

ФЕНОМЕН НАСИЛИЯ В РАМКАХ СОФИСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

(V в. до н.э.)

THE PHENOMENON OF VIOLENCE WITH IN THE DISCOURSE OF THE SOPHISTICAL IN V CENTURY BC

V. Bocharova

Annotation

The article is devoted to the problem of violence in the interpretation of the sophists. The author concludes that violence there was understood as the right of the strong to dictate their will to the weak. This phenomenon was result of the relativity of the sophists in regard to morals.

Keywords: violence, sophists, the policy; the Greek–Roman civilization, a relativity and skepticism.

Бочарова Виктория Викторовна
Соискатель, Российский государственный университет туризма и сервиса, г. Москва

Аннотация

Статья посвящена проблеме насилия в интерпретации софистов. Автор приходит к выводу, что насилие понималось, как право сильного диктовать свою волю слабому, что и было следствием релятивистической установки софистов в отношении морали.

Ключевые слова:

насилие, софисты, полис; греко–римская цивилизация, релятивизм и скептицизм.

В контексте развития античной философии проблема насилия рассматривалась, главным образом, в связи с социально–политическими учениями классиков греческой философии, а также в рамках морального дискурса. Феномен насилия не выносился представителями античной философии как отдельная проблема. Это обстоятельство, как минимум, объясняется тремя причинами. Первая заключается в том, что насилие в рамках греко–римского общества носило нормативный характер, было неотъемлемой частью социально–экономических, политических и культурных отношений античной цивилизации. Это связано с тем, что институт классического рабства, который сформировался в Греции и получил наибольшее свое развитие в рамках римской традиции, включал в себя и элемент насилия в качестве важнейшего структурообразующего. Ни у кого не возникало сомнения относительно целесообразности использования насилия, в частности, в отношениях "раб–господин".

В равной мере насилие широко применялось и в межгосударственных отношениях. Не будет большим преувеличением, если мы скажем, что и в контексте межкультурного взаимодействия, в частности, в рамках дифференциации "эллыны–римляне" – с одной стороны, "варвары" – с другой, насилие рассматривалось в качестве важнейшего инструмента культурной экспансии греко–римской цивилизации в отношении варварской периферии. Масштабы его применения, в частности, в рамках восточного похода Александра Великого 334–324 гг. до н.э., либо в контексте строительства Римской империи задавали определенного рода ценностно–смысловое со–

держание этого феномена. Они предполагали весьма позитивную оценку насилия в качестве наиболее эффективного инструмента воздействия на варварскую периферию с целью распространения идеалов, норм и ценностей греко–римской цивилизации. Все это в совокупности сделало насилие частью обыденного в рамках греко–римской культуры, снизило остроту постановки этой проблемы.

Вторая причина заключается в том, что само истолкование человека как "политического животного" (Аристотель) предполагало высокую степень интеграции индивида в систему общественных связей и отношений, которые в классическую эпоху приобрели характер полисной организации. Полис (гражданская корпорация, объединение свободных граждан перед лицом внешней угрозы и внутренней опасности в лице рабов) возник как уникальный социокультурный феномен к VI в. до н.э. Он существовал на всем протяжении развития греко–римской цивилизации сначала в качестве ее несущей основы, затем в качестве своеобразной оппозиции в отношении монархических тенденций, связанных со становлением и расширением Римской империи. Высокая степень интеграции индивида в систему общественных связей и отношений вела к снижению коэффициента личностного, глубоко индивидуального в оценке целого спектра феноменов культуры того времени, в том числе и насилия. Дихотомия "индивид – общество", характерная для позднейших периодов развития европейской цивилизации, в рамках полисной традиции греко–римской античности, не была выражена настолько, чтобы возникла возможность поставить проблему насилия в полный рост в связи с оценкой

индивидом своего взаимодействия с внешней по отношению к нему социальной средой.

Третья причина заключалась в специфике общественного сознания греко-римской цивилизации, а именно в отсутствии экзистенциально-психологического измерения индивида в связи с отмеченной выше инкорпорацией последнего в систему социальных связей и отношений. Внутренний мир человека, интерес к его психологии не были предметом повышенного внимания со стороны классической греческой философии. Лишь на позднейших этапах развития античной цивилизации, в частности в рамках философии римского стоицизма, мы находим некую реабилитацию интереса к экзистенциально-психологическому измерению человека, и то в связи с нарастающим структурным кризисом греко-римской цивилизации.

Что касается эпохи высокой классики в развитии античной культуры, то здесь экзистенциальное измерение человека если и исследовалось и осмысливалось, то исключительно почти в связи с религиозно-мифологическими интуициями и поисками. В общем и целом в человеке видели социальное существо по преимуществу, неотъемлемый элемент гражданской общины. Те аспекты его существования, которые могли быть отнесены к природе человека, его психологии, внутренним установкам и импульсам – все это в совокупности вряд ли представляло повышенный интерес для греческой философии, что, несомненно, затрудняло поиск глубинных истоков насилия в самой человеческой природе.

Вместе с тем необходимо заметить, что хотя проблема насилия и не рассматривалась в качестве отдельной, философский дискурс античности предлагает нам набор установок и подходов к ее изучению, значение которых трудно переоценить, поскольку впервые в развитии европейской культуры феномен насилия попадает в пространство философского исследования. Можно говорить о постановке проблемы насилия в ее изначальном, исходном состоянии, что само по себе было важным стимулом к дальнейшему исследованию данной темы на последующих этапах развития европейского социокультурного процесса.

Первенство здесь, несомненно, принадлежит представителям уникального в своем роде интеллектуального и общественно-политического движения в Греции, возникшего в V в. до н.э. Речь идет о т.н. софистах. Возникновение этого интеллектуального движения и культурного феномена связано с оживлением социально-экономической и политической активности греческих городов-государств (полисов) в связи с победой греков над персами и благополучным окончанием длительных и кровопролитных греко-персидских войн. Расцвет Эллады, последовавший за этим, в конечном итоге, привел к повышению коэффициента социальной активности индивидов в связи с развитием классической демократии, да и в

целом оживлением культурной активности.

Участие гражданина в социальных процессах политической жизни своего города предполагало потребность в овладении такими навыками, которые были необходимы для эффективного и успешного ведения политической деятельности. Речь идет, прежде всего, об ораторском искусстве. Софисты – профессиональные учителя мудрости, откликнулись на этот социальный заказ и впервые в истории Европы предлагали за денежное вознаграждение свои услуги по обучению навыкам ораторского ремесла, что, несомненно, способствовало распространению знаний в самых широких культурных слоях в силу того, что овладение искусством риторики предполагало и освоение минимума философских знаний.

Вторая причина возникновения этого феномена носила сугубо философский характер и была связана с противоречивостью и недостаточностью философского дискурса, осуществлявшегося в рамках изучения фюзи-са на досократовском (раннем) этапе развития греческой философии. Тупики и противоречия в понимании статуса и природы бытия (существования), проблемы множества, пространства и движения – всё это в совокупности с неизбежностью вело к росту скептических и даже нигилистических настроений в кругах греческой культурной элиты, частью которой и были софисты.

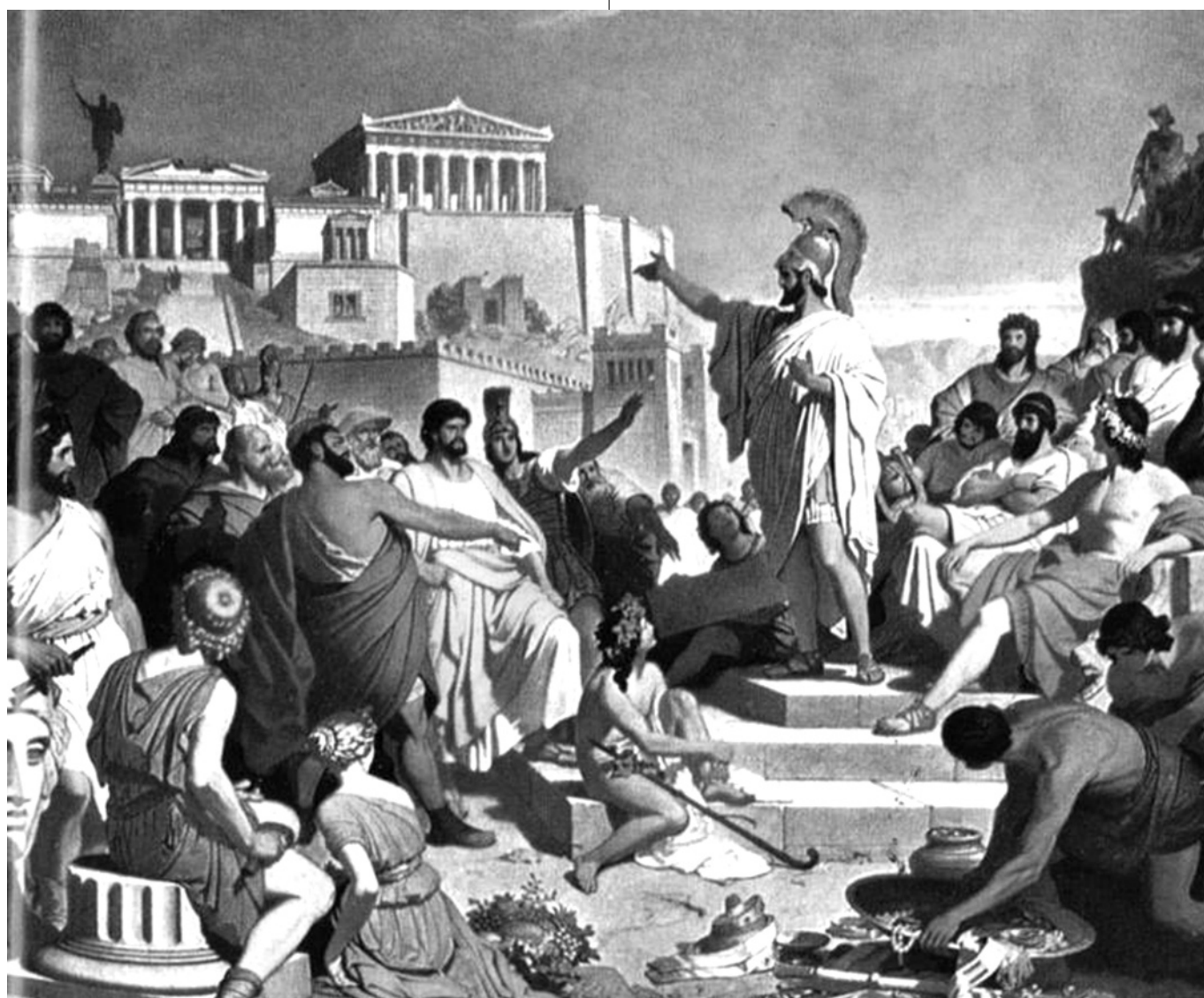
В результате можно констатировать, что софистика стала своеобразным культурным контентом, в рамках которого впервые в развитии греческой философии была поставлена антропологическая по своему характеру проблема человеческой природы. Изучение последней, в контексте негативного дискурса софистов, с необходимостью вело к постановке таких проблем, как происхождение и природа морали, отношения человека и общества, а значит и к постановке вопроса о насилии как неотъемлемом элементе этих отношений. Важно иметь в виду, что общая скептическая и релятивистическая тональность софистического дискурса придала своеобразный и уникальный оттенок рассмотрению отмеченных выше проблем. Не будет большим преувеличением полагать, что скептико-нигилистический потенциал софистики в отношении рассмотрения общеполитических проблем немало поспособствовал дискредитации той системы моральных ценностей, которая была сопряжена с классической эпохой в развитии греческой цивилизации.

В совокупности эти явления поставили и проблему насилия в число злободневных как раз в силу того, что дискредитация моральных принципов, на основе которых была организована полисная жизнь в Греции, вела к повышению интереса к природе насилия, которого становилось больше по мере того, как греческий полис, переживший относительно короткий расцвет, неуклонно сползал в состояние структурного социально-экономического и политического кризиса, случившегося в IV в. до н.э.

Исходная методологическая установка старших софистов лучше всего была сформулирована Протагором (490 до н.э. – 420 до н.э.) в его знаменитом произведении "Антилогии" ("Antilogiai"). Эта установка в истории европейской философии получила название "принцип человека – меры" и была выражена в крылатой фразе Протагора: "Человек – есть мера всех вещей: существующих, как они существуют, и несуществующих, как они не существуют". Исходя из этой установки, любое знание, и прежде всего философское, может быть оценено исключительно с точки зрения "доxa" – "мнение", поскольку истина (aletheia) в ее окончательных, абсолютных значениях совершенно недостижима. Скептико-субъективистский подход к осмыслению реальности, в том числе и самого человека как ее части, открывал перспективу нового взгляда на природу морали, отношения человека и социума, природу государства. Это означает, что сама структура общества и его политическая организация, а также модус отношений индивида и общества не есть результат некоего божественного установления, но, прежде всего и по преимуществу, – результат свободного соглашения, то есть нечто, в высшей степени относительное и

условное.

В диалоге Платона "Теэтет" Протагор излагает свою позицию следующим образом: "...истина такова, как у меня написано: мера существующего или несуществующего есть каждый из нас. И здесь – то тысячу раз отличается один от другого, потому что для одного существует и ему кажется одно, а для другого – другое. И я вовсе не отрицаю мудрости 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. <...> ... из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств, а софист – с помощью рассуждений" [Теэтет, 166d–167a]. Таким образом, человеческая оценка, человеческое установление является главным во всем спектре проявления самого человека, в том числе и прежде всего в его социальной практике. Релятивизм Протагора, носящий общеполитический и методологический характер, открывает перспективы пересмотра статуса насилия в отношениях между людьми в сторону его оправдания. Поскольку закон есть результат



некоего соглашения между гражданами, он может быть пересмотрен, он утрачивает свой сакральный статус и, будучи произвольным и довольно подвижным установлением, теоретически может быть вовсе устранен, что открыло бы перспективу переоценки статуса насилия в социальной практике. Хотя Протагор и не делает еще столь радикальных выводов, сама релятивистическая установка, отмеченная выше, открывает подобного рода возможности.

Представитель следующего поколения софистов Гиппий в этой связи заявляет, обращаясь к Сократу: "Сократ! Кто станет думать о законах и о подчинении им, как о деле серьезном, когда нередко сами законодатели не одобряют их и не применяют?" (Ксенофонт, Воспоминания о Сократе, IV, IV, 14). "Это не просто различие естественного и положительного права. Это проповедь против закона, опровержение святости закона, откуда только один шаг до проповеди уже беззакония, полной звериной свободы воли и чувства. Закон – тиран. Настоящая свобода и равенство там, где нет никаких законов. Гиппий думает даже, что закон против кровосмешения родителей и детей не есть закон от "природы", "от бога"[2, 801].

Эту тенденцию подхватывают и разрывают два других софиста Алкидамант (IV в. до н.э.) и Ликофрон (320 годы до н.э. – середина III в. до н.э.). Первый отрицал рабство на том основании, что "Боги всех создали свободными" и что "никто не рождается рабом от природы". А второй полагал, что благородное происхождение – это пустая выдумка, и утверждал, что в законе должна существовать лишь минимальная гарантия личных прав без всяких претензий на влияние в отношении человеческой морали. Дискредитация закона как регулятора поведения индивидов в социуме, закона, который в рамках классической полисной морали воспринимался как божественное сакральное установление, сама по себе была симптомом, поскольку означала кризис тех идеологических и моральных оснований, на которых покоилась классическая полисная цивилизация Греции V в до н.э. Кризис полиса и обрушение полисной морали в IV в до н.э. стал закономерным результатом этой тенденции.

Симптоматично то, что проблема насилия в греческой философии возникает всякий раз тогда, когда норма социального поведения (закон), оказывается дискредитирована. Словно то пространство, которое высвобождается в результате девальвации последнего, немедленно осваивается различного рода ассоциальными или антисоциальными моделями поведения. По-видимому, антитеза: "закон" – "произвол" (насилие) имеет глубинную архетипичную культурную природу в рамках античного общества. Эта антитеза может рассматриваться как одно из проявлений базовой дихотомии античного сознания, укорененной в структуре архаического мифа. Речь идет об оппозиции космос – хаос, в рамках которой космическое (упорядоченное), гармоничное, целесообразное ассоциируется с торжеством меры в социальной практике. Из-

мерением последнего и является закон (nomos). Что же касается хаоса, то он традиционно ассоциируется с дисперсией, разрушением, дезинтеграцией любой структуры, прежде всего социальной.

В рамках софистического дискурса дискредитация закона ведет к глорификации произвола, насилия как наиболее адекватной формы выражения субъективной человеческой свободы. Крайности здесь оказываются неизбежными. В частности, Каллик в диалоге Платона "Горгий" указывает: "Я думаю, что налагатели законов такие же слабые люди, как и чернь. Поэтому, постановляя законы, а именно, одно хваля, а другое порицая, они имеют в виду себя и свою пользу. Опасаясь людей сильнейших, как бы эти люди, имея возможность преобладать, не преобладали над ними, налагатели законов говорят, что преобладание постыдно и несправедливо и что домогаться большего перед другими – значит наносить им обиду. Сами будучи хуже, они, конечно, довольны, когда все имеют поровну. Поэтому – то по закону считается несправедливым и постыдным искать большего, чем имеет большинство. Это значит, говорят, наносить обиды. Однако сама природа, думаю, указывает то, что лучшему справедливо будет преобладать перед худшим и сильнейшему перед бессильным. Что это верно – явствует из многого. И между прочими живыми существами, и между людьми во всех городах и поколениях замечается такое суждение о справедливости, по которому лучший имеет власть и преобладание над худшим" (Горгий, 483bd).

"Да как быть счастливым человеку, который у чего-нибудь находится в рабстве? Теперь говорю тебе смело: по природе то – то и прекрасно, то – то и справедливо, что намеревающиеся жить надлежащим образом собственные пожелания оставляет во всей силе и не обуздывает их, но удовлетворяет их посредством мужества и благоразумия, как бы велики они ни были, и осуществляет все, чего бы ни захотелось. Для черни это, думаю, невозможно. Поэтому, прикрывая свое бессилие, она от стыда бранит таких людей и невоздержание называет, конечно, делом постыдным. Так я и прежде говорил: поработив себя людям, по природе лучшим, и не будучи в состоянии сама удовлетворить своим похотям, она хвалит рассудительность и справедливость ради собственного малодушия. Но кому сначала пришлось бы быть или детьми царей, или в обладании естественными способностями самим достигнуть какой-нибудь власти, тирании или господства, для тех поистине, что было бы постыднее и хуже рассудительности и справедливости? Кто имеет возможность наслаждаться благами без всякой помехи, нужно ли тем ставить над собой господином закон, толки и порицание пустого народа?" (Горгий 491c– 492c). Коллега Калликла софист Фрасимах (459–400 гг. до н.э.) высказывается не менее категорично: "Справедливым я называю ни что иное, как полезное сильнейшему" (Государство, I 338C).

Софист Критий (460–403 гг. до н.э.) – дядя Платона –

один из тридцати тиранов деспотического правительства, пришедшего к власти в Афинах в 444 г. до н.э. после поражения в Пелопонесской войне против Спарты 431–404 г.г. до н.э., в своей трагедии "Сизиф" указывает на то, что религиозное и законодательное установление и есть результат своеобразной хитрости со стороны правителя, заинтересованного в том, чтобы с помощью подобного рода регуляторов удерживать чернь в состоянии покорности. "Было время, когда жизнь человеческая была неустроенна, звероподобна и покорна одной только грубой силе, когда не было ни награды для доброго, ни наказания для злого. Но со временем люди ввели карательные законы, чтобы владычицею над людским родом была правда, которая бы поработила надменность и наказывала тех, кто совершит преступление. Законы отвращали людей от открытого насилия, но втайне делать насилие люди не переставали. Тогда появился мудрый и изобретательный человек, нашедший средство внушать смертным страх в том случае, если они будут тайно делать, мыслить или говорить что-нибудь дурное. Он уверил людей, что существует божество, цветущее нетленною жизнью, мыслящее, слышащее, видящее, чувствующее и за всеми наблюдающее.

Его божественная природа слышит все, что говорят смертные, и видит все, что они делают: если даже человек молчаливо задумает какое-нибудь зло, то и это тайное намерение не скроется от богов, которых мысль на страже повсюду" (Секст Эмпирик. Против математиков, IX, 54).

Подведем некоторые итоги. Софистика ознаменовала собой антропологический поворот в развитии греческой философии: от проблематики фюсиса (структуры природы и бытия) к постановке проблем, связанных с постановкой человеческой природы и природой социального. Главным достижением негативного дискурса софистики, особенно первого его поколения, было утверждение скептико-релятивистической позиции в отношении ис-

тины (алетейя) и теоретическое обоснование мнения (докса).

Проекция этой скептико-релятивистической, а часто откровенно нигилистической установки на проблематику, связанную с анализом социальной практики, прежде всего, проблем морали и отношений человека и общества, в рамках софистического дискурса привела к неизбежному выводу об относительности и произвольности любых моральных установок.

Мораль была проинтерпретирована как набор аксиом, не имеющих никакого рационального фундирования. Эти аксиомы апеллируют к вере, а не к разуму, носят весьма относительный и в высшей степени подвижный характер. Мораль лишается своих абсолютных оснований, которые прежде коренились в сакральной религиозно-мифологической традиции.

Мораль, как и закон, функционируют лишь до тех пор, пока люди верят в целесообразность и непреложность этих установлений. Однако относительность любой морали обнаруживает ее фундаментальную хрупкость и неустойчивость, а значит и перспективу аморализма, одним из главных проявлений которого и является насилие.

Внутри системы, каковой являлся греческий полис, насилие становилось тем больше, чем меньше в нем оставалось закона. Такая разновидность насилия, которая направлена внутрь системы, в конечном итоге ведет к ее саморазрушению.

Глорификация "права сильного" на произвольное изменение социальной реальности, которую мы встречаем в знаменитой фразе Фрасимаха, сама по себе симптоматична, ибо указывает на то, что в рамках софистической философии постепенно формируется понимание того, что именно насилие является наиболее действенным инструментом исторического развития социальной организации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Пер., ст. и комм. С. И. Соболевского. М.–Л.: Academia, 1935. 417 с.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 962 с.
3. Платон "Горгий" / Платон. Соч. в 4-х т. Т.1 /Общ. Ред. А.Ф.Лосева. М.: Мысль, 1990. С.477–574.
4. Платон. Государство / Платон. Соч. в 4-х т. Т.3. М.: Мысль, 1994. С.79–420.
5. Платон. Теэтет / Платон. Соч. в 4-х т. Т.2. М.: Мысль, 1993. С.192–274, 469–482.
6. Секст Эмпирик. Против математиков / Секст Эмпирик. Соч. в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1976. 421 с.