

**СЕРИЯ  
ИССЛЕДОВАНИЯ  
КУЛЬТУРЫ**



Михаил Маяцкий  
Ad hominem и обратно

Издательский дом  
Высшей школы экономики  
Москва, 2020

УДК 14  
ББК 87  
М39

ПРОЕКТ СЕРИЙНЫХ МОНОГРАФИЙ  
ПО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИМ  
И ГУМАНИТАРНЫМ НАУКАМ

Руководитель проекта АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ

Рецензент д.филос.н., проф. А.Л. ДОБРОХОТОВ

**Маяцкий, М.**

М39 Ad hominem и обратно [Текст] / М. Маяцкий; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. — 264 с. — (Исследования культуры). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-1789-5 (в пер.). — ISBN 978-5-7598-2045-1 (e-book).

Монография посвящена проблеме взаимоотношений истины и человека. Человек всегда выступал и как субъективная помеха истине, и как ее обязательное условие. Выбрав аргумент ad hominem в качестве красной нити, автор прослеживает некоторые историко-философские моменты этих взаимоотношений: от учредительного для философии размежевания ее с софистикой через сложную историю аргумента ad hominem и становление традиции трансцендентализма к дебатам о гуманизме в XX веке.

Книга адресована преподавателям и студентам-философам, а также всем читателям, интересующимся философией.

УДК 14  
ББК 87

Опубликовано Издательским домом Высшей школы экономики  
<<http://id.hse.ru>>

doi: 10.17323/978-5-7598-1789-5

ISBN 978-5-7598-1789-5 (в пер.)

ISBN 978-5-7598-2045-1 (e-book)

© Маяцкий М., 2020

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие . . . . .	7
<b>ГЛАВА 1. ПРОТАГОР — МЕРА ВСЕХ ЛЮДЕЙ?</b> . . . . .	15
Вопрос о человеке . . . . .	15
Философия <i>vs</i> софистика: оппоненты или конкуренты? . . . . .	19
Человек — мера . . . . .	24
Истина . . . . .	27
Релятивистская этика? . . . . .	34
<b>ГЛАВА 2. AD HOMINEM:</b> <b>БОЛЬШЕ ЧЕМ АРГУМЕНТ</b> . . . . .	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
<b>ГЛАВА 3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ</b> <b>НЕДОПЕРЕВОРОТЫ, ИЛИ ВЕЧНОЕ</b> <b>ВОЗВРАЩЕНИЕ... КОПЕРНИКА</b> . . . . .	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 другость, 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. Мериться 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 жестоковейно 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 обращаюсь 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 запрещала 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: Meline, Cans et Co., 1833.
- Balmer H.P.* Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik. 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.: Fordham 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 Neuausgabe. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1990. P. 574–589.
- Gellner E.* Relativism and Universals // Rationality and Relativism / M. Hollis, S. Lukes (eds). Oxford: Blackwell, 1983. P. 181–200.
- Lyotard J.-F.* Dérive à partir de Marx et Freud. Paris: Union générale d'éditions, 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**ЛЕ 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 Карп 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. Карп 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, познегуссерлевская 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. Тезетет (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 заклеяемых: 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 переворачивание — 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 — подлинники 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 («*von 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 (319а).

<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, (ученый) досуг как самоцель — суете (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, 171а 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).

Семь веков спустя водораздел между философией и софистикой четко проведен — и только Протагор составляет трудный случай: он единственный, кто фигурирует и в «Жизнеописаниях великих философов» (Диогена Лаэртского), и в «Жизнеописаниях софистов» (Филострата). «Повинен» в этом отчасти Платон: он столько обсуждает Протагора, и неудивительно, что тот мог восприниматься потомками как собрат Платона по философскому цеху. Еще через шесть веков Фотий (будущий патриарх и, среди прочего, крестный отец русской грамоты) в своей «Библиотеке» (или «Тысячекнижии») упоминает Протагора как среди философов, так и среди риториков<sup>23</sup>. Разумеется, сегодня анализировать Протагора как философа стало обычным делом<sup>24</sup>.

#### ЧЕЛОВЕК — МЕРА

Литература о «человеке-мере» необъятна<sup>25</sup>. Буквально каждое слово этого короткого тезиса вызывает споры. Некоторые сетуют, что интерпретаторы невольно хотят принудить Протагора к гораздо более точной и определенной теории, чем та, которую он имел в виду<sup>26</sup>.

Один из спорных вопросов: кто имеется в виду под «человеком»? Надо ли толковать человека как «род человеческий»? Или, а на то указывают платоновские свиде-

<sup>23</sup> Photius. Bibliothèque. T. II. 1960. Ch. 167 (Stobée). P. 158, 156 (114b17 vs 115a34).

<sup>24</sup> Хотя некоторые исследователи считают излишним обосновывать этот свой демарш; например, Kerferd G. The Sophistic Movement. 1981. P. 174.

<sup>25</sup> См. ценный обзор состояния исследования Бернарда Хусса (*Huss B. Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras*. 1996).

<sup>26</sup> Т. Буххайм считает непродуктивным «стилизовать тезис Протагора [о «человеке-мере»] под сложную теорию познания» (*Buchheim Th. Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. 1986. S. 77).



тельства, как *индивида*? Или искать «средний путь» и понимать под человеком скорее *коллектив*, например, жителей другого полиса или *некоторых* людей: здоровых, больных и т.п.<sup>27</sup> Акцент здесь практически сразу ставился на *другости* человека — будь то человека вообще, другого индивида или коллектива, — понятого как бы отстраненно: что *я* считаю мир таким, каким его вижу, обычно не создает проблем; проблема — что то же самое полагает другой! Протагором ставится, таким образом, и проблема «другого человека». За две с лишним тысячи лет до Бубера и Левинаса Протагор увидел в другом человеке не помеху к познанию, но такого же носителя истины, как и я.

Если мечта науки состояла в создании механизма-диспозитива, способного достигать истины (идей, Блага, Бога) *без* человеческого участия (предвосхищая, таким образом, все будущие попытки обойтись без человека — Луллия, Лейбница, *mathesis universalis*, синтетические суждения априори, Тьюринга, компьютеры, искусственный интеллект...), то в сфере полемической (диалектической) нельзя было миновать человека, и прежде всего *другого* человека. Его надо было убедить. Сторонники тезиса «человек-мера» вовсе не обязательно автоматически становятся релятивистами или субъективистами. Я могу, например, основываться в споре не на моем личном видении вещей, а на научных аргументах, но даже в этом случае мне нужно убедить *другого*. А для этого я должен иметь представление о его позиции или даже исходить из нее. Яаап Мансфелд по поводу Протагора высказывается ровно в тех же терминах, в которых, как мы увидим, Аристо-

<sup>27</sup> За «родовую» опцию выступали Д. Пайперс, Э. Лаас, В. Хальбфасс, Э. Капп, К. фон Фритц; за «индивидуалистское» прочтение ратовали П. Наторп, А. Ковотти, А. Лески, Э. Целлер, Дж. Керферд, Я. Мансфельд, К. Классен; компромиссной «коллективной» версии придерживались Т. Гомперц, В. Нестле, М. Эмсбах, Э. Дюпреэль; см.: *Huss B.* Op. cit. S. 230–236.

тель толковал аргумент *ad hominem*: «Если вы хотите или должны переубедить кого-то, вы должны апеллировать к вещам, мерой которых является этот человек, то есть к тому опыту, которым человек уже обладает»<sup>28</sup>.

Человек — мера *всех* вещей. Слово «всех» уже тогда воспринималось как фигура речи, как условность, перегиб<sup>29</sup>. Учитывал ли Протагор, например, математические объекты? Наверняка должен был, и тогда они входили во *все* вещи. Видимо, речь шла не о том, чтобы приравнять математические объекты к вкусам, цветам и (не)удовольствиям, но о том, что для убеждения в своей правоте другого человека нет другого способа как заставить его принять твою точку зрения. Вероятно, говоря о возможных математических объектах, нужно иметь в виду не эвклидово-пифагорейско-платоновскую, но так называемую демократическую математику<sup>30</sup>. У протагоровского тезиса есть явный «разнонародный» и «разнополисный» подтекст: для классического грека было очевидно, что другие полисы (не говоря уже о других странах) имеют иные представления о благе, справедливости, разумности, разные диалекты или языки и т.п. Но нужно учитывать и более прозаический смысловой слой. В частности, ведя международную и межполисную торговлю, греки постоянно сталкивались с тем, что не только у разных народов, но и в разных греческих полисах были приняты разные меры длины, объема, веса. Это превращало расчеты в весьма сложную операцию. Разумеется, ни одна из мер не могла априори претендовать на статус более верной, чем другие.

---

<sup>28</sup> *Mansfeld J.* Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons. 1981. P. 47.

<sup>29</sup> *Berkel T.A. van.* Made to Measure: Protagoras' Metron. 2013. P. 52.

<sup>30</sup> *Ibid.* P. 56, со ссылкой на: *Cuomo S.* Ancient Mathematics. Sciences of Antiquity. 2001. P. 4–38.

## ИСТИНА

Часто пишут об удивительности или неожиданности этого тезиса о «человеке-мере» (несмотря на «лирическую» предысторию тезиса<sup>31</sup>), о его ошеломляющей новизне<sup>32</sup>, о произведенном им «шоке»<sup>33</sup>. Что именно показалось поразительным? Неопровержимость тезиса? Шок могло вызвать скорее понимание «истины» (так назывался — утерянный — трактат Протагора<sup>34</sup>, названный и наверняка написанный в пику Пармениду<sup>35</sup>). Концепция истины у досократиков была в целом элитарно-сакральной. Согласно ей, истина не совпадает с доступной каждому кажимостью, до истины нужно докапываться, доходить, додумываться, догадываться: что мир состоит из воды или апейрона, что он текуч, сгорает и возрождается, что он «един/один», — всё это лежит по ту сторону обыденной данности. «Парменид и Гераклит, ученики Парменида Зенон и Мелисс, Левкипп и, хотя и в несколько меньшей мере, Анаксагор и Эмпедокл — все считали, что мир в действительности совсем другой, чем полагают “люди” и чем он им является»<sup>36</sup>. Без помощи бога, богини, музы они бы до истины не добрались.

Протагор же бросает вызов: нет ни чего-нибудь (мира или вещей) самого по себе, ни лжи<sup>37</sup>. Истина — вот она<sup>38</sup>, она — сама несокрытость. Примерно так это формулирует и Хайдеггер в своих текстах о Протагоре, входящих в лекции 1940 года о «европейском нигилизме»: «Исти-

<sup>31</sup> Ibid. P. 51–52, 58.

<sup>32</sup> «Verblüffende Neuheit» (*Buchheim Th. Op. cit. S. 46, 56*).

<sup>33</sup> *Demont P. La formule de Protagoras: l'homme est mesure de toutes chose. 1993. P. 40.*

<sup>34</sup> *Платон. Тезет (161c4), Кратил (391b6).*

<sup>35</sup> *Buchheim Th. Op. cit. S. 65.*

<sup>36</sup> *Fritz K. von. Protagoras. [1957] 1978. S. 113.*

<sup>37</sup> *Секст Эмпирик. Против ученых... VII, 64. С. 73.*

<sup>38</sup> *Buchheim Th. Op. cit. S. 45–46.*

на постигается как непотаенность», «Для Протагора истина означает непотаенность присутствующего»<sup>39</sup>. Эту Протагорову несокрытость Курт фон Фритц толкует как «философию здорового человеческого рассудка»<sup>40</sup> (отчего у Хайдеггера, вероятно, волосы встали бы дыбом). В этом смысле истина у Протагора «относительна» (πρός τι, то есть буквально: <смотря> кому), «зависит от человека», но не в том смысле, что в ком больше «человека» (философа, эксперта), тот и ближе к истине, а в том, что у каждого с необходимостью (и независимо от его степени вложения усилий) своя истина. Это не отменяет того, что люди более и менее мудры. Видимо, вывод Протагора таков: нельзя стать истиннее другого (другой *столь же* истинен), зато можно стремиться стать истиннее самого себя<sup>41</sup>. Истина у каждого своя в меру его разумения, но это его разумение можно улучшать (как можно совершенствовать способ убеждать в своей правоте собеседников). Однако никакое улучшение разумения не может считаться приближением к некоторой реальности самой по себе или к самой истине; таковой просто нет. Поэтому так нерелятивно, но абсолютно понятая истина не может быть и целью познания, ибо она есть химера.

У Платона же истина сама по себе не зависит от человека, но приближение к ней еще как зависит. Платона возмущает в учении Протагора, собственно, что *всякий* человек — мера истины, а не только философ. В «Законах» (716с) он прямо оспаривает тезис Протагора: бог, а не че-

<sup>39</sup> Heidegger M. Nietzsche. Der europäischer Nihilismus. Bd. 48. 1986. S. 180, 233. См. также: Casadebaig Ph. Heidegger et Protagoras. 2015.

<sup>40</sup> Fritz K. von. Op. cit. S. 114.

<sup>41</sup> Гатри считает, что как только вносятся цели (например, стать лучшим гражданином или укрепить, или вновь обрести здоровье), то рушится и релятивизм: ведь одно эксплицитно утверждается как лучшее по сравнению с другим (Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. 1969. Vol. III. P. 187).

ловек является мерой, а потому также и человек, но только тот, который стремится приблизиться к богу. В этом смысле для Платона не «истина зависит от человека» (как можно было бы упрощенно перефразировать тезис о «человеке-мере», а «достижение истины зависит от того, каков человек». Фактически он на свой лад оправдывает аргумент *ad hominem*: конечно, не «сама истина», но приближение к ней зависит от того, *каков* человек.

Иначе говоря, Платон настаивает на внешней, от человека не зависящей («объективной») инстанции (Бог, Благо). Протагор, напротив, считает невозможным выяснить, что есть этот самый Бог (или боги), и объявляет этот вопрос «сверхчеловеческим», выходящим за пределы человека-как-меры, или нечеловекообразным: он слишком сложен для столь краткой жизни (и/или столь скромных познавательно-понимательных способностей, каковы они у человека).

Непонимание между Протагором и Платоном диктуется, вероятно, и тем, что Сократ/Платон считает, что нашел в более-чем-идеи Блага нечто общее для всех людей (и даже вещей): все и всё стремится к Благому. «Благо» он считал достаточно широко сформулированным регулятивом, чтобы предположить, что всякий человек (и даже предмет) стремится к нему, *как бы каждый его для себя ни определял*. Протагор же как софист исходил не из этого абстрактного единодушия людей по поводу Блага, а из реальной практики *спора* разных людей, преследующих разные и часто взаимоисключающие цели. Для Протагора благо, не менее, чем всё остальное, разнится у разных людей, зависит от человека (кому какое, *πρός τι*). Страшно сказать, но человек выступает мерой и для Блага!

Что же до Аристотеля, то он видит в Протагоровом тезисе прежде всего нарушение своего закона (запрета) противоречия: если всё, что кажется и что является (*τὰ δοκῶντα πάντα <...> καί τὰ φαίνόμενα*), истинно, то не-

избежно всё будет одновременно истинным и ложным<sup>42</sup>. Аристотеля возмущает именно то, что, согласно Протагору, ни одно мнение не может считаться более истинным, чем другое (οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, «Метафизика», 1009b10). Здесь имеются в виду мнения разных индивидов; те же, кто читает «человека» в тезисе о человеке-мере как «род человеческий», формулируют это положение соответственно, а именно: что, согласно Протагору, человек — мера не в большей степени, чем собака, свинья или обезьяна<sup>43</sup>.

Для Протагора истина не только возможна, но и неизбежна (от доступа к общедоступному нельзя ускользнуть!), и это параллельно с предельным скепсисом по поводу «онтологии» как науки о сущем. Это не означает, однако, что он отрицает некоторую стабильность реальности; он лишь сомневается в чьей бы то ни было способности получить доступ к ней и, как следствие, принципиально не доверяет тем, кто претендует на эту способность и говорит от имени истины.

Фактически и «вещи» (χρήματα) в тезисе о человеке-мере толкуются как «явления» (φαίνόμενα) («Теэтет», 152a и далее)! Своим тезисом о человеке-мере Протагор хочет по-новому сказать, что вещи от людей не скрыты и не изъяты, как утверждали более-менее все досократики. И это не *результат* Протагоровой теории, а ее предтеоретическая *гарантия*. Что *вещи* суть *феномены* означает не то, что *одна и та же* вещь предстает мне такой, а тебе этакой, а что «мне-холодный-ветер» и «тебе-теплый-ветер» — суть две разные вещи. Удивляться и поражаться нужно не протагоровским вещам, которые яв-

<sup>42</sup> Аристотель. Метафизика (1009a7–9).

<sup>43</sup> Платон. Теэтет (161c2–d1, 166c2–9) и опирающиеся на него толкователи (Прокл).

ляются «кому как» (πρός τι), а сократо-платоновским вещам «самим по себе» (αὐτὰ καθ'αὐτά)<sup>44</sup>.

Тезис о человеке-мере содержит в себе утверждение абсолютной истины<sup>45</sup> в формулировке, в сущности говоря (не по форме, конечно) близкой к Гуссерлеву «принципу всех принципов». Протагор, в сущности говоря, изобрел «феномены». Вот как об этом сказано в платоновском «Тезете»:

Как только глаз, приблизившись к чему-то ему соответствующему, порождает белизну и сродное ей ощущение — чего никогда не произошло бы, если бы каждое из них сошлось с тем, что ему не соответствует, — тотчас же они несутся в разные стороны: зрение — к глазам, а белизна — к цвету соучастника этого рождения. Глаз наполняется зрением и видит, становясь не просто зрением, но видящим глазом, что же касается второго родителя, то он, наполнившись белизной, уже становится в свою очередь не белизной, но белым предметом — будь то дерево, камень или любая вещь, выкрашенная в этот цвет. Так же и прочее: жесткое, теплое и все остальное, коль скоро мы будем понимать это таким же образом, не может существовать само по себе, о чем мы в свое время уже говорили, но все разнообразие вещей возникает от взаимного общения и движения, причем невозможно, как говорится, твердо разграничить, что здесь действующее, а что страдающее. Ибо нет действующего, пока оно не встречается со страдающим, как нет и страдающего, пока оно не встретится с действующим<sup>46</sup>.

В другом важном месте Платон пересказывает мнение Протагора о том, что и справедливое, и несправедливое,

<sup>44</sup> Buchheim Th. Op. cit. S. 66–67.

<sup>45</sup> Graeser A. Ein Dilemma des Protagoras. 1978. S. 266.

<sup>46</sup> Платон. Тезет (156d5–157a4). Хотя реплика эта вложена Платоном в уста Сократа, завершается она обсуждением того, чья же она, и признанием Сократа, что он проговаривает здесь чужие мысли, чтобы подвергнуть их совместному испытанию (157cd).

и священное, и нечестивое и всё подобное не имеют своей сущности по природе, но становятся лишь тогда, когда кажутся (или представляются) всем (τὸ κοινῇ δόξαν)<sup>47</sup>. Во всяком случае, Аристотель уже читает Протагора так, что мерой всякой вещи выступает не собственно человек, а «то, что кажется каждому» человеку (τὸ φαίνόμενον ἑκάστῳ)<sup>48</sup>. Из этого причастия глагола φαίνεσθαι получилось не просто существительное, но важнейший термин современного философского лексикона, и именно Протагор начал работу по его концептуализации. Поэтому Протагора следует считать первым (пра)феноменологом. Вот так это формулирует Томас Буххайм:

Таким образом, теоретическая задача понятия μέτρον и всего тезиса о человеке-мере состоит в том, что человек и вещи оказываются себя самообосновывающим единством, а именно феноменом, который истинен, поскольку содержит подтверждение себя в себе самом. Тем самым значение протагорского φαίνόμενον, если его определить точнее, таково: *себя* (а не: другое) обосновывающее качество<sup>49</sup>.

Вопрос виртуальной истории философии (что было бы, если бы «победили» софисты, а не Платон) решается исходя из этого факта. А именно: вероятно, не понадобилась бы феноменология, ибо вся философия ею бы и была. Но и без того, как говорит Эмманюэль Аллоа, «*феноменологическое* имелось и до [собственно] феноменологии», более того: оно сопровождало всю историю философии и при этом было тесно связано с вопросом о человеке как мере:

Если дать «феноменологическому» возможно минимальное определение — как прояснение модусов явления вещи,

<sup>47</sup> Платон. Теэтет (172b5).

<sup>48</sup> Аристотель. Указ. соч. (1062b19).

<sup>49</sup> Buchheim Th. Op. cit. S. 63.



(всякий раз) когда она является, — то такое вопрошание, разумеется, предшествовало Гуссерлю; оно предшествовало даже и Гегелю, Канту или [Жан-Анри] Ламберу, фактически сливаясь с самим обликом западной философии. Если подробнее проанализировать те моменты в истории знания, когда возникал этот вопрос, нельзя не заметить, что вопрос о феномене вставал всегда вместе с вопросом о человеке. Всё происходило так, словно завязывалось тесное и вместе с тем само по себе никогда не тематизировавшееся соотношение между проблемой феноменальности и проблемой человека (*l'humain*). Феномен — всегда неизменно *человеческий*, он адресован человеку и измеряется им; и наоборот, человек — не только то, чему предназначены феномены: сама его судьба состоит в том, чтобы быть *при условии [существования] феноменов*<sup>50</sup>.

В «Теэтете» Сократ/Платон сразу сворачивает обсуждение тезиса о «человеке-мере» к другой проблеме — отождествлению знания с ощущением (или восприятием) — как если бы Платон был готов принять тезис о человеке-мере при условии, что ему докажут, что знание — это ощущение. Но по сути это лишний ход: несомненно, что у Протагора «для меня» (или вообще «для кого бы то ни было», буквально: [смотря] кому, *πρός τι*) означает не только «ощущаемое мной», но и мной мыслимое, вспоминаемое, судимое или расцениваемое и т.д.<sup>51</sup> Здесь снова не может не поразить предвосхищающий предфеноменологический характер протагоровского тезиса.

<sup>50</sup> *Alloa E.* La phénoménologie comme science de l'homme sans l'homme. 2010. P. 81.

<sup>51</sup> Утверждение Дж. Барнеса о том, что «кажимость» носит у Протагора характер *только* суждения (*Barnes J.* The Presocratic Philosophers. 1979. Vol. 2. P. 240 f.), представляется чрезмерным и курьезным. См.: *Mansfeld J.* Op. cit. P. 44, not. 19.

## РЕЛЯТИВИСТСКАЯ ЭТИКА?

Уильям Джеймс сетовал, что прагматизму отказывают в теоретическом интересе лишь на том основании, что его античный предок был (якобы) окончательно разгромлен в платоновском «Теэтете». Критики прагматизма (Джеймс называет конкретно Г. Риккерта и Г. Мюнстерберга) полагают, что

допустить, чтобы истина каким бы то ни было образом выростала из человеческого мнения, означает воспроизводить протагоровскую доктрину, что индивидуальный «человек есть мера всех вещей», которую в своем бессмертном диалоге «Теэтет» Платон, согласно единодушной молве, так уютненько уложил в гроб две тысячи лет назад<sup>52</sup>.

Отсюда колебания прагматиков: с одной стороны, лапидарная точность афоризма Протагора, прекрасно резюмирующая суть прагматизма, с другой — репутация тех, кто был опровергнут в незапамятные времена.

Тем, кто продолжает и сегодня *лечить* от релятивизма<sup>53</sup>, дело представляется так, что если в основу мысли положить не философское (платоническое), а софистское (протагоровское или протагороподобное) предприятие, то окажется, что «всё разрешено». Подобно Пьеру Бейлю, который в конце XVII века должен был защищать тезис о возможности общества, состоящего из атеистов (*société d'Athées*), так прагматики на пороге XX века пытались доказать, что протагоровская чума, которую называют страшным словом «релятивизм»<sup>54</sup>, вовсе не обя-

<sup>52</sup> James W. The Meaning of Truth. 1909. P. 262–263.

<sup>53</sup> Лекторский В.А. (ред.). Релятивизм как болезнь современной философии. 2015.

<sup>54</sup> Вольф М. Софистический релятивизм: миф или реальность? 2017.

зательно погубит научную истину и устой государства<sup>55</sup>. Специалист по истории политической риторики Марк Анжно, напротив, считает, что софистская установка таит в себе весьма определенные этические предпосылки:

Я подозреваю у «скептицизма» (поскольку Протагор — предок этой школы мысли) определенную этическую озабоченность, враждебную эристическому антагонизму: не нужно любой ценой доказывать наши убеждения в уверенности, что правда исключительно на нашей стороне! Нет ни абсолютного стандарта, ни критерия для правильного суждения. На мой взгляд, Протагор формулировал теорию диалога, разворачивающегося на уровне людей<sup>56</sup>.

Ни собеседники, ни третья сторона, приглашенная в качестве арбитра, не вправе претендовать на божественную позицию. Никто не вправе считать только одну сторону правильной. Арбитр может либо воздержаться от суждения, либо показать правоту обеих сторон: да, лекарство полезно (скорее всего, врач прав); да, оно горько (нет оснований не верить пациенту). Или даже: да, два врача ставят разный диагноз, и оба — обоснованный; в отсутствие высшей для обоих инстанции они вынуждены будут вступить в спор, прийти к общему решению или выбрать, кто возьмет на себя ответственность и т.д. С Анжно и Мендельсоном согласен Я. Мансфельд: «Протагоровская техника аргументации и дискуссии, основанная на его эпистемологии, является великолепным инструментом достижения консенсуса... Поэтому я отказываюсь применять термин “субъективизм” к этой эпистемологии»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Mailloux S. (ed.). *Rhetoric, Sophistry, Pragmatism*. 1995.

<sup>56</sup> Angenot M. *Dialogues de sourds*. 2008. P. 44, со ссылкой на: *Mendelson M. Many Sides: A Protagorean Approach...* 2002. P. 51.

<sup>57</sup> Mansfeld J. *Op. cit.* P. 45.

Другие исследователи защищали релятивизм (иногда в весьма забавной форме<sup>58</sup>) или опровергали его *с целью* заменить, например, прагматической перспективой (Рорти).

Конечно, сегодня релятивизм — разработанное, многократно и многообразно осмысленное поле, на котором Протагор играет роль изначальной, но не дифференцированной позиции или, от силы, частного случая<sup>59</sup>. По убеждению Харви Сигеля:

Релятивизм лучше понимать как более общую доктрину, чем как только протагоровскую ее версию, а именно лучше помещать источник релятивизма на уровень стандартов, чем (как у Протагора) на уровень личного мнения или восприятия; это позволит более точно характеризовать современные влиятельные варианты релятивизма<sup>60</sup>.

Сегодня релятивизм специфицирован, классифицирован. В частности, Сьюзан Хаак различает такие виды релятивности:

- 1) значение — по отношению к языку;
- 2) референт — по отношению к концептуальной схеме;
- 3) истина — по отношению к теории;
- 4) метафизическое предпочтение — по отношению к научной парадигме;

<sup>58</sup> Hales S. *Relativism and the Foundations of Philosophy*. 2006. Автор рассматривает проблему релятивизма как проблему несовместимости позиций, а для примера берет три из них: рационально-научную, основанную на Откровении и порожденную ритуальным приемом галлюциногенных препаратов.

<sup>59</sup> Отчетливая «смена вех» и появление новых имен и реалий проявляются, например, в том факте, что недавняя коллективная монография о релятивизме (Stenmark M. et al. (eds). *Relativism and Post-Truth in Contemporary Society*. 2018) лишь дважды упоминает Протагора, зато 11 раз — Дональда Трампа.

<sup>60</sup> Siegel H. *Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con*. 2011. P. 202.

- 5) онтология — по отношению к описанию;
- 6) реальность — по отношению к культуре;
- 7) познавательные ценности — по отношению к сообществу;
- 8) моральные ценности — по отношению к индивидам;
- 9) эстетические ценности — по отношению к историческим периодам<sup>61</sup>.

Харре и Крауш дают такую классификацию релятивизмов:

- a) релятивизм семантический, или релятивность значения по отношению к языку (например, Куайн);
- b) онтологический (соответственно: существования — к концептуальным системам (например, Гудмен));
- c) эпистемический (знания — к людям, стандартам оценки, познавательным рамкам или концептуальным схемам, например, у Протагора, Куна, Макинтайра);
- d) моральный (моральных ценностей — к обществам и эпохам; большинство антропологов);
- e) эстетический (эстетических ценностей от культур и эпох)<sup>62</sup>.

Перед лицом такой нюансировки в сегодняшней ситуации заката абсолютизмов каждому найдется релятивизм по вкусу. И действительно, к тому или иному виду релятивизма относят себя (или относят *их*) отнюдь не только пресловутые постмодернисты, но и многие философы и теоретики последнего века: Кассирер и Карнап, Фейерабенд и Гудмен, Кун и Патнэм, Фуллер и Даммит, Уолцер и другие либералы, Сепир с Уорфом и Рорти<sup>63</sup>... Фейерабенд обсуждал и «демократический релятивизм»<sup>64</sup> (ускользнувший от авторов вышеприведенных схем).

<sup>61</sup> Haack S. *Deviant Logic*... 1974. P. 5.

<sup>62</sup> Harre' R., Krausz M. *Varieties of Relativism*. 1996. P. 23–24.

<sup>63</sup> Как уже было сказано, не обязательно все они сами относят себя к релятивизму: ни Фуллер, ни Рорти не зачисляли себя в релятивисты, но в конструктивисты и прагматики соответственно.

<sup>64</sup> Feuerabend P. *Farewell to Reason*. 1987. P. 59.

Сегодня огульная критика релятивизма *вообще* остается уделом догматических доктрин. Релятивизм *вообще* занимает почетное место в дискурсе высших иерархов. В энциклике «Вера и разум» (1998) Иоанн Павел II заявил:

Несомненно, заслугой современной философии является то, что она сосредоточила свое внимание на человеке. <...> Но... тот же разум, сосредоточенный на односторонних поисках знаний о человеке как субъекте, похоже, совершенно забывает, что человек всегда призван стремиться к истине, которая трансцендентна ему самому. <...> Вместо того чтобы стремиться к истине, разум под бременем столь обширных познаний обращается к самому себе, постепенно лишается способности восходить к высшей реальности и уже не дерзает искать истинный смысл существования. Современная философия забыла, что именно бытие должно являться предметом ее изучения, и ограничилась познанием человека. <...> Это привело к возникновению различных видов агностицизма и релятивизма, и в результате философские искания увязли в трясине всеобщего скептицизма.

Следующий папа, Бенедикт XVI, охарактеризовал современную жизнь как «диктатуру релятивизма», а нынешний папа Франциск считает, что «ползучий релятивизм подрывает здание веры в его основе и лишает саму идею христианской верности ее смысла». Патриарх Кирилл также считает, что мы живем «в эпоху нравственного релятивизма».

Нет, казалось бы, типологической необходимости между утверждением существования истины и претензией на ее обладание. Не представляется вовсе невозможным ратовать за истину (за то, что она, в каком бы то ни было виде, *есть*) и сомневаться в своем ей обладании. Однако в истории мысли эти две позиции часто оказывались связанными. Часто те, кто оспаривает релятивизм и утверждает существование объективной (абсолютной, окончатель-

ной и т.п.) истины, «заодно» выдвигают (или подразумевают) утверждение, что они этой истиной и обладают (или, по крайней мере, могут ее достичь). Это верно для Платона, для Гуссерля и для римских пап. В этом, можно сказать, полбеды. Хуже, что они искажают или «перспективистски» не понимают смысл релятивизма. Если вернуться к примеру Платона, то очевидно, что он породил многовековую линию аргумента о «самоопровержении релятивизма»<sup>65</sup>. Этот аргумент вписывает релятивизм в порочный круг: если релятивизм прав, то у понятия истины (правоты, верности, *rightness*, *validity*, *Gültigkeit*...) нет никакого основания, а значит, и релятивизм не может быть прав. Или: раз те, кто считает релятивизм ложным, тоже правы, значит релятивизм ложен. Платон отказывался понимать, что некоторая философская позиция может и не иметь претензий на обладание истиной, или, как в случае с Протагором, не иметь претензий на обладание *большой* истиной, чем любой другой человек. Впрочем, «опровергнутый» Платоном релятивизм выжил не только на скептической обочине философского мейнстрима, но и в нем самом, несомненно, повлияв на становление трансцендентализма<sup>66</sup>. Мы еще вернемся к этой теме в гл. 3.

### Библиография

- Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Вольф М. Софистический релятивизм: миф или реальность? // ΣΧΟΛΗ. 2017. Т. II. Вып. 2. С. 493–504.
- Лекторский В.А. (ред.). Релятивизм как болезнь современной философии. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015.
- Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990–1994.
- Секст Эмпирик. Соч.: в 2 т. / пер. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1976.
- Цицерон. Избр. соч. / пер. М.Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1975.

<sup>65</sup> Siegel H. Op. cit.

<sup>66</sup> Taylor K. Conceptual Relativism. 2011. P. 161–162.

- Alloa E.* La phénoménologie comme science de l'homme sans l'homme // Tijdschrift voor Filosofie. 2010. Nr. 1 (72). P. 79–100.
- Angenot M.* Dialogues de sourds: traité de rhétorique antilogique. Paris: Mil-  
le et une nuits, 2008.
- Barnes J.* The Presocratic Philosophers. L.: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- Berkel T.A. van.* Made to Measure: Protagoras' Metron // Protagoras of Ab-  
dera: The Man, His Measure / J.M. van Ophuijsen et al. (eds). Leiden:  
Brill, 2013.
- Buchheim T.* Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens. Hamburg: Mei-  
ner, 1986.
- Carr D.* Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies. Dordrecht:  
M. Nijhoff, 1987.
- Casadebaig Ph.* Heidegger et Protagoras // Revue de métaphysique et de mo-  
rale. 2015. Vol. 85. No. 1. P. 3–42.
- Cassin B.* Sophistical Practice. Toward a Consistent Relativism. N.Y.: Ford-  
ham University Press, 2014.
- Cuomo S.* Ancient Mathematics. Sciences of Antiquity. L.: Routledge, 2001.
- Demont P.* La formule de Protagoras: l'homme est mesure de toutes chose //  
Problèmes de la morale antique / P. Demont (éd.). Amiens: Fac. des  
Lettres, 1993. P. 39–57.
- Desclos M.-L.* Aux marges des dialogues de Platon: essai d'histoire anthropo-  
logique de la philosophie ancienne. Grenoble: J. Millon, 2003.
- Feuerabend P.* Farewell to Reason. L.: Verso, 1987.
- Fritz K. von.* Protagoras // Fritz K. von. Schriften zur griechischen Logik: in  
2 Bd. Bd. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, [1957] 1978.
- Gavray M.-A.* Platon, héritier de Protagoras. Dialogues sur les fondements de  
la démocratie. Paris: Vrin, 2017.
- Graeser A.* Ein Dilemma des Protagoras // Archiv für Geschichte der Philo-  
sophie. 1978. Vol. 60. No. 3.
- Guthrie W.K.C.* A History of Greek Philosophy. Vol. III. Cambridge: Cam-  
bridge University Press, 1969.
- Haack S.* Deviant Logic: Some Philosophical Issues. Cambridge: Cambridge  
University Press, 1974.
- Hales S.* Relativism and the Foundations of Philosophy. Cambridge, Mass.:  
The MIT Press, 2006.
- Harre R., Krausz M.* Varieties of Relativism. Oxford: Blackwell, 1996.
- Hassan I.* The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Litera-  
ture. N.Y.: Oxford University Press, 1971.
- Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Leip-  
zig: Reclam, 1971.
- Heidegger M.* Nietzsche. Der europäischer Nihilismus // Gesamtausgabe.  
Bd. 48. Fr.a.M.: Klostermann, 1986.
- Huss B.* Der Homo-Mensura-Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht //  
Gymnasium. 1996. 103. S. 229–257.
- Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzenden-  
tale Phänomenologie // Husserliana. Bd. VI. Den Haag: M. Nijhoff,  
1954.
- James W.* The Meaning of Truth. A Sequel to 'Pragmatism'. N.Y.: Longmans,  
Green & Co., 1909.



- Kerferd G.B.* The Sophistic Movement. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- MacIntyre A.* Relativism, Power and Philosophy // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 1985. Vol. 59. P. 5–22.
- Mailloux S.* (ed.) Rhetoric, Sophistry, Pragmatism. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Mansfeld J.* Protagoras on Epistemological Obstacles and Persons // The Sophists and Their Legacy: proceedings of the fourth international colloquium on ancient philosophy... 1979 / G.B. Kerferd (ed.). Wiesbaden: Steiner, 1981.
- Mendelson M.* Many Sides: A Protagorean Approach to the Theory, Practice and Pedagogy of Argument. Dordrecht: Springer, 2002.
- Notomi N.* A Protagonist of the Sophistic Movement? Protagoras in Historiography // Protagoras of Abdera: The Man, His Measure / J.M. van Ophuijsen et al. (eds). Leiden: Brill, 2013.
- Ophuijsen J.M. van et al.* (eds). Protagoras of Abdera: The Man, His Measure. Leiden: Brill, 2013.
- Photius.* Bibliothèque. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- Putnam H.* The Many Faces of Realism. La Salle, Ill.: Open Court, 1987.
- Rorty R.* Truth and Progress. Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge University Press, 1998.
- Schiller F.C.S.* Humanism: Philosophical Essays. L.: Macmillan, 1903.
- Schiller F.C.S.* Studies in Humanism. L.: Macmillan, 1907.
- Siegel H.* Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con // A Companion to Relativism / S. Hales (ed.). Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Soffer G.* Husserl and the Question of Relativism. Dordrecht: Kluwer, 1991.
- Stenmark M., Fuller S., Zackariasson U.* (eds). Relativism and Post-Truth in Contemporary Society. Possibilities and Challenges. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Taylor K.* Conceptual Relativism // A Companion to Relativism / S. Hales (ed.). Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Viau P.* La fin de l'humanisme classique // Albertini J.-M. et al. Options humanistes. Paris: Éditions Économie et humanisme, 1968.
- Waldenfels B.* Die Abgründigkeit des Sinnes // Waldenfels B. In den Netzen der Lebenswelt. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1985. P. 15–33.

**Maiatsky, Michail**

Ad hominem and Back [Text] / M. Maiatsky; National Research University Higher School of Economics. — Moscow: HSE Publishing House, 2020. — 264 pp. — (Cultural Studies). — 1000 copies. — ISBN 978-5-7598-1789-5 (hardcover). — ISBN 978-5-7598-2045-1 (e-book).

Why do we rather disagree than agree with each other? Why are people more likely to have different opinions than one? Can different persons have different views and still be right, all of them? All of such naive, almost childish questions concern the human being as the interlocutor of the other person and as an accomplice to the truth. It may seem that a person's subjectivity only impedes the truth. But without the former, the latter simply does not exist. In ages passed and gone, a dispute about everything took place in the invisible presence of the Absolute (God, Spirit, Truth, History); today we have nobody else to appeal than another person (interlocutor, judge, expert, voter...). Such an appeal *ad hominem*, so proper to human beings, however, has always been strictly forbidden by logic and is still regarded as unacceptable discursive behaviour. Philosophy, in its search for the truth, alternatively turned its back on man, then again turned to him. In the second half of the twentieth century, logic (as the normative science of thought) began to adapt to those "too human" areas of thought where the appeal to the "man", *ad hominem*, is absolutely inevitable (*res publica* or "human affairs"), — in the form of "informal logic", "logic of argumentation", etc. But under different names, the "turn to the human being" is practically coextensive of philosophy — from Socrates through Kant to neopragmatism (and so on), which does not cancel its regular rejection of "humanism" as a kind of (anti)philosophical religion of man.

Thus, the book focuses on the problem of the relationship between truth and man. The man always acted both as a subjective obstacle to the truth, and as its obligatory condition. Having chosen the *ad hominem* argument as a red thread, the author traces (in six separate albeit intertwined chapters) some historical and philosophical moments of this relationship — since the (constituent for the philosophy) separation from sophistry, through the complex history of the *ad hominem* argument and the emergence of the transcendentalist tradition to the debates on humanism in the twentieth century.

СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ»

основана в 2009 г. Валерием Анашвили

В серии вышли: <id.hse.ru/books/series/23835166>

*Научное издание*

Михаил Маяцкий

AD HOMINEM И ОБРАТНО

Заведующая книжной редакцией ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА

Редактор АННА ЗАИЧЕНКО

Верстка: ЮЛИЯ ПЕТРИНА

Корректор АННА ЗАИЧЕНКО

Дизайн обложек серии: ABCdesign

ПОЛИНА ЛАУФЕР

ТАТЬЯНА БОРИСОВА

Дизайн блока серии: СЕРГЕЙ ЗИНОВЬЕВ

В оформлении обложки использована картина José de Ribera (1591–1652) «Philosopher with Mirror»:

<<https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objects?q=Filosoof+met+spiegel&p=1&ps=12&st=Objects&ii=2#/SK-A-3883,2>>

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Тел.: (495) 772-95-90 доб. 15285

Подписано в печать 06.11.2019. Формат 60×90/16

Усл. печ. л. 16,5. Уч.-изд. л. 12,4. Печать струйная ролевая

Тираж 1000 экз. Изд. № 2205

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

[www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), e-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru), тел.: 8 (499) 270-73-59

*Серия*  
**«ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ»**

*Готовятся к выпуску:*

Уильям Байрнс  
**Менеджмент и культура**  
*Перевод с английского*  
ISBN 978-5-7598-1102-2  
2020 г.

Лаймонас Бриедис  
**Вильнюс: свой и чужой**  
*Перевод с литовского*  
ISBN 978-5-7598-1966-0  
2020 г.

Норберт Заксер  
**Человек в животном:  
почему животные так часто  
походят на нас в мышлении,  
чувствах и поведении**  
*Перевод с немецкого*  
ISBN 978-5-7598-2105-2  
2020 г.

*Серия*  
«СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ»

*Готовятся к выпуску:*

Питер Галисон  
**Часы Эйнштейна,  
карты Пуанкаре:  
Империи времени**

*Перевод с английского*  
ISBN 978-5-7598-1962-2  
2020 г.

Йоран Терборн  
**Города могущества:  
Городское, национальное,  
народное и глобальное**

*Перевод с английского*  
ISBN 978-5-7598-1787-1  
2020 г.

Пол Фасселл

**Класс: Путеводитель  
по статусной системе Америки**

*Перевод с английского*

ISBN 978-5-7598-1999-8

2020 г.

Арли Рассел Хокшилд

**Вторая смена:  
Работающие семьи  
и домашняя революция**

*Перевод с английского*

ISBN 978-5-7598-2102-1

2020 г.