

## РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ: МОМЕНТ СОФИСТИКИ

Б. КАНИ

Университет Париж-VIII, Париж Франция

### Аннотация

Статья посвящена переосмыслению роли и значения софистики в истории греческой мысли. От чисто негативной оценки софистов, подчеркивает автор, современная наука постепенно переходит к осознанию их важнейшей позитивной роли в формировании антропологических представлений, где софисты фактически оказались предтечами Сократа и Платона. Софистической антропологии свойственны следующие черты: 1) фундаментальными для нее выступают понятия добродетели и логоса; 2) мышление в софистике обладает визуальным характером: архаический признак, противопоставляющий софистику мышлению, основанному на концептуальных абстракциях; 3) софистике свойственна трагичность мышления, связанная с мучительным рождением индивида; 4) софистическая мысль реализуется в практике «двойственных речений». Общие характеристики софистической антропологии автор рассматривает подробно на примере учений трех выдающихся софистов: Протагора, Гиппия и Продика. В заключение обосновывается вывод автора о том, что момент софистики представляет собой в истории европейской мысли момент возникновения индивида и его автономизации от теологических и физических детерминаций, момент высвобождения пространства интериорности и кануна антропологической революции в Греции.

**Ключевые слова:** софистика, антропология, индивид, Протагор, Гиппий, Продик.

**Кани Брюно** – профессор, руководитель журнала *Les Cahiers Critiques de Philosophie* факультета философии Университета Париж-VIII, Париж Франция.

Перевод с французского:

**Вдовина Галина Владимировна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН.

**Цитирование:** КАНИ Б. (2017) Рождение философской антропологии: момент софистики / пер. с франц. Г.В. Вдовиной // Философские науки. 2017. № 9. С. 50–66.

Интерес философии к софистике берет начало в творчестве самого Платона: многие диалоги противопоставляют Сократу одного или нескольких софистов, если не прямо называются именем софиста, выступающего в роли главного собеседника. Платон, правда, осуждает софистику: он противопоставляет софистику (искусство ложного) и диалектику (искусство истинного). Философская традиция слепо следовала этому суждению вплоть до Гегеля, исключая его

самого. Однако в последние десятилетия софисты вновь стали объектом благотворного философского интереса. Мы хотели бы связать сегодня этот вновь возникший интерес к софистике с возрождением платоновских исследований.

Вначале следует напомнить, что не существует *одной* софистики — софистическое движение не образует школы, — а есть множество софистов. «Софистика», даже если она пишется в единственном числе, всегда подразумевает множественность. К тому же «софистическая антропология» есть условность языка: условность, оправданная скудостью наших знаний о представлениях софистов о человеке и об их рефлексии над этими представлениями, а также необходимостью их концептуального синтеза.

Как известно, мысль досократиков была эмпирической. Но если физиологи искали закономерности в действиях природы, то софистов занимали главным образом этические правила и политическая действенность публичной речи. То, что они отвергали всякую метафизику и ограничивались этико-политическим исследованием человека, показывает, насколько близки были первая софистика и рождающаяся философия Сократа и насколько важной и срочной задачей, с точки зрения Платона, было их различие. Отсюда непрестанная борьба платоновского Сократа: рождающаяся философия возникает как *контр-софистика*.

Однако в силу самого факта, что философия родилась в противостоянии с нею, софистика не только не прошла мимо внимания философов, но и стала одним из первых исследовательских интересов возникающей философии. В самом деле, софисты именно потому ведут столь ожесточенные и упорные сражения в творениях Платона, что в этих сражениях ставкой служит нечто существенно важное, основополагающее для самой философии. Вот почему этот негативный интерес, какой софистика представляла для философии, должен был бы служить ориентиром для любого изучения связей между философией и софистикой.

Актуальные платоновские исследования в последние 20 лет привели к глубокому переосмыслению творчества Платона, акцентируя значимость поэтико-мифологического мышления перед лицом мышления научно-математического, но еще не до конца восстановили равновесие платоновской мысли, с ее фундаментальной двойственностью: с одной стороны, это разделение ролей между математически понятым истинным и мифологически понятым правдоподобным; с другой стороны — поиски научной истины, которую содержит в себе поэтическая речь. В этой мысли, которая никогда не была систематичной, первенство знания, согласно актуальным воззрениям, оспаривается поэзией в совершенном герменевтическом круге.

Что касается современных исследований софистики, они вышли за рамки этики и политики, которыми чтение софистов ограничивалось со времен Античности, и одновременно избавились от того предвзя-

того суждения, что риторика по природе негативна. Они признали за ней позитивное значение (коммуникационную и перформативную действенность) и связали ее с метафизическим умозрением (борьбой против элеатства): отказ сводить истину к *единственной* истине (Протагор) идет в ней рука об руку с отказом считать *истинным* миром скрытый мир (Горгий).

Подобно тому, как Горгия больше не считают только ритором, но признают выдающимся метафизиком, так исследования софистов в области языка (риторика Горгия, синонимика Продика...) уже не сводят к простым техническим приемам античного красноречия, но встраивают в подлинно «философское» мышление о языке.

Таким образом, этико-политическая традиция, переосмысленная в прагматическом ключе, должна была бы привести нас к имплицитной антропологии Сократа: ведь когда Сократ полагает основание философии, задавая вопрос: «Что есть то или это?», он задает его применительно к человеку. Но, кажется, никого не волнует тот факт, что философская антропология, учреждаемая этим вопросом, остается пустой рамкой, что она так и не была разработана Сократом. Не была еще и потому, что ответ на вопрос — под рукой: действительно, сократическая антропология потому имплицитна, что она уже имеется у привилегированных соперников Сократа, у которых ее можно опознать без труда. Человек Сократа концептуально не отличается от человека софистов: он есть существо, определяемое речью и этико-политическим целеполаганием. Такова, следовательно, позитивная значимость софистики для рождающейся философии.

То, что вопрос о человеке был изначально поставлен софистами, признано всеми. Марио Унтерштайнер так формулирует его в предисловии к своей книге [Untersteiner 1993, 13–14]: «Эту проблему... следует более точно определить как проблему интерпретации *khêmata*, *pragmata*, *onta*, — “опытов” (1) того, что человек испытывает в качестве индивида, в качестве существа общественного, в качестве мыслителя». Другими словами, «софистический человек» стоит у истоков европейского гуманизма.

Стало быть, эта **софистическая антропология** разворачивается главным образом вокруг двух фундаментальных понятий.

Во-первых, это понятие *aretê* (добродетели, добротности), которое в собственном смысле служит антропологической мерой и разрабатывается в перспективе различных проблем: а) двойственности *phusis/nótos*, позволяющей человеку мыслить себя как противостояние *природы* и *культуры*; б) двойственности индивидуального/коллективного бытия, позволяющей ему развивать этику возникающего индивида и одновременно политику коллективного человека; в) двойственности деятельного/умозрительного, позволяющей переходить от утверждения удачного момента, *kairos*, у Протагора к согласию как резуль-

тату выбора у Продика. Не забудем и о том, что добродетель вводит в культуру агона (педагогический аспект двойственной мысли), что она участвует в разработке понятий *dikē* (справедливости) и свободы и что, наконец, существует проблема обучения добродетели.

Во-вторых, это понятие *logos* (публичного слова), которое служит мерой философской антропологии в более специфическом смысле и выстраивается по линии двух наук: риторики и синонимики. Правильность стиля есть знание о том, как владеть его эффектами, ибо горизонт софистики всегда прагматичен: я говорю для того, чтобы быть услышанным и понятым. Прагматика пересекается с этикой в поисках общей добродетели. Далее, правильность слов есть знание, обеспечивающее адекватность, ибо не может быть соответствия реальности в речи, высказывающей невесть что. Уточним, что слово — это как имя, так и глагол, и что метод синонимики — не эссенциализация (при которой слово было бы сообразно природе вещи), а различение (согласно технике, присутствующей уже у Гомера, где каждый предикат субъекта всегда отображает противоположный ему предикат в другом субъекте).

Софистическая мысль соотносится с архаичным **визуальным мышлением**. Мысль в нем уподобляется зрению: она видит то, чего не может видеть око, и посредством публичного слова открывает это незримое умственному взору всех. Стало быть, она производит образы. Эмпирическое мышление укоренено в визуальном мышлении не только потому, что оно *видит* и *дает увидеть* то, что оно видит, но еще и потому, что в силу самого факта видения оно есть осязание на расстоянии, а в силу самого факта, что оно дает увидеть, оно есть осязание на расстоянии, разделяемое всеми. Следовательно, мышление здесь становится всеобщим благодаря «разделенному зрению», а «осязание на расстоянии» есть то, что придает мыслимому объекту конкретность, а мышлению — адекватность, без которой невозможна истина.

Платон в «Государстве» (454 а) и в «Теэтете» (164 с—d) прямо говорит о том, что софистика противится концептуальной абстракции. Это подтверждает Протагор: он не заботится о той логике — зарождавшейся в ту пору, — которая придает мысли формальную истинность. На его взгляд, важна только адекватность. Чтобы мысль была истинной, важно лишь увидеть высказанное, т.е. предложить мысли общую конкретность и разделенную адекватность.

Вновь обращаясь к визуальному мышлению, софисты равным образом возвращаются к теории, согласно которой слово есть образ (Симонид). Но старое слово-видение гомеровской теологии они приспособливают к афинской демократической политике, превращая публичное употребление слова-видения, составлявшее у Гомера прерогативу профессионалов-аэдов, в общее дело: дело каждого гражданина.

Для нас проблема визуального мышления заключается в рефлексивности. Эту апорию не в силах разрешить никто, ибо никто не способен видеть себя видящим. Однако софисты не усматривали здесь никакого затруднения: для них память была той визуальной мыслью, которая созерцает (вспоминая) другую визуальную мысль (вспоминание). Если зрение не способно видеть себя, оно, по крайней мере, способно видеть образы – свои собственные продукты.

Вслед за Гераклитом, положившим начало возврату ионийской мысли к самой себе, эта изначальная рефлексивная мысль у софистов надолго останавливается на человеке. Образ самого себя, присущий греческому человеку, подвергается у них внимательнейшему рассмотрению. Идущая от Гераклита к Протагору генетическая связь признавалась с античных времен. Она прослеживается в следующих моментах: а) в рефлексивном мышлении на его визуальной стадии, только что нами рассмотренном; б) в двойственном мышлении (еще одном, наряду с визуальностью, специфическом признаке архаического мышления), которое от Гомера до Аристотеля разворачивает одну за другой всю совокупность своих возможностей; в) в субъектном мышлении, которое от храма Аполлона в Дельфах и до Сократа направляет архаического грека на путь этики индивида.

У нас вошло в привычку говорить, вслед за Ницше и в соответствии с героическим представлением об антропоморфных богах, о **трагическом мышлении**. Его находят у Гераклита, у драматических поэтов и у софистов, а его объектом считают мучительное рождение европейского человека под именем *индивида*.

Хотя софистам не свойственны ни драматизм поэзии, ни пессимизм философии, их можно читать как трагедию в силу самого факта, что они освобождают индивида от определений, заданных религией и знанием. Но это чтение – поразительно радостное, потому что они предлагают – без всякого пафоса – разрешение трагической апории. Унтерштайнер вновь и вновь возвращается к этому вопросу, указывая, например, на связь между «двойственными речениями» Протагора и трагедиями Эсхила, где человек представлен в дискурсе как свободы воли, так и тяжести судьбы.

Здесь, как видим, продолжается давний диалог между «научной» мыслью и мыслью «художественной». Как существует связь между учениями о природе и лирической поэзией, которая через Ксенофана выразилась в универсализации единичного: чувства для поэтов и мысли для философов [Сапу 2008, 37–40], так существует связь между софистами и трагической поэзией, выразившаяся в открытии политической свободы. Так греческий человек, благодаря поэзии Архилоха и Сапфо открывший единичность в том, что в ней относительно и универсально, открывает ныне, через поэзию Эсхила, непреодолимое противоречие, в силу которого универсальная единичность становится трагичной. И почти тотчас у софистов он

находит его разрешение: свободу надлежит ограничить пределами дел человеческих.

Наконец, поскольку любая речь есть мысль, софистика есть также наука «двойственных речений» (*dissoi logoi*). Мы сказали, что греческая мысль есть *мысль о двойственности*. Мысль о той двойственности, которая отвергает как Единое, так и Множественное [Cany 2001, 232–235]. Ее история – это история различных модальностей, в которых она выражалась: Гомер использует оппозиции как операторы мышления; Гесиод символизирует их в виде двух Эрид; Гераклит приводит их, в лоне диалектического синтеза, к гармонии противонаправленных напряжений; Платон тоже обращается к диалектике, но в ее элеатской форме, с целью прийти к *единому* через удаление *иного*... Протагор будет утверждать неустранимую двойственность между этими двумя концепциями архаической диалектики.

Платон называет науку Протагора «антилогией» и часто придает ей синоним – «эристика» [Brisson 1997, 107–108]. Но цель этого, как очевидно, – резко негативно противопоставить ее диалектике, поскольку протагоровская техника «двойственных речений» категорически отвергала любой синтез и настаивала на различном.

Итак, в силу того, что философия с самого начала очерняла софистику, философы вообще не замечали того, что софистика – не только речь, но и мысль, и что мысль эта критична. Что она не довольствуется созданием образа человека (антропологией), но к тому же развертывает рефлексию о категориях этого представления (политическая антропология).

Человек софистики – не просто этико-политическое существо; он, помимо этого – но в неразрывной связи с этим, – еще и критический мыслитель.

### «Человек-мера»

Софистическая антропология **Протагора** (2), которая содержится в мифе платоновского «Протагора», учит нас тому, что человек есть «*sophistês*» постольку, поскольку владеет собой и овладевает миром. Такое овладение совершается через изобретательство и ремесло, относящиеся к техническому искусству, и общее согласие и договоренности, относящиеся к политике. Стало быть, эта антропология имеет не биологический, а строго культурный характер: человек, не имеющий никакой позитивной способности с точки зрения пользы, тем не менее, обладает *логосом* (речью/мыслью) (321 b–c). Далее, благодаря дару *dikê*, у этого человека, природа которого есть культура, культурой становится политика (322 b–d). Такой переход от «полезных для жизни искусств» (321 d) к «искусству жить обществом» (322 b) требует *логоса*, без которого эти искусства не могли бы ни существовать, ни развиваться, ни передаваться. Протагоровская антропология, бесспорно, опирается на философию языка.

Таким образом, человек забыт природой и отвергнут сверхприродой. Он оставлен природой, которая не наделила его ни одним полезным качеством. Обладая нулевой степенью животности, человек есть живое существо, лишенное средств к обеспечению собственного существования. Он есть фундаментальная неудача природы. Однако человек выжил. Абсолютно неожиданное, это выживание решительно противоприродно. Именно здесь проявилось обращение сил, это действенное условие развития человечества и объяснение того, как он стал приобретателем и владельцем орудий труда. Искусство, таким образом, перевернуло порядок природы. Через искусство человек подменяет собой природу, не справившуюся с задачей, и создает такой порядок, который ему подходит. Поскольку искусство есть приобретение и факт культуры, ему можно научить; и если человек хочет выжить, ему, в свою очередь, нужно это искусство передавать. Отсюда — необходимость обучения, понятая как первостепенная задача человека, ибо именно через него становится возможным человечество.

Но человек, забытый природой, также не сверхприроден. Учение Протагора о сущем опиралось на отрицание элеатского сущего, которое составляет условие *sine qua non* двойственного видения мира. Протагор не может не противостоять этой онтической перспективе, которая жертвует множественным и имеет слишком общий характер, из-за чего дискурс становится пустым. Вот почему Протагор отвергает иерархическое различие *истины* и *мнения* и восстанавливает в правах *doxa*: дискурс мнения в силу своей множественности прекрасно согласуется с вечно изменчивой реальностью.

Не будучи ни физиологом, ввиду отрицания природы, ни метафизиком, ввиду отрицания сущего (и, как мы увидим, ввиду дистанцирования от божественного), Протагор пребывает в поисках «негативной онтики», которая сама опиралась бы на вербальное согласие между людьми.

Эпистемологический агностицизм фрагмента В IV (*О богах я не могу знать...*) приводит к экзистенциальному атеизму, ибо если с логической точки зрения не сказать *да* не эквивалентно тому, чтобы сказать *нет*, то с точки зрения экзистенциальной нет существенной разницы. В самом деле, не утверждая, что боги существуют, мы, может быть, формально не отрицаем их существования, но, по меньшей мере, подвешиваем его. А это означает, что в обоих случаях мы отказываем богам в существовании. То, что этот отказ имеет разную природу, не особенно важно, так как греческие боги — не чистые абстракции. Как раз наоборот, они суть чисто существующие (а еще точнее — *живые*) [Vernant 1989, 17–19] существа. Отнять у них существование означает лишить их возможности быть. Наконец, если боги не существуют — формально или гипотетически, не имеет значения, — то не может быть и никакого религиозного чувства.

С другой стороны, Ж.-Л. Пуарье утверждает, что атеизм внутренне присущ мысли Протагора и что эпистемологический атеизм нашего фрагмента, относящийся к религиозным институтам (для которых уважение к институции важнее чувства божественного), открывает путь к институциональному атеизму, а он отражается на понимании человеческих обществ. Напомним, что религия не может не принимать безусловного существования богов: в самом деле, чем была бы религия, бог которой не существовал бы? Поэтому она отбрасывает атеизм и агностицизм туда, где их различие перестает опознаваться. Но в обществе, где религия и государство не разделены, эпистемологический агностицизм ведет к институциональному атеизму, а он, в свою очередь, — к разрушению теологического фундамента политики и, стало быть, к размыванию критериев, позволяющих судить о ценности тех или иных социальных структур.

Наконец, в пользу суждения об агностицизме говорит то, что атеизм не причастен к релятивизму, столь фундаментальному для мысли Протагора; а также то, что *агностицизм* нашего фрагмента связывает *релятивизм* фрагмента В VI-а с *мерой* из фрагмента В I. Следовательно, агностицизм и релятивизм приводят к философии ценностей. Например, в основе права лежит факт, безоговорочно признаваемый человеческим обществом. Таким образом, философия ценностей разрешает вопрос, поставленный различием обществ, и в то же время отвечает на необходимость воспитания как передачи ценностей сообщества.

Поскольку человек протагоровской софистики «забыт природой», Протагор отказывается сводить человека к *phusis* и, стало быть, отвергает любую замкнутость в эмпирическом детерминизме. С другой стороны, поскольку он ничего не знает о богах, он отвергает сведение человека к *theos*'у и отказывается склониться перед трансцендентальным детерминизмом. Этот двойной отказ задает формальные пределы нового человека: будучи свободен от любого детерминизма, он один стоит лицом к лицу с самим собой и с миром. *Человек*, — говорит Протагор, — *есть мера всякой вещи*.

Заметим, что «вещь», мерой которой выступает человек, есть *chrêma*: «вещь, которой пользуются, полезная вещь», а *anthropos* есть человек индивидуально-универсальный — не через архаическую неразличенность, а в соответствии с герменевтической мудростью. Момент частности, будучи реальным, остается негативным моментом, который погружает нас, согласно «Теэтету» (161 d), в скептический релятивизм («у каждого своя истина»); момент же универсализации позитивен, однако вновь ввергает нас в научную объективность, пустая общность которой уже была отброшена. Таким образом, мы усматриваем в «индивидуально-универсальном человеке» понятие-носитель «двойственного утверждения».

Если вещи обладают бытием не через *phusis* и не через *theos*, а через конвенцию, то человек есть мера, вечно изменчивая в зависимости от

места и времени, т.е. в зависимости от его ожиданий. Вот почему этот новый человек утверждает первенство этико-политического (практического) перед теологическим (умозрительным и абстрактным). Он также утверждает соотносительное единство всех вещей через согласие людей между собой: ничто не имеет ценности само по себе, но ценность вещам придаем мы. То «мы», которое никогда не остается самоидентифицируемым.

Наконец, человек есть существо, определяемое речью, ибо именно в лоне языка он формулирует ценность, которую приписывает вещи и разделяет в силу конвенции. Так, избавившись от богов и от природы, имея свою меру в самом себе и обладая орудием этой меры, человек довлеет самому себе, чтобы мыслить. Следовательно, его философия есть философия языка.

Будучи существом, определяемым конвенцией и речью, протагоровский человек глубоко политичен, т.е. демократичен, ибо только демократия — единственная из всех видов государственного устройства — допускает в себе противоречие. Быть демократом означает, следовательно, быть актором — посредством речи, произносимой в суде и в народном собрании. Отсюда — признание важнейшей роли, которую играет речь в человеческих делах, в соответствии с особым вниманием к критерию правильности (*orthotês*): а) в грамматике (А XXVII—А XXIX), которая управляет языком, чтобы сделать его речью всех, поскольку ее правила придают универсальный характер употреблению знаков; б) в риторике, соотносимой не с эпистемологическим и таксономическим, а с прагматическим интересом: риторика Протагора бесконечно менее разработана, чем риторика Горгия, и бесконечно менее возвышенна, однако она бесконечно более действенна; в) в аргументации, где *логос*, слово, удваивается в *рассуждении*: таковы *Dissoi logoi* и тезис, согласно которому противоречить невозможно («Евтидем» 286 b—c).

Применяя метод *двойственных речений*, Протагор *рассекает* противоречие на два связанных, но взаимоисключающих дискурса именно там, где гераклитовская диалектика объединяла термины противоречия через упразднение глагола «быть» и где сократовско-платоновская диалектика будет исключать один из двух терминов посредством другого. Открыв существование этих антитетических *logoi* внутри любой реальности, Протагор претворяет их столкновение в метод дискуссии, так как вне противоречивой дискуссии *Dissoi logoi* динамикой не обладают: в доказательстве они блокируют любое возможное развитие.

Эта действительность представляет собой, согласно Протагору, подлинную силу. Силу достоверного, этого бескачественного живого. Именно в порождаемом этой действительностью согласии заключается сила речи. Отсюда — различие «сильной речи»/«слабой речи» и тема обращения сил (*сила достоверного*). «Сильная речь» (*keittôn logos*) есть

*речь разделенная*. Стало быть, чем большее число людей разделяет речь, тем она сильнее. И наоборот, «слабая речь» (*hètton logos*) — это *речь неразделенная*. Она даже едва ли может считаться речью, ибо говорить означает сообщать, а любое сообщение предполагает нечто общее.

Итак, истина есть результат ее разделенности. Это следует понять в том смысле, что наилучшая речь — не та, что является истинной с точки зрения логики, а та, что истинна с точки зрения адекватности. Нет абсолютной и логической истины, а есть только истина относительная и адекватная, т.е. множественная. Наилучшей будет речь, которая не только соответствует восприятию, согласно тезису о полезности, но и лучше всего разделяется, согласно тезису о сильной речи. Стало быть, сила достоверного есть физическая способность достоверного разделять свою речь, т.е. быть сильной на том уровне, на каком делятся истиной. Отсюда — необходимость овладеть искусством слова в его судебном и политическом приложениях.

### «Универсальный и космополитический человек»

Человек, обладающий технической добродетелью: таков человек **Гиппия** (3). Его полиматический (т.е. энциклопедический) идеал опирается на две практических добродетели: а) *мнемотехнику*, это искусство преобразования («Гиппий большой»), ключ к любому знанию и умению, ибо оно есть «то, в силу чего я некоторым образом, если обладаю сноровкой, уже умею делать все» (Пуарье); б) *сноровку*: оно «есть качество, позволяющее соперничать с профессионалами, достигать успеха там, где отсутствуют правила и орудия, короче говоря, заново изобретать историю техники и историю труда. Оно есть то, что дает возможность достигнуть успеха, не обладая умением». Высшая степень сноровки позволит даже решать некоторые умозрительные проблемы. Это универсальный инструмент, перед которым не устоит ни одна проблема.

Эти две добродетели наделяют человека автаркией, ибо «любое знание» есть самодостаточность. Вот почему он не довольствуется благородным искусством риторики, а изучает ручные ремесла, утверждая тем самым связь между теоретическим и практическим. Стало быть, эта автаркия есть автаркия человека, приученного к любому искусству, человека универсального.

Софистическая дискуссия о месте человека в мире организуется вокруг пары *phusis/nomos*. Эта дискуссия позволяет каждому софисту разработать «концепцию мира» и «концепцию человека (в мире)», которая служит ему основанием в исследовании и преподавании *aretè*.

Гиппий, наряду с Антифоном, — глашатай *phusis*. Для него *nomos* представляет традицию, архаизм и партикуляризм, тогда как *phusis* определяется как множественная целостность вещей (*pragmata*) в их разнообразии (*Dissoi logoi*, VIII, §1). Здесь он ближе к Гераклиту, чем Протагор. Чтобы мыслить природу как целостность, одновременно считая ее составленной из различного, требуется внимание к един-

ству, объединяющую вещи. Вот почему Гиппий противостоит сократовской диалектике — чисто аналитическому и дуальному методу, который рассекает и разделяет, не давая возможности «рассматривать вещи в целом» («Гиппий больший», 301 b). Вот почему он также противопоставляет диалектике свой идеал познания, внимательного к универсальной взаимосвязи вещей.

Отсюда же — неприятие *nomos*'а: с точки зрения Гиппия, позитивные законы, возникающие вследствие согласия между людьми, не обладают устойчивостью и универсальностью. Хуже того, там, где они применяются, они оказываются не способными обеспечить подлинную справедливость. К счастью, за ними стоит естественный закон, который гарантирует стабильность и универсальность. Так имманентная справедливость примиряет *норму* и *действительность*.

В противоположность Калликлу, *phusis* у Гиппия есть царство универсальной моральной нормы, преодолевающей партикуляризм *nomos*'а. У Гиппия, как и у Антифона, *philia* именуется основанием родственной связи между людьми (= принцип социальности). Если со времен Гомера дружба традиционно служила принципом равенства между лучшими (*aristoi*), то у Гиппия она становится естественным фундаментом демократии. *Природа* и *этика*, таким образом, приходят к примирению.

Мысль Гиппия причастна к тому визуальному мышлению, которое здесь метафорически мыслит сочленение конкретного и абстрактного, опираясь на подобие между абстрактной идеей и ее конкретной иллюстрацией. Будучи определенно эмпирической и имманентистской и предвещая этим Аристотеля, она позволяет увидеть (а значит, осязать на расстоянии) те вещи, о которых говорит, и в то же время отказывается мыслить ценности — например, красоту — вне вещей. В «Гиппии большем» Гиппий упорно определяет красоту через указание на прекрасную девушку просто потому, что для него красота не существует сама по себе, она всегда является свойством некоторой вещи, а не чистой абстракцией.

Таким образом, *phusis*, будучи множественностью, существует раньше *логоса*, выявляющего сочленение в открытом Целом. Для этого необходимо думать, что истинное познание заключается в адекватности слов вещам (*Dissoi logoi*) и что дискурс (*logos*, говорящий о *phusis*), поскольку он сам есть множественное целое, существует по образу *phusis*. «Все-знание» соответствует «космосу-всему»: таково основание бытия энциклопедизма.

Этот образ — творчество (как у Гераклита), а не просто копирование (как у Платона). Но если у Гераклита *логос* выявляет упорядоченность *космоса* [Conche 1986], т.е. передает миру собственное единство («противонаправленную гармонию»), то у Гиппия *логос* не сводит все к одному, а высвечивает, напротив, нередуцируемое разнообразие всего. Иначе говоря, Гиппий не довольствуется опровержением элеатского

идеализма (будь то через противопоставление *dissoi logoi* диалектике, как у Протагора, или через разработку принципа непротиворечия, как у Горгия), но решительно отстаивает онтологический реализм и эпистемологический оптимизм.

Оператором, который объединяет (в одно целое), не унифицируя (не сводя к одному), выступает *homoiōsis*, «подобие» (заимствованное у Эмпедокла): оно есть понятие космологическое, поскольку подобие *соединяет* сущие и *сшивает* универсум, и в то же время понятие антропологическое, поскольку адекватность сочленяет слова людей с вещами мира. Кроме того, этот же смысл разнообразия — и уважения к различию — обнаруживается в гиппиевой концепции «цивилизации» (термин, к сожалению, ему не принадлежит) как совокупности культур, глубинно связанных с демократией — совокупностью индивидов, которые добровольно объединились в лоне политического устройства, внимательного к каждому из них.

Человек Гиппия не довольствуется тем, чтобы быть универсальным человеком афинской демократии: он к тому же — и в гораздо большей степени — есть человек космополитический, человек всех культур. Так мы приходим к комплексному видению универсального человека в его самодостаточности и взаимозависимости. Невозможно более точно усвоить технологическое наследие человека-меры и соразмерного ему демократического устройства.

### «Рождение свободного выбора»

Несмотря на ироничное отношение к **Продик**у (4), Сократ платоновских диалогов восхищается его синонимикой и неоднократно признается в том, что был его учеником. Их интеллектуальная близость несомненна. Но в первую очередь Продик особенно важен для нас потому, что именно он содержательно разработал антропологию, ставшую предвестницей мысли Протагора, причем разработал в аспектах учения о природе, софистике и философии.

От сочинения Продика «*О природе человека*» до нас дошел единственный фрагмент — о *гуморах* («флегмах», В IV). Хотя здесь обсуждается одно из тех семантических различений, которые составили славу Продика как софиста, этот фрагмент являет нам человека, взятого с точки зрения физиологии. Принято считать, что эта антропология встраивалась в концепцию природы, которая сама была встроена в космологическую концепцию. В соответствии со своим учением о природе Продик развивал также утилитаристскую и эмпирическую теологию, от которой до нас дошло несколько сомнительных осколков. Действительно, античная традиция донесла до нас позднюю интерпретацию (один из текстов, о которых идет речь, не старше I в. до н. э.), согласно которой в вопросе о происхождении (и понимании) богов Продик был строгим атеистом. Тем самым он радикализировал эпистемологический агностицизм Протагора и в то же время пред-

восхитил позицию Эвгемера. Этот тезис подразумевает человеческое происхождение богов (В V).

Таким образом, принято считать, что после обращения зеркально-сти, т.е. после того, как люди перестали мыслить себя по образу богов (Гомер) и, наоборот, стали мыслить богов по образу людей (Ксенофан), Продик стал тем, кто перевернул утилитаристскую концепцию: вопреки общей вере в то, что боги (прежде всего Деметра и Дионис) являются причиной всех полезных для человека вещей, Продик утверждал, что это боги суть образы всего того, что люди воспринимают как необходимое и полезное для своего существования.

Проблема этой концепции состоит в том, что мы не находим ни следа упрека в атеизме у авторов V–IV вв. до н. э., оставивших свидетельства об этом софисте. Даже Ксенофонт, всегда готовый обличать неуважение к богам и неповиновение им, восхищается Продиком и превозносит его мудрость. Поэтому такое молчание вызывает недоумение.

Чтобы преодолеть разрыв между фрагментами, относящимися к I в. до н. э. – II в. н. э., и фрагментами, дошедшими от V–IV вв. до н. э., была выдвинута гипотеза, согласно которой Продик говорил о *богах-изобретателях*, а не о *богах изобретенных*, и что он даже был самым религиозным из софистов (Ромейер Дерби). Другими словами, концептуализация «богов-изобретателей» (Унтерштайнер говорит: «открывателей»), полезных человеку, вовсе не привела его к мысли об «изобретенных богах». В таком случае его утилитаризм есть не что иное, как заново утвержденный традиционный эмпиризм (эмпиризм тавтегории (5), характерной для гомеровской мифологии), противостоящий зарождающемуся трансцендентализму религиозной мысли его эпохи. Таким образом, резкая критика религии со стороны Продика была направлена только против новой религии, религии зарождающегося трансцендентализма, в то время как сам он разрабатывал новое понимание старых верований.

Такая гипотеза согласуется с фундаментальной интеллектуальной установкой этого софиста, новаторски вписанной в традицию.

Из всех преобразований, начатых софистами, наиболее влиятельным, вплоть до нашего времени, оказалось то понимание образования и воспитания, которое заключено в понятии *Paideia*. Существенно важный момент, отмечает В. Йегер, состоит в том, чтобы выяснить: какой тип образования и воспитания приводит к *aretê*?

Продик участвует в этой двойной революции, какую представляло собой софистическое обучение добродетели. Более того, в этом вопросе он выступает регулярным и привилегированным оппонентом Сократа: ведь он разрабатывает не что иное, как теорию добродетели, которая утверждает, что добродетель есть объект знания, что знанию можно научить и что обучение имеет целью формирование человека. Но так как любая теория подразумевает трансценденталь-

ное измерение, для нас речь идет о том, чтобы выяснить, не будет ли противоречивым приписывать этической мысли софистики то, что мы отказываемся признавать за мыслью теологии.

Этика Продика известна нам главным образом из фрагмента «Геракл на распутье» (*Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. II, 1). В этой апологии, которая ставит проблему выбора, не решая ее, Геракл выслушивает обращенные к нему двойственные речи – Добродетели и Порока (или Испорченности). Слава софистического героя есть следствие не рождения или деяний, как у гомеровского героя и героя-цивилизатора, а следствие, по словам Ж.-Л. Пуарье, его мужества, его добродетели и его выбора.

Таким образом, *выбор* для кеосского мыслителя есть то же, что *kairos* для мыслителя из Абдер: тот пункт, где мысль соединяется с действием. Понятием *kairos* Протагор вводит нас в практическое, прагматическое и витальное измерение решения. Продик же вводит нас в его трансцендентальную глубину: будучи единственным пристанищем стабильности, этот критерий соотносится не с удобным моментом, а с приверженностью устойчивым ценностям.

Делая *выбор* средоточием дискуссии, Продик помещает антропологическую рефлексию в апоретическое место рождения индивида, т.е. нового гуманизма, где индивид определяется своей интериорностью (т.е. мыслью), а не экстериорностью (поступками).

Интерес к этому «рождению индивида» удваивается, если учесть тот факт, что оно есть дело мифологического мышления и что в мифологеме «Геракл на распутье» оно сопрягает практический и умозрительный планы: этику традиционной мудрости и этику рождающейся философии. По традиции считается, что основателем этого аллегорического способа мышления был Платон; однако здесь мы видим, что, весьма вероятно, изобретение визуального, нарративного и имманентистского мышления принадлежит софистам. Следовательно, Платон заимствовал его у них, прежде чем адаптировать, ибо для него характерно ограничивать его вероятным. Так что тот факт, что Платон сохранил для нас «миф о технополитическом происхождении человека», тогда как Ксенофонт сохранил миф о «Герacle на распутье», возможно, еще не был до настоящего времени вполне принят во внимание и надлежащим образом исследован.

Итак, своим учением о *полезных богах* Продик на уровне мифологического мышления продолжает Протагора: у того люди оставлены богами, у Продика они, вопреки ожиданиям, выживают благодаря богам. Однако на уровне умозрения он порывает с Протагором: если мышление остается визуальным и эмпирическим, то в *выборе* оно переходит от экстериорности диспозитива *kairos* (как приспособления к обстоятельствам) к интериорности диспозитива *выбора* (морального определения).

### Вместо заключения

В рождении греческой философской антропологии, от Гомера до Платона (и Аристотеля), момент софистики есть момент **возникновения индивида**. Это момент автономизации индивидуального человека, его освобождения от человека коллективного, державшего его в плену.

На уровне концептуализации, в последовательности, идущей от софистов к Аристотелю, демократический опыт делает возможной ту двойную политическую революцию, которую образуют принцип автономии для индивидуального человека и принцип автаркии для города-государства.

Чтобы обрести автономию, человеку нужно освободиться от теологических и физических определений. Освободиться в достаточной мере, чтобы расчистить малое пространство для построения собственного проекта. Это пространство — интериорность: наше будущее *Я*, инстанция, синтезирующая опыт и принимающая решения. Отныне человек — уже не *деятель*, который от Гомера и до Спарты отдает свои деяния на суд других. Человек перестает быть разделенным зримым телом, чтобы стать единой незримой душой.

Его проект — создание индивидуального и самодостаточного человека. Для этого нужно, чтобы архаический грек освободился от детерминизмов веры и знания и стал своей собственной мерой (Протагор), чтобы, далее, он обрел в *технике* принцип своего выживания, а в *политике* — средства выживания (Гиппий).

Но, обретя свое начало в автономии, индивидуальный человек, *homo politicus*, который до того существовал в неприятии мифологического мышления как собрания индивидуальностей (героев), обнаруживает, что демократическое устройство шире как экономико-политической организации города-государства, так и теолого-лингвистической общности панэллинизма: оно устремлено за пределы (греческого) цивилизованного мира — к глобальному городу-миру.

Параллельно с разработкой этого политического проекта обнаружение собственного внутреннего пространства погружает греческого человека в психический опыт, ведущий его к антропологической революции.

Уже став своей собственной изменчивой мерой, но еще не сделав свое *Я* принципом психической интериорности, человек открывает у Антифона неразрывную связь между душой и телом и господство *psukhê* над *sôma*. Именно исходя из этого вновь обретенного внутреннего пространства, человек у Продика замещает принцип удачного момента (*kairos*) принципом *выбора*, без которого нет свободы (а значит, нет индивида) и который сопровождается средствами, обеспечивающими выживание человека. Отныне принцип решения со-

относится с теорией добродетели, где человек утверждает устойчивые ценности для себя и для других.

Именно тогда этот новый человек, говоря с концептуальной точки зрения, должен оставить мышление-видение ради мышления себя. В самом деле, он больше не мыслит себя выставленным пред взоры богов или города. Он больше не мыслит себя также на основе образов, оставленных в его памяти его действиями. Отныне и впредь, чтобы обрести доступ к центру принятия решений (принять решение о действии) и суждений (судить о результате действия), мысль должна помыслить себя как таковую, как мысль. Рефлексивность сознания, перестав быть опосредованной, становится действенной, производящей *теорию*, т.е. универсум, доступный только *абстрактному мышлению*.

Отсюда становится понятной близость Продика и Сократа: тот и другой стоят у начала теории добродетели. Но если Сократ утверждает существование мира идей, то Продик решительно отвергает независимость и первоначальность этого мира.

Равным образом становится понятным, почему сократовская антропология подразумевается и скрыто присутствует в антропологии софистов. В самом деле, Сократ не заимствует ее не потому, что она уже имелась у софистов (в конце концов, ничто не мешало заимствовать ее в модифицированной форме: Платон никогда не стеснялся это делать, если это шло в унисон с его мыслью), а потому, что эмпиризм Протагора никоим образом не совместим с платоновским идеализмом, и потому, что таким образом в ней оставалось пространство, свободное для прививки идеализма. Но это уже другая история...

#### ПРИМЕЧАНИЯ

(1) *Khrēmata*: «вещи, которыми пользуются, предметы обладания, имущество»; *pragmata*: «общественные дела», «политическая ситуация», «положение государства»; *onta*: «вещи (в мышлении)».

(2) О Протагоре (ок. 490–420 до н.э.) см.: *Poirier J.-L. Notice // Les Présocratiques / J.-L. Dumont (dir.)*. – Paris: Gallimard (La Pléiade), 1988. P. 1524-1530; *Romeyer-Dherbey G. Protagoras // Les Sophistes*. – Paris: PUF (Que sais-je?), 1985, 2002). P. 7-31; *Bonazzi M. Notice // Les Sophistes / J.-F. Pradeau (dir.)*. T. 1, P. 45-50; *Untersteiner M. Les Sophistes*. T. 1 / trad. A. Tordesillas. – Paris: Vrin, 2008. P. 15-139.

(3) О Гиппии (ок. 440–340 до н.э.) см.: *Romeyer-Dherbey G. Hippias // Les Sophistes*. P. 75-90 ; *Poirier J.-L. Notice // Les Présocratiques*. P. 1551-1555; *Pradeau J.-F. Notice // in Les Sophistes / J.-F. Pradeau (dir.)*. T. 2. P. 35-38; *Untersteiner M. Les Sophistes*. T. 2. P. 99-145.

(4) О Продике (ок. 470–390 до н.э.) см.: *Poirier J.-L. Notice // Les Présocratiques / J.-L. Dumont (dir.)*. P. 1545-1547; *Dorion L.-A. Notice // Les Sophistes / J.-F. Pradeau (dir.)*. T. 1. P. 345-349; *Romeyer-Dherbey G. Prodicos // Les Sophistes*. P. 57-66 ; *Untersteiner M. Les Sophistes*. T. 2. P. 7-38.

(5) Тавтология («то-же-сказание», в отличие от аллегории – «иносказания»): повторение того же самого примерно теми же словами (прим. пер.).

Brisson 1997 – *Brisson L.* Les sophists // Philosophie grecque / sous la dir. de M. Canto-Sperber. – Paris: PUF, 1997.

Cany 2008 – *Cany B.* Le “poète-philosophe”, figure du scepticisme // Fossiles de Mémoire. – Paris: Hermann, 2008.

Cany 2001 – *Cany B.* Homère. Une anthropologie poétique de la vérité. – Paris: L'Harmattan, 2001.

Conche 1986 – *Conche M.* Héraclite. – Paris: PUF (coll. Epiméthée), 1986.

Untersteiner 1993 – *Untersteiner M.* Les Sophistes. T. 1. – Paris: Vrin, 1993.

Vernant 1989 – *Vernant J.-P.* L'individu, la mort, l'amour, – Paris: Gallimard, 1989.

## THE EMERGENCE OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: THE MOMENT OF SOPHISTRY

*B. CANY*

*University Paris-VIII, France*

### Summary

The Bruno Cany's article is devoted to rethinking of the role and importance of sophistry in the history of the Greek thought. The author stresses that modern scholarship is gradually moving from the purely negative evaluation of the sophists to the realization of their most important positive role in the formation of anthropological ideas, where the sophists actually were forerunners of Socrates and Plato. Sophistic anthropology is characterised by the following traits: 1) its fundamental concepts are concepts of virtue and logos; 2) in the sophistry the process of thinking has a visual character: it is an archaic trait that opposes the sophistry to the mode of thinking based on conceptual abstractions; 3) the way of thinking characteristic for sophists has a prominently tragic nature associated with the painful birth of the European individual man; 4) sophistic thought is realized in the practice of «double utterances». The author examines those general features of the sophistic anthropology as exemplified by doctrines of three prominent sophists: Protagoras, Hippias and Prodikos. In conclusion, the author proves that sophistry in the history of European thought marks the emergence of individual man and his autonomy from theological and physical determinations, the appearance of interiority and the eve of the anthropological revolution in Greece.

**Keywords:** sophistry, anthropology, individual man, Protagoras, Hippias, Prodikos.

**Cany, Bruno** – Professor, Head of the Journal “Les Cahiers Critiques de Philosophie” at the Philosophy Department of the Paris-VIII University, France.

Translation from French:

**Vdovina, Galina** – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of Modern Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

**Citation:** *CANY B.* (2017) The Emergence of Philosophical Anthropology: The Moment of Sophistry. Translated from French by G. Vdovina. In: *Philosophical Sciences*. Vol. 9, pp. 50-66.