

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие . . . . .	7
ГЛАВА 1. ПРОТАГОР — МЕРА ВСЕХ ЛЮДЕЙ? . . . . .	15
Вопрос о человеке . . . . .	15
Философия <i>vs</i> софистика: оппоненты или конкуренты? . . . . .	19
Человек — мера . . . . .	24
Истина . . . . .	27
Релятивистская этика? . . . . .	34
ГЛАВА 2. AD HOMINEM:	
БОЛЬШЕ ЧЕМ АРГУМЕНТ . . . . .	42
У аргумента <i>ad hominem</i> плохая репутация . . . . .	43
К истории аргумента <i>ad hominem</i> :	
от Аристотеля... . . . . .	48
...через Средневековье... . . . . .	55
...к Галилею и Локку . . . . .	59
После Локка . . . . .	63
Линия «личного выпада» ( <i>ad personam</i> ) . . . . .	67
Современная «теория» аргумента <i>ad hominem</i> . . . . .	72
Апология . . . . .	76
ГЛАВА 3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ НЕДОПЕРЕВОРОТЫ, ИЛИ ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ... КОПЕРНИКА . . . . .	85
Содержание трансцендентальности . . . . .	91
Кант . . . . .	93
К истокам . . . . .	96
Конечное постигает бесконечное . . . . .	99
Вопрос о первопознаваемом . . . . .	101
Метафизика человеческая, ангельская, божественная . . . . .	105

Трансцендентное и трансцендентальное: паронимы или антонимы? . . . . .	107
Трансценденции. Категории. Предикации . . . . .	109
Я червь, я бог . . . . .	111
Новый трансцендентализм . . . . .	112
Ad quem hominem? . . . . .	117
<b>ГЛАВА 4. ХАЙДЕГГЕР НА ПУТИ</b>	
К $n+1$ -МУ ГУМАНИЗМУ . . . . .	127
Один на один с Бытием . . . . .	127
Давос 1929 . . . . .	130
Против субъекта . . . . .	137
Против антропологии . . . . .	140
Гуманизм традиционный и гуманизм политический . . . . .	143
«Письмо о гуманизме» . . . . .	152
Письмо «о» и «против» . . . . .	162
<b>ГЛАВА 5. ГУМАНИЗМ И АНТИГУМАНИЗМ</b>	
В XX ВЕКЕ . . . . .	170
Смерти человека . . . . .	171
Дискуссия о гуманизме в марксизме: Альтюссер . . . . .	178
Процесс без субъекта . . . . .	188
Делёз, Гваттари, Лиотар... . . . .	193
Возвращения к человеку . . . . .	196
Моральный анти-антигуманизм . . . . .	202
Деррида — читатель Маркса, Хайдеггера и Альтюссера . . . . .	203
Гуманизм позднесоветский . . . . .	210
<b>ГЛАВА 6. ЧЕЛОВЕК, СУБЪЕКТ, ИНДИВИД . . . . .</b>	
Человек strikes back . . . . .	216
Человек умер. Но когда он родился? . . . . .	218
Subjectum-subjectus, господин-раб-гражданин . . . . .	225
Гражданин и «уважаемый» . . . . .	233
Гражданин <i>vs</i> потребитель . . . . .	237
Призвание не быть собой . . . . .	242
Дромантропология . . . . .	244
Пересборка — кого? . . . . .	247

## Предисловие

**Б**ОЛЬШЕ, и уж во всяком случае чаще, чем великие метафизические проблемы, — смысл жизни; бесконечность (или нет) мира; почему всё не возникло раньше; смысл самоубийства; почему есть скорее что-то, чем ничто, и пр., — меня всегда интриговали вопросы, возникающие ежедневно в самых обыденных ситуациях. Я бы, пожалуй, скрывал от других и от себя эти наивные вопросы, если бы не видел, что они интересуют и других людей, куда умнее меня. Собственно, и *великие* философские проблемы были когда-то очень детскими вопросами, например, такими: «...существует один вид человека или же много? Мир один или их много? <...> ...истин много или она одна?»<sup>1</sup> Вот и меня озадачивали сходные вопросы: почему мы скорее не соглашаемся, чем соглашаемся, друг с другом? почему у людей скорее разные мнения, чем одно? могут ли люди придерживаться разных мнений по одному и тому же поводу и тем не менее быть правыми? правда ли, что «в споре рождается истина»? ищем ли мы вообще в споре истину, как этому обычно «учат в школе»<sup>2</sup>, или же преследуем иные цели (к примеру, дости-

---

<sup>1</sup> Gellner E. Relativism and Universals. 1983. P. 181.

Полные выходные данные цитируемых сочинений указаны в конце каждой главы.

<sup>2</sup> И не только в школе. Например, Манфред Франк сталкивает Лиотара с Хабермасом и утверждает (вместе с последним), что без «теличности», без целеполагания никакой спор не мыслим: «Вполне возможно, что я не смогу договориться с моим собеседником;

жение чувства правоты и поэтому некоторой власти над «проигравшим»)? что значит переубедить другого? неужели — заставить его думать (чувствовать, верить) иначе, то есть стать иным?

Эта книга подступает к подобным детским вопросам со стороны *человека* как собеседника другого человека и как соучастника истины. Кажется, будто истина, воздвигнутая им на пьедестал, от него не зависит: ей живется тем лучше, чем дальше обходит ее человек, это скопище предрассудков, сенсорных искажений, иллюзий по собственному поводу, лени, зависти, хитрости, высокомерия и упрямства. Однако и без человека истине никак: без него ее просто нет. Но каждая претензия на истину закономерно заканчивается спором. Если исходить из того, что истина «едина» (то есть единственна), то либо все, либо многие люди должны заблуждаться, раз они не согласны между собой. Из десяти различных мнений по одному и тому же поводу девять, а то и десять, по идее, должны быть ложными. Когда-то спор мог разворачиваться в уповании на некий верховный арбитраж — Богом, абсолютным духом, абсолютным знанием, Историей (той, которая «покажет»). Теперь он окончательно замкнулся на другом человеке — читателе, эксперте, специалисте, избирателе и т.д. И это — тот самый другой *человек*, апеллировать к которому — *ad hominem* — строго запрещала логика и по-прежнему запрещает добропорядочная молва. А как прикажете отвечать на детский вопрос, почему мы думаем по-разному, если нельзя прибегать к свойствам, особенностям другого человека? Да почему только другого? И меня *как* другого человека. Модерновая формула

---

но невозможно, чтобы я с ним спорил о некоем предмете, не *желая* консенсуса как цели разговора» (*Frank M. Jean-François Lyotard und Jürgen Habermas über Dissens und Konsensus. 1990. S. 585–586*). На мой взгляд, нет ничего более спорного, чем такое представление.

(и предмет стольких насмешек) «я так вижу» означает всё же нечто иное, чем «прав только я». Современный человек остро ощущает и осознает собственную чуждость, не-такость. Это справедливо не только в индивидуальном, но и в «родовом» смысле: антропология последних десятилетий (а тем более завтрашняя антропология) принципиально «критична» (в смысле *самокритична*), «рефлексивна», «обратна», «взаимна», то есть включает и взгляд (бывшего) объекта на (бывший) субъект.

Учитывать ли, принимать ли во внимание человека? После стольких медоточивых од и гимнов человеку подобный вопрос звучит сегодня фальшиво, идеологично, лицемерно. Но социальные следствия ответов на него огромны — для экономики, политики, права, культуры. Мерить ли валовым продуктом? Или же на душу населения? Или вообще коэффициентом счастья? Наказывать ли преступника, дабы ему в наущение сломить его злую волю, а заодно и преподать урок возможным злоумышленникам, чтоб неповадно было? Или же, нарочно и осознанно игнорируя воздействие *на человека*, налагать наказание просто как следствие определенного абстрактного принципа (а именно, что всякий проступок должен быть наказан)? Стремиться ли к истине всегда или же иногда разрешать себе и другим «врать из человеколюбия»? В случае необходимого выбора отдавать предпочтение живому человеку или потенциально-виртуальному? Человеку или эмбриону? Человеку или неантропоморфным и неантропидным сущностям? Нужна ли истина *любой* ценой или только если она не влечет ущерба человеку? «Да здравствует истина, *да* погибнет человек» или же «*только если* не погибнет человек»?<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Fiat veritas (justitia) et pereat homo или же fiat veritas (justitia) ne pereat homo? См.: Ahrens H. Cours de droit naturel ou de philosophie

Не мотает ли философию от одной крайности в другую своего рода маятником (Мишеля) Фуко — того самого, который, провозгласив скорую смерть человека, занялся в конце жизни историей его «заботы о себе»? Философию «заносит»<sup>4</sup>, и она то полностью забывает, устраняет человека, то ставит его во главу угла и в центр повестки. Человек — грешник, но и подобие Божие; помеха познанию (как его ни мысли), но и его условие; абсолютная цель, но и обременительный для «проекта Геи», для оккупированной им планеты временщик.

Занятая «делами человеческими», философия стремилась вместе с тем очистить свое поле от человеческого (смертного, телесного), поставив перед собой (еще устами Сократа) задачу «научиться умирать». В логике как одном из самых жестоковывойно мизантропических предприятий человека философия как наука умирать находит свое наиболее беспощадное применение — как наука умерщвлять человеческое, будь то иллюзии или страсти, ошибки или отклонения. Если логика и не была чужда задаче описания реального мыслительного процесса, то «постепенно требования формализма оттеснили на второй план стремление соответствовать естественно работающей логике»<sup>5</sup>. Или, если верить более едкой формулировке Бенедетто Кроче, логики «кладут все свои силы на то, чтобы разработать систему мышления, которая была бы чужда любому мышлению»<sup>6</sup>. В течение веков «человеческое» оставалось изгнанным из логики. Дилемма выглядела так: «...либо такая философия, которая стремится схватить че-

---

du droit. 1833. P. 347. Сам Аренс считает правильной, конечно, вторую формулировку.

<sup>4</sup> Ср. «dérive» Ж.-Ф. Лиотара (*Lyotard J.-F. Dérive à partir de Marx et Freud. 1973*).

<sup>5</sup> *Blanché R. Raison et discours. Défense de la logique réflexive. 1967. P. 17.*

<sup>6</sup> *Croce B. Logica come scienza del concetto puro. 1909. P. 401.*

ловека в полном объеме и остаться верной действительной жизни, либо же непримиримый разрыв между мышлением, абстрактно витающим в идеальных высях, с одной стороны, и, с другой, человеческой реальностью, которая, будучи недостижимой для мысли, оказывается предоставленной самой себе»<sup>7</sup>. В XX веке после лингвистического поворота, после прагматики, после поворота от логики к аргументации (последовавшего за «залпом» 1958 года, когда одновременно вышли «Использование аргумента» Стивена Тулмина<sup>8</sup> и «Трактат об аргументации» Хайма Перельмана с Люси Олбрехтс-Тытекой<sup>9</sup>) такая дихотомия кажется преодоленной. Однако и «неформальные логики», и «теории аргументации», и другие программы «коммуникативного действия» не могут избавиться от нормативности, вырабатывая, конечно, менее строгие, чем в логике, но всё же правила, на основе которых практикуется определенное принуждение, исключение, насилие<sup>10</sup>.

Поводом и красной нитью книги я выбрал аргумент *ad hominem*, который по-русски называют «личным выпадом», что, как мы увидим, правильно лишь для одного его варианта. Мне кажется, он фокусирует в себе тот человеческий «остаток», от которого стремилась избавиться логика и который составляет неотъемлемый и нередуцируемый элемент любого общения как вербального взаимодействия. Иначе говоря, человеку свойственно не только, например, ошибаться, но и прибегать в споре, в разговоре к «личным выпадам». Человеку свойственно аргументировать «к человеку». Аргументация *только* «к делу», «к вещам» (*ad rem*), которая обычно противопоставляется

<sup>7</sup> Balmer H.P. Philosophie der menschlichen Dinge. 1981. S. 15.

<sup>8</sup> Toulmin S. The Uses of Argument. 1958.

<sup>9</sup> Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. Traité de l'argumentation. 1958.

<sup>10</sup> Cassin B. Sophistical Practice. Toward a Consistent Relativism. 2014. P. 13.

аргументу *ad hominem*, часто — во всяком случае, в делах человеческих — *неполна*: сегодня как никогда очевидно, что без *подписи* само послание (особенно, но не только, политическое) не понятно или в нем непонятно главное. История аргумента *ad hominem*, от запрета до апофеоза, еще не написана, — и наверняка еще не доиграна.

Книга представляет собой небольшую серию из шести историко-философских глав-очерков о разных аспектах этой истории. В первой главе я обращусь к вопросу о человеке (как мере), ставшему водоразделом между философией и софистикой и одновременно местом подлинного рождения философии. Философия считает, что только философ является подлинным стражем и учителем истины; для софистики же таков любой человек. Философии человек, будучи телесным, мешает приблизиться к истине. Для софистики же исключение человека исключает и истину. Неслучайна поэтому реабилитация софистики в прагматике, в неориторике.

Вторая глава представит основные этапы истории (осмысления) аргумента *ad hominem* и разных его версий. То, что степень нетерпимости к этому аргументу в общественном мнении куда выше, чем у «специалистов», неформальных логиков, теоретиков аргументации, не лишено парадоксальности. Я затрону и интересный аспект различения «использования/упоминания»: упоминание аргумента *ad hominem* служит в спорах своего рода мета-аргументом.

В третьей главе речь пойдет о трансцендентализме, то есть о систематическом и принципиальном повороте «к человеку», — коперниканском, как его стало принято называть после Канта, хоть и не совсем правомочно. Почему *одного* такого поворота не хватило? Почему после Сократа/Платона, средневековых трансценденталистов, Декарта, Канта... Гуссерль снова планировал новый, уже *подлинный*, коперниканский поворот?



Эти повороты к человеку, тесно связанные с понятием гуманизма, породили в XX веке определенную «антигуманистическую» реакцию. Своего рода тотемной фигуре этого антигуманизма, Мартину Хайдеггеру, будет посвящена четвертая глава. Хайдеггер утверждал, что гуманизм привел к современным трагедиям и что сам он, Хайдеггер, отвергает его, но лишь чтобы найти новый гуманизм, который был бы достоин подлинного величия человека.

Пятая глава продолжает тему антигуманизма уже на французской почве. Ключевой фигурой выступит здесь не столько Фуко, автор знаменитого тезиса о «смерти человека», сколько Луи Альтюссер, открывший у Маркса «методологический антигуманизм». Под влиянием Альтюссера и других структуралистов социология очень долго запрядала себе заниматься индивидом в пользу социальных механизмов.

Поворот к субъекту проблематизирует шестая и последняя глава. Здесь необходимо будет учесть разноязыковую идиоматику слов *sujet*, *Subjekt*, *subject*, субъект и т.п., являющихся калькой с латинских «*subjectum/subjectus*», но не совпадающих друг с другом. В последние десятилетия субъект возвращается в форме «гражданина» и «потребителя». Но в новом тысячелетии всё чаще говорят о гипермодерновом индивиде — нестабильном, текучем, множественном, расщепленном, рассеянном и т.д. Не являются ли единство, самоконтроль и самоуправление индивида последними болезнями модерна, от которых «человек» начинает выздоравливать? По мере того как человек допускался к истине, чтобы превратиться, наконец, в ее демиурга, он сам стал утрачивать свою законченность и определенность и превращаться в контингентный набор свойств.

Спор сталкивает теперь не двух автономных и суверенных субъектов, а, может быть, две зыбкие комбинации черт, которые инсценируют конфликт через свои слу-

чайные маски. Если проблема с коммуникативной утопией теоретиков аргументации, неформальных логиков или, например, хабермасианцев состояла в том, что два идеальных собеседника были онтологически неразличимы, то у двух гипермодерновых индивидов проблема обратная: как двум контингентностям оказаться онтологически соизмеримыми, взаимосоразмерными, встретиться в одном пласте бытия?

### *Библиография*

- Ahrens H.* Cours de droit naturel ou de philosophie du droit. Bruxelles: Me-  
line, Cans et Co., 1833.
- Balmer H.P.* Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralis-  
tik. Bern: Francke, 1981.
- Blanché R.* Raison et discours. Défense de la logique réflexive. Paris: Vrin,  
1967.
- Cassin B.* Sophistical Practice. Toward a Consistent Relativism. N.Y.: Ford-  
ham University Press, 2014.
- Croce B.* Logica come scienza del concetto puro. Bari: Laterza, 1909.
- Frank M.* Jean-François Lyotard und Jürgen Habermas über Dissens und  
Konsensus // Frank M. Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur  
deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Erweiterte Neuaus-  
gabe. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1990. P. 574–589.
- Gellner E.* Relativism and Universals // Rationality and Relativism / M. Hol-  
lis, S. Lukes (eds). Oxford: Blackwell, 1983. P. 181–200.
- Lyotard J.-F.* Dérive à partir de Marx et Freud. Paris: Union générale d'édi-  
tions, 1973.
- Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L.* Traité de l'argumentation. La nouvelle  
rhétorique. Paris: PUF, 1958.
- Toulmin S.* The Uses of Argument. Cambridge: Cambridge University Press,  
1958.

## Глава 1

# Протагор — мера всех людей?

### ВОПРОС О ЧЕЛОВЕКЕ

**Д**IE Urszene: вопрос о человеке. Человек *или* истина? Обращаться к человеку... Не означает ли это заведомо отворачиваться — от бытия, от истины, от действительности? Философия давно не мыслит в таких гамлетовских категориях: трансцендентализм, чуть ли не «коэкстенсивный» философии, искал формулу их сочетания, опосредования. Относительно поздний трансцендентализм феноменологического толка пытался снять/преодолеть такое антиномическое разведение, введя между полюсами «научную» (? или, наоборот, магико-симпатическую?) «корреляцию». Но лекарство научности рискует обернуться ядом: внесение, *введение* человека в истину чревато «страшной угрозой» — релятивизмом. Гуссерль привычно и традиционно для философа ассоциирует релятивизм с софистикой, с давним (хотя, казалось бы, давно поверженным<sup>1</sup>) врагом философии.

---

<sup>1</sup> Аласдер Макинтайр как-то написал, что «релятивизм, как и скептицизм, относится к тем доктринам, которые подозрительно часто опровергают. Ничто, пожалуй, не является более верным знаком, что доктрина воплощает в себе некую не подлежащую отрицанию истину, как тот факт, что в ходе истории философии она снова

Такое обстоятельство вовсе не мешает некоторым современным исследователям — как софистики, так и феноменологии, — видеть в двух этих явлениях весьма определенное сущностное родство. По сходному сценарию разворачивались отношения Гуссерля с «психологизмом»: эксплицитная его гуссерлевская критика не помешала оппонентам обвинить Гуссерля именно в «психологизме». Как и психологизм, релятивизм представлял для феноменологии ключевую и во многом *внутреннюю* проблему. Ранняя (рубежа веков) забота, которую Гуссерль разделял с неокантианством, об опровержении релятивизма сменилась у него в период «Кризиса...» более сложной концепцией, которая позволила некоторым исследователям говорить о «феноменологии *как* релятивизме»<sup>2</sup>. Действительно, введение в феноменологию такого мощного понятия, как «жизненный мир» (Lebenswelt), не могло не привести Гуссерля к отказу от традиционной (для «нас», западных рационалистов), или классической, или научной концепции истины, а из позднейших наследников феноменологии должно было сделать релятивистов<sup>3</sup>. Жизненный мир, лежащий в основе любой науки, сам сущностно и по определению релятивен (как пишет Гуссерль, *alles ist da subjekt-relativ*<sup>4</sup>). Для пущей убедительности Гуссерль предлагает сравнить «наш» жизненный мир с миром «негров в Конго, китайских крестьян и пр.»<sup>5</sup> (пример *немецких* или

---

и снова была опровергнута. По-настоящему опровергаемые доктрины требуют лишь однократного опровержения» (*MacIntyre A. Relativism, Power and Philosophy. 1985. P. 22*).

<sup>2</sup> *Waldenfels B. Die Abgründigkeit des Sinnes. 1985. P. 23–25; Carr D. Interpreting Husserl... 1987. P. 243. См. обсуждение в: Soffer G. Husserl and the Question of Relativism. 1991. P. 171 f.*

<sup>3</sup> *Carr D. Op. cit. P. 12.*

<sup>4</sup> *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. 1954. Bd. VI. § 35. S. 141.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

*австро-венгерских*, или, памятуя «малую родину», *моравских* крестьян, равно как и китайских *ученых*, в глазах Гуссерля, видимо, обладал бы меньшей доказательной силой; уточнять социально-профессиональный статус упоминаемых «негров в Конго» он и вовсе счел ненужным). Но наше замешательство (*Verlegenheit*) тут же рассеется, когда мы подумаем/вспомним (*besinnen*), что в основе всех этих разных жизненных миров (чтобы не усложнять себе задачу, Гуссерль говорит о нем в единственном числе: *die-se Lebenswelt*) при всех своих относительностях (*in allen ihren Relativitäten*) лежит *их/ее общая структура (ihre allgemeine Struktur)*<sup>6</sup>. Дэвид Карр вычленяет здесь два отличных друг от друга тезиса: 1) науки *предполагают* существование единых жизненно-мировых структур, и 2) все жизненные миры *действительно обладают* универсальной структурой, и знание такой структуры может служить обоснованием для применения традиционной (европейской) концепции истины. Карр соглашается с правомочностью первого тезиса (похоже, что наукам *требуется* такое предположение), но отвергает доказуемость второго (это сильный онтологический тезис, чья правомерность как *такового* сомнительна).

Выдвигая во главу угла жизненный мир, позднегуссерлевская феноменология смыкается, вероятно, против своей воли с прагматизмом, если его резюмировать, например, словами Хилари Патнэма (одобренными Ричардом Рорти): «Как мне кажется, суть прагматизма, — прагматизма Джеймса и Дьюи, а то и Пирса, — в настаивании на первостепенности точки зрения актора»<sup>7</sup>. Нетрудно убе-

<sup>6</sup> Ibid. S. 142. Выделено Гуссерлем.

<sup>7</sup> «...The insistence on the supremacy of the agent point of view» (*Putnam H. The Many Faces of Realism. 1987. P. 83. Цит. по: Rorty R. Truth and Progress. 1998. P. 43–44*). Рорти здесь ищет точки *расхождения* с Патнэмом. В частности, он отвергает патнэмовскую характеристику его, Рорти, позиции как «культурного релятивизма».

даться, что это — парафраз протагоровского тезиса о человеке-мере. Сегодня известный куда менее, чем его американские соратники Уильям Джеймс и Джон Дьюи, британский прагматик Фердинанд Каннинг Скотт Шиллер считал, что тезис о человеке-мере, «если его правильно проинтерпретировать, есть самая истинная и самая важная вещь из тех, что когда-либо выдвигались каким бы то ни было мыслителем». Этот тезис не только не ведет к скептицизму, но и «заставляет Науку открыть, как человек может измерять и какими приспособлениями он может согласовать свои измерения с измерениями своих сотоварищей»<sup>8</sup>. В целом Шиллер предлагал «возвращение от Платона к Протагору» (одна его статья так и называется: «From Plato to Protagoras»), «возвращение к отстаиваемому Протагором более откровенно человеческому взгляду на знание, [служащему] верной гарантией философского прогресса»<sup>9</sup>. Свой вариант прагматизма Шиллер поэтому и называл «гуманизмом»<sup>10</sup>.

Итак, вопрос — в человеке. Он ли — мера? Мера ли — он? А если (не) мера, то — чего? Примечательно, что вопрос о человеке-как-мере стал водоразделом между софистикой и философией, пусть его непроницаемость и, может быть, несколько преувеличена каждой из сторон. Так или иначе, софистский тезис «человек — мера всех вещей»<sup>11</sup> стал главной критической точкой их расхождения: при-

<sup>8</sup> Schiller F.C.S. Humanism. 1903. P. xvii.

<sup>9</sup> Schiller F.C.S. Studies in Humanism. 1907. P. 25.

<sup>10</sup> Ему иногда приписывают и изобретение самого слова *гуманизм* (Viau P. La fin de l'humanisme classique. 1968. P. 15 (ошибочно назван «F.C.S. Schuller»). Это, конечно, передержка. Во французском языке слово спорадически встречается с конца XVIII в., и, во всяком случае, используется Пруденом с середины 1840-х годов.

<sup>11</sup> «Человек — мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют» (Платон. Теэтет (152a3-5). 1990–1994. Т. 2. С. 203; Секст Эмпирик. Против ученых (VII, 60–61). 1976. Т. 1. С. 72).

держиваться его означает быть софистом, его отвергать — минимальное требование к философии. Однако уже Гегель называет положение о человеке-мере «великим тезисом» (ein großer Satz)<sup>12</sup>, к которому возводит весь трансцендентализм, начиная с сократо-платоновского. Впоследствии этот софистский тезис был интегрирован и учениями, считающими себя философскими. Делает ли это их автоматически софистскими? Возможна ли философия (не софистика), исходящая из него? Среди античников реабилитация софистики началась как минимум с Джорджа Грота, то есть больше полутора веков назад, и стала в последние десятилетия общим местом. Примечательно, что, невзирая на эту реабилитацию или параллельно с ней, «постмодернистов» успели заклеить *как софистов*, причем иногда к вящему удовольствию заклеянных: некоторые из них (Стэнли Фиш, Барбара Кассен) сами охотно называют себя софистами. В самом деле, их объединяет отказ от больших нарративов и/или метафизических оснований в пользу жанрового творчества и многообразия, от присутствия в пользу отсутствия, от цели в пользу игры, от иерархии в пользу анархии, от глубины в пользу поверхност(ност)и, от единой на всех истины в пользу сингулярностей<sup>13</sup>.

#### ФИЛОСОФИЯ *vs* СОФИСТИКА: ОППОНЕНТЫ ИЛИ КОНКУРЕНТЫ?

Исторически учреждение философии и было актом ее отделения от своего-другого, от софистики<sup>14</sup>. Если вопрос,

<sup>12</sup> Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 1971. Bd. 1. S. 546.

<sup>13</sup> См. хотя бы знаменитую таблицу Ихаба Хассана (*Hassan I. The Dismemberment of Orpheus*. 1971. P. 267–268).

<sup>14</sup> Для этого понадобилось «создать» софистику: «...софистика — искусственное создание, побочный продукт философии» (*Cassin B. Sophistical Practice*. 2014. P. 35).

что было бы, если бы победили софисты, — празден, то непраздно изучение последствий этого отделения. В общем историко-философском масштабе их противостояние окончилось победой философии (хотя никто не отважится утверждать окончательность этой победы). Софистика не умерла, но стала питать риторику и *другую* философию, с тех пор слышущую *малой*: киников и мегариков, скептиков и эпикурейцев, Монтеня и Гёте, Шопенгауэра и Ницше... С Ницше началось радикальное переобрачивание — превращение малой в великую.

Кроме того, влияние софистики простирается далеко за рамки собственно философские. Софисты стоят у истоков соревновательной концепции правосудия. Софисты (как странствующие учителя) были первыми этнографами-антропологами, оказавшими огромное влияние, среди прочего, на историков<sup>15</sup>. Наконец, софисты — подлинные основатели и теоретики политики, в том смысле *современной* демократии, который мы придаем слову «политика» (рядом с ним Платон — заурядный идеолог монархии); в этом смысле они были и первыми «воспитателями граждан» *как* граждан<sup>16</sup>. Знаменитую формулировку Цицерона о Сократе — «Сократ первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле»<sup>17</sup> — можно с полным, если не с бóльшим (ибо *они* первые) правом отнести к софистам.

Итак, философия родилась не столько из мифа («vom Mythos zum Logos»), сколько из оппозиции софистике, из трудного противостояния и «саморазличения» с софистикой. Разница между ними была современнику совершенно не ясна, а терминологические различия между σοφός, σοφιστής и φιλόσοφος были недостаточно проведены: пер-

<sup>15</sup> См., например: *Desclos M.-L. Aux marges des dialogues de Platon. 2003.*

<sup>16</sup> *Платон. Протагор (319a).*

<sup>17</sup> *Цицерон. Тускуланские беседы. Кн. 5. 1975. Гл. 4.10–11.*



вые два слова могли означать любого мастера, любого сведущего в чем-то человека; два вторых в глазах обывателей означали людей, проводящих время за умными беседами. Имеется немало свидетельств путаницы среди современников. Аристофан изображает в «Облаках» *софиста* Сократа, о чем упоминается и в «Апологии Сократа» (19b4-c5). Даже делая скидку на сатирическую гиперболу, можно воспринимать такое представление как воспроизведение позиции рядового гражданина Афин. Протагор здесь никак не называется и не фигурирует, но уже античные схолиасты к пьесе указывали, что здесь имеется в виду Протагор, а не Сократ. О Протагоре говорится также как об «имитирующем Сократа»<sup>18</sup>.

Платон может считаться не только наследником Протагора<sup>19</sup>, но и во многом его автором. Платон — самый обильный и самый подробный источник сведений о Протагоре. Разумеется, в силу своей оппозиционности он является собой случай своего рода «ненадежного рассказчика». Впрочем, можно сказать, что «Протагору нужен был какой-нибудь Платон (а Plato), и ему в целом повезло, что он получил того, кого получил, — и *нам* повезло тоже»<sup>20</sup>.

Протагор выступает героем трех платоновских диалогов, а «Софист» называет только его (232d). Расхожим местом стало утверждение об искажении Протагора Платоном. Эта позиция и напрашивается, и трудна для защиты: ведь для этого нужно восстановить позицию Протагора-самого-по-себе, а без опоры на платоновские источники это оказывается невозможным. Однако после периода гиперкритического прочтения свидетельств Платона, ка-

<sup>18</sup> Notomi N. A Protagonist of the Sophistic Movement? Protagoras in Historiography. 2013. P. 15, not. 12.

<sup>19</sup> Gavray M.-A. Platon, héritier de Protagoras... 2017.

<sup>20</sup> «Introduction» к: Ophuijsen J.M. van et al. (eds). Protagoras of Abdera: The Man, His Measure. 2013. P. 8.

жется, настало время более взвешенной и более «признательной» по отношению к Платону позиции<sup>21</sup>. Другое дело, что Платон «понимает» — или (делает вид, что) не понимает — Протагора так, как ему это нужно. Отделить информацию от оценки здесь представляется делом сложным, никогда не окончательным, но не невозможным.

Не исключено, что именно подчеркнутая попытка различения и приводила современников к путанице. Возможно, Сократ говорил о двух типах рассуждения — сильном и слабом, философском и софистском, но молва (воплощенная, например, в аристофановских «Облаках», 112–115<sup>22</sup>) передала это так: Сократ *учит* двум типам рассуждения. Диоген Лаэртский (IX, 51) говорит, что Протагор был первым, кто сказал, что можно утверждать двойное (держат *две речи*, «за» и «против») по любому поводу (сходное у Платона в «Софисте», 232b1–c3, с упоминанием Протагора: что софисты умеют спорить, опровергать, противоречить по каждому вопросу). Для рядового афинянина непростой задачей было отличие «я знаю, что ничего не знаю» Сократа от агностицизма Протагора: обе позиции представляли полемическими масками, разве что у Протагора не было никаких майевтических претензий. Сама *граница*, само *деление* на философов и софистов принадлежит философам. В этом смысле Платон — настоящий *создатель* софистики. Независимо от того, кто начал использовать термин «софист», Платон был, несомненно, первым употреблявшим его в критическом смысле. Он же был фактически единственным, кто в это время четко отличал одних от других.

<sup>21</sup> См. «Introduction» к: *Ophuijsen J.M. van et al.* (eds). Op. cit.

<sup>22</sup> «Рассказывают, там, у этих умников, / Две речи есть. Кривая речь и правая. / С кривою этой речью всяк всегда везде / Одержит верх, хотя бы был кругом неправ» (пер. А. Пиотровского).

С позиции философии водораздел между философией и софистикой выглядит крайне тенденциозно. Свободная философская деятельность противостоит присущему софистам рабству перед низменными интересами, (учебный) досуг как самоцель — суετε (свободный поиск восхваляется по сравнению с ограничением по времени, например, при выступлении в суде, и с судорожным поиском средств к существованию, как, например, в виде платы за учебу). Философия служит душе, софистика — телу; философия — небесному и вечному, софистика — земному и тленному. Философия ищет истину, софистика — победу в споре («Теэтет», 172с и далее).

Со стороны софистики их конфликт предстает, разумеется, иным. Философские аргументы, выдвинутые Платоном, может быть, убеждают философов, но вчуже они крайне слабы. Доктрина Протагора, как утверждает Сократ в «Теэтете» (170d), верна только для самого Протагора — в согласии с его же тезисом о человеке-мере. Парафразируя этот тезис, можно сказать, что мерой его собственной доктрины является он сам, но и *только* он: для людей же (а их большинство), которые отвергают тезис о человеке-мере, она неверна. Далее, если Протагор считает, что у каждого своя истина, то он признает истинность и тех, кто считает, что доктрина Протагора ложна. Значит, он соглашается с ложностью своей теории (там же, 171a и далее). Интересно, что за изворотами именно такого рода традиция сохранила термин «софизмы».

Если попытаться сформулировать различия в терминологии Платона, то у Протагора идеи должны быть у всех разные (что для Платона нонсенс). Мы можем только предполагать, что Протагор подумал бы о платоновских идеях, но, вероятно, хорошим ориентиром может служить то, что он думал о богах, а именно, что он не знает, есть ли они, поскольку вопрос сложен, а жизнь коротка (по Диогену Лаэртскому, IX.51).

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

[e-Univers.ru](http://e-Univers.ru)