists' apologia.**

Sophists were the first paid teachers ever. These ancient Greek enlighteners taught wisdom. Protagoras, Antiphon, Prodicus, Hippias, Lykophron are most famous ones. Sophists views and concerns made a unified encyclopedic system aimed at teaching common wisdom, virtue, management and public speaking. Of the contemporary “enlighters”, Deil Carnegie’s educational work seems to be the most similar to sophism. Sophists were the first intellectuals – their trade was to sell knowledge. They introduced a new type of teacher-student relationship – the mutually beneficial communication on equal terms. They taught pupils how to think independently and how to persuade others, which was inseparably connected with the rise of democracy in the most advanced Greek polices.

Sophists were the first to proclaim that all people are naturally equal. They put forward the idea of natural rights and social contract, working out the fundamentals of the present-day law. In addition, they developed the basics of philology, psychology, logic, and gave a scientific explanation to the origins of religions. They embodied definite positive ideals of their epoch.

Sophistry flourished in the second half of the Vth through he first third of the IVth centuries B. C. The period coincides with the heyday of the entire Greek history – the so called Greek Miracle epoch. Sophists expressed some present-day concepts of Ancient Greek ideology and mentality, characteristic of its Golden Age times. The Ancient Athens of the times of Periclus were similar to the Florence of Renaissance as to the type of social structure. That is why (?) the art of eloquence (public speaking) was highly respected in Florence. The two cities had a lot of features of the present-day capitalist society, which was due to their role as the main centres of industry of their “worlds-economies”. During the subsequent Hellenic period, the Old Order

was restored, based on the feudal rent recipients' rule. The degradation of society resulted in the decline of sophistry.

Sophistry represents the highest point in the evolution of Greek philosophy. It is also the most prominent school as to the novelty of its ideas. That was owing to the common propensity for innovation typical of Pericles' Golden Age, which in its turn resulted from the establishment of the individualistic and rationalistic thinking similar to present-day mentality. Among other aspects, close attention was paid to ethnic issues; some humanistic ideas such as Master and Servant ethics and Enlightenment as the primary condition of man's freedom, received scientific grounding. The genre of philosophical dialogue was developed, as well as the rationalistic scientific gnoceology, aimed at consistently opposing any religion. Dialectics, the most outstanding achievement of the Antiquity, was also worked out by the sophists. Zeno of Helleas was one of the sophists. Democritus' ideas were, too, quite close to dialectics.

Socrates' contemporaries regarded him ironically, as shown, for example, in the Aristophanes' comedy "Clouds". Nevertheless, this scholar can still be referred to as a sophist, although of somewhat weird personality. Socrates' popularity, which came later, should be attributed to the fact that he was the first philosopher ever to have been sentenced and executed by law, rather than to any valuable scientific contributions. Sophistry as such, rather than Socrates, marks the line between pre-Socratic and post-Socratic schools.

Plato, with the exception of his latest works, is considered to belong to the same philosophical school. Specifically, there are valid reasons to believe that he was paid fees by his disciples. In Plato's Dialogues, all points of view will be proven and then disproved, so that an integral philosophical system is hard to observe. Plato's "Idealism" is but one of the many possible theories. His ideal philosophy is a high-minded argument of wise men. As late as towards the end of his life, Plato betrayed the

ideals of sophistry, turning into the world's first proponent of totalitarianism.

Sophistry is Greek classical literature. Later on, philosophy, as well as the entire Greek civilization, started to fall into decline. Over 500 subsequent years, Hellenistic-Roman scholars never came up with anything novel. The entire process of antique philosophical evolution can be subdivided into the following six stages: Phoenician (IX–VIIth centuries B. C.), archaic (VIth – the first half of IVth century B. C.), classic (the epoch of sophistry: the second half of the Vth through the first decades of the IIIrd centuries B. C.), late antique (middle of the IIIrd – first decades of the VI th centuries B.C.)

The fact that early in the VIth century B. C. sophistry was rejected in Athens, has a lot to do with the consequences of their defeat in Peloponnesian war, a social catastrophe. Ever since, the prevalent part of the criticism of sophistry is a criticism of sophists' immoral ways of life and personalities, rather than the essentials of their philosophy. For instance, Aristotle's criticism primarily concerns their pragmatism and tendency to make a profit out of teaching. However, Aristotle himself taught his disciples along similar lines, showing them how to "be able to prove both opposites". It was Aristotle who summed up sophists' century-long elaborations.

The traditional modern interpretation of sophists as shown in Plato's dialogues appears to be groundless. The truth of the matter is that Plato regards sophists as more serious philosophers than Socrates was. It becomes especially clear in the dialogue titled "Protagoras", which shows the latter as gaining an undoubted victory over Socrates. Generally speaking, Plato's works never regard sophists as weak or worthless opponents.

A common opinion as to the essence of sophists', in particular, Protagoras's philosophy, has hitherto not been worked out. Many researchers renounce the very existence of any specific philosophical position in sophistry. The term "relativism" itself now has a bad name. However, it should be borne in mind that

Protagoras doctrine emerged as a result of an attempt to get out of the ontological dead-end to which the entire Greek natural philosophy had come. To this purpose, he employed Anaxagoras's idea about everything comprising everything, whereupon he built his physical-ontological theory, and Zeno of Helleas's concept that all objects are such and different at the same time in the same respect.

According to Protagoras's philosophy, every object does not only seem, but is different from every other object, including human beings. Therefore, every person is his or her own measure of all other entities. The objective reality is the Ego's relations with the outer world. Every object's essence is defined through its interaction with ourselves. Nothing remains stagnant – every existence already contains non-existence, and vice-versa.

However, the relativity of being is not to be regarded as absolute. That means, that relatively stable and therefore relatively cognizable entities do exist, among them the words we say. Doubt is not considered absolute by relativists either, which differentiates them from skeptics and agnostics. They dare to believe. Uncertainty is Godly – here, Protagoras becomes very close to the concept of *apathetic* theology.

Gorgius shared Protagoras's views and tried to prove them applying the same method as Zeno applied when upholding Parmenidis's philosophy. He argued that if one accepts the opposite point of view and agrees that nothing can exist and not exist at the same time, one is bound to come to an the absurd conclusion that nothing is cognizable and nothing exists.

To prove that there is a universal contradiction within the Existence itself, Protagoras and his followers in their turn put forward a number of special logical arguments, called rules of contraries, or sophisms. The most well-known of them is the Euathle's sophism, which proves that an object can be such and different at the same time in the same respect. Generally speaking, all relationships of any entity are extraneous. The idea that all entities, including concepts, exist and do not exist at the same

time, was also accepted by Plato. It should be stressed, that Plato's philosophy as a whole is relativists' greatest achievement.

In his dispute against relativism, Aristotle put forward the main concepts of his ontology: the existence falls into the existence in possibility and the existence in reality, or substance and accident – the ever changing “sublunary” world and the stable world of divine heavenly bodies.

This division made his system self-contradictory to the point of absurd. Aristotle quite realized, that the direct disproof of relativism is hardly possible, which fact makes his criticism a mere tautology. It is very indicative in this respect that materialists, idealists and even skeptical agnostics applied the same arguments to disprove relativism. That demonstrates that the inner contradiction between any forms of “absolutism” and relativism is the most fundamental philosophical problem.

Relativist ideas were repeatedly renewed throughout history, provided the social conditions were favourable. In variations, the concepts were advanced by Tzuan Tsi and ancient Chinese sophists, apostle Paul, Nicolas of Cusa, Galileo, Rene Descartes, G. Berkley, D. Hume, Ch. S. Pierce, E. Mach, A. Bogdanov, F. de Saussure, N. Bore, P. Feuerabend, U. Quain and others. However, no consistent relativist ontological system was developed after Protagoras. Meanwhile, a valid relativist theory could provide a clue to a fuller and more adequate general physical concept of the world, and to a deeper understanding of quantum mechanics.

## **Relativism as an ontological system of beliefs.**

The *relativist principle of relativity* of all that exists is fundamental for the entire system of philosophy. Absolutely everything exists, but, at the same time, no existence is absolute. Anything is possible, but those entities only exist for us with which we interact this way or another, i. e., reality is interaction, “I interact – hence, I exist”. However, an overly close relationship between entities leads to non-existence – in other words, there is a certain existential optimum. For all of us, information, or perceptible heterogeneities, is real.

Each of us is the center of a definite system of interactions with the world. If God is an endless Possibility, then the World is but the man’s dialogue with God. However, the ties that bind us with the world are of some definite kind, which predetermines our reality. The principle of relativity constrains itself, as any relativity is relative. On the one hand, that calls forth the Evil – caused by our own weakness. On the other hand, it makes our world relatively stable and cognizable. Generally speaking, the world is what we are.

Everybody has an own Universe, but since people are fairly similar, our universes can be regarded as one Universe with common laws and regulations. It is possible for us to change the degree of objects’ existence in relation to ourselves and one another. It is equally important, though, to remain ourselves (keep following our “warrior’s path”).

Since everything exists and no existence is absolute, the process of cognition should involve a criticism of everything but never a complete rebuttal of anything. The criterion of verity for any theory then is in its capacity to build itself upon a bigger number of diverse statements than in any other theory. Theoretically, all philosophies should ideally be complementary.

The question of *what in fact happened* is meaningless unless we specify the “we”, the “where” and the “when”. The past can only exist as part of the present. When we change, our past



undergoes corresponding qualitative objective changes, all of which are irreversible.

The contemporary physics regards all objects of the Universe as existing for one another, which results in absurd conclusions. In fact, only what we interact with, exists. The so called “speed of light in vacuum”  $c$  is the maximum speed of direct interaction and direct exchange of signals. Specifically, at the oncoming speed  $c$  with a significant blue parallax the gamma-quantum is unable to interact with the matter. When this speed is reached, the gravitational mass of objects in relation to one another becomes equal to zero (imaginary), whereas their inertial mass equals infinity. Further acceleration will bring us into an entirely different Universe. That means that the Universe is an open system, which fact destroys all present-day cosmological models.

Anything is possible in this world. Our reality is magic. Every bit of space contains a potentially limitless number of bits of other, however virtual, universes, as well as an infinite number of particles, which are still virtual for us (as postulated by quantum mechanics). In other words, there exists an infinity of different realities.

With all the above in mind, the different levels of entities' existence, in particular, of Life and Reason, should be taken into consideration. For example, to which extent a live system exists in relation to the inanimate forms of being is very indefinite, as what life is has to be determined by living creatures. An even greater compass of levels of existence can be brought about through interaction – that is the core idea of Godel's theorem. As a result, the range of forms of existence tends towards infinity – the evolution of matter through super-intelligence will bring us up to God's heights.

A more generalized mathematical model of the physical world, including a universal operator of the co-existence of objects, can be developed based on the above considerations. The bonds between objects become weaker owing to 1) a high speed, 2) acceleration, 3) rotation, 4) strong gravity, 5) strong fields of

other kinds, 6) the difference of levels of existence , 7) phase shifts. Yet, there always is an existential optimum. Such mathematical model is to operate certain non-transitive algebras. Relativist ontology assumes that the notion of “temperature” is relative, thus making it possible to ignore the Second Law of Thermodynamics. In its turn, that will allow for phase shifts. A perpetual motion machine of the second type will become a reality. Rotation could presumably

be used to increase inertial and decrease gravitational mass, slowing down the time. An experimental research could shed light on the mentioned effects.

## **Contents.**

### **Sophists' apologia.**

#### **Chapter I. Sophists' sociology.**

- 1.1 The term "sophists".
- 1.2 Sophists as a social group.
- 1.3 Law and nature: the natural rights theory.
- 1.4 What kind of people they were. .

#### **Chapter II. Sophists *as* our contemporaries.**

- 2.1. Sophistry and "The Greek Miracle".
- 2.2. Does the social order always correspond to the technical development?
- 2.3. The "Stage fluctuations" theory.
- 2.4. The role of sophistry in history.

#### **Chapter III. Sophistry as the highest point in the ancient Greek philosophy evolution.**

- 3.1. Sophistry is a qualitative shift in the evolution of philosophy.
- 3.2. "The yearning for the novel and more novel".
- 3.3. Socrates as a sophist.
- 3.4. Plato as a sophist.
- 3.5. Sophistry as Ancient Greek classics.

#### **Chapter IV. The sophists criticism rebuttal.**

- 4.1. Sophistry reflected in the distorting mirror.
- 4.2. Let's trust Plato!
- 4.3. Plato and Socrates slandered.
- 4.4. The groundless nature of a philosophical analysis of sophistry.

## **Chapter V. Sophistry as the Testament for the generations to come.**

5.1. Zeno of Helleas and Anaxagoras, Protagoras' immediate predecessor.

5.2. Protagoras' ontological system of beliefs.

5.3. Gorgius defending relativism.

## **Chapter VI. Relativism and its evolution.**

6.1. The influence of Protagorean relativism upon Plato and Aristotle.

6.2. The rebuttal of Aristotle's criticism of relativism.

6.3. Relativism and the subsequent evolution of philosophy.

6.4. Instead of a conclusion: relativism and the contemporary science.

Sources.

Summary.

## **Relativism as an ontological system of beliefs.**

Credo, theses.

Appendix for physicists. On the possibility to experientially prove relativist ontology.

P. S. Remark: On the civilization of ultimate particles and philosopher Zeno –“Schreddinherr's cats' best friend”.

Sources.

Summary.

Наукове видання

## Апологія софістів

### Релятивізм як онтологічна система

Автор: Рассоха Ігор Миколайович

Редактор О. Л. Рябченко

Технічний редактор М. З. Аляб'єв

План 2009 р., поз. 5 МН

---

Підп. до друку 12.05.2009	Формат 60x84
1/16. Обл.– вид.арк. 27	
Друк на різнографі.	Папір.офісний
Тираж 350 прим.	Замовл. №

---

61002, Харків, ХНАМГ, вул. Революції, 12

Сектор оперативної поліграфії ЦНІТ ХНАМГ

## **Проект содержания передней обложки**

Некий залитый солнцем средиземноморско-греческий пейзаж с античной колоннадой на фоне моря (моря изначально должно было быть много). Море аккуратно вырезано и заменено изображением галактик на фоне черного космоса.

[На заднюю обложку]

Об авторе: Рассоха Игорь Николаевич родился в 1965 г. в Харькове. В 1989 г. окончил исторический факультет Харьковского государственного университета. В 2000 г. защитил кандидатскую диссертацию по специальности "социальная философия и философия истории". Автор нескольких научных и научно-популярных книг, научных публикаций и ряда публикаций в прессе. Доцент Харьковской национальной академии городского хозяйства. В 2005 году назначен советником главы облгосадминистрации Харьковской области по гуманитарным вопросам.