

А. К. Бергер

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ГОРГИЯ*

ГОРГИЙ является одним из крупнейших представителей эллинской культуры V в. Его деятельность встречала живейший отклик у современников, как явствует из позднейшей традиции. Об этом же свидетельствуют бесспорно устанавливаемые факты его деятельности. Горгий, как известно, родился, воспитывался и сложился как мыслитель и практический деятель в Леонтинах в Сицилии. Сицилийские полисы в это время были центрами высокой культуры и напряженной политической борьбы как внутренней, так и борьбы за преобладание и власть в объединенных сицилийских полисах и территориях. Широкое объединение полисов в единое государство с авторитарной, но демократически ориентированной властью было центральной проблемой в этой борьбе¹. Но в то же время Сицилия выступает как обособленная в той или иной степени часть Эллады, в значительной мере представляющая также и политическое единство. Однако в этом единстве существовали различные ориентации в смысле внешних связей. Одно направление этих связей особенно важно для понимания политико-философского мировоззрения Горгия — это связи с Афинами как политическим центром державы, связи, хорошо засвидетельствованные общезвестными фактами второй половины V в. Напомню об основании Фурий как нового общеэллинского, но прежде всего *общедержавного* центра, причем чрезвычайно важно и характерно, что начинание это встретило горячую поддержку таких связанных с державой представителей афинской демократической культуры, как Протагор и Геродот. Небезынтересно также то обстоятельство, что один из замечательнейших деятелей эллинской культуры, являвшийся вместе с тем ярким представителем специфически сицилийской культурной среды, натурфилософ и поэт, а также политик-демократ Эмпедокл явился в Фурии тотчас же после их основания в 443 г., когда он уже был весьма знаменит². Эти факты указывают на то, что афинская политическая мысль, точнее говоря, политическая мысль демократии, не без основания рассматривала мир сицилийских полисов как естественную часть объединенной вокруг Афин демократической Эллады. Последующие исторические собы-

* Публикуя статью покойного А. К. Бергера, редакция не сочла возможным внести какие-либо изменения в текст статьи, которую автор не успел подготовить к печати.

¹ См. RE, 2 R., 4 Hb., 1923, стб. 2495—2501.

² W. Capelle, Die Vorsokratiker, B., 1958, стр. 182. Как указывает Капелле, об этом факте свидетельствует современник, Главкон из Регия.

тия выявляют широкое развитие сицилийско-афинских связей; вся предыстория и история Пелопоннесской войны свидетельствуют об этом.

Несомненно, что эти глубокие межэллинские связи находили свое отражение и в развитии политической мысли, в первую очередь мысли демократической. Поэтому появление Горгия (который, напомним, был учеником Эмпедокла) летом 427 г. в Афинах в качестве посла Леонтин, его выступление при переговорах о заключении союза и немедленной помощи в разгоревшейся в Сицилии борьбе двух группировок полисов достаточно выразительно характеризуют приверженность Горгия к политической мысли и практике демократии, в частности афинской; ведь именно к этой державной демократии обращался Горгий, у нее он имел столь шумный успех. При этом необходимо представить себе всю насыщенность политической атмосферы в Афинах непосредственно после восстания Митилены и его ликвидации; Горгий выступал в той самой эkkлeсии, в которой незадолго до этого разыгрался грандиозный политический спор Клеона и Диодота о проблеме державы, в столь трагических тонах нарисованный Фукидидом.

Нельзя не отметить в связи с этим, что Фукидид в своем рассказе о сицилийском посольстве не упоминает о Горгии. Это умолчание поистине удивительно и представляет весьма значительный факт для понимания Фукидида как представителя раннеаттической прозы, в равной мере и для характеристики политического мировоззрения как самого афинского историка, так и Горгия, тем более, что рассказу о посольстве Фукидид предпосылает свой знаменитый очерк морально-политического разложения Эллады. Этот очерк является оценкой афинской и общеэллинской политической действительности времени наивысшего расцвета Афинской державы, оценкой прежде всего самой державы, но также и политического быта эллинской демократии; выступление же Горгия в Афинах можно рассматривать как яркое проявление этого быта. Я не берусь дать здесь исчерпывающий ответ на вопрос, почему Фукидид не упоминает о Горгии; этот вопрос заслуживает специального рассмотрения. Думается, однако, что Фукидид отрицательно относился к Горгию как к представителю столь резко осуждаемой им политической действительности. Но, с другой стороны, Фукидид не мог не видеть огромного влияния Горгия на развитие ораторского искусства и на становление аттической прозы³. Молчание Фукидида по отношению к выступлению Горгия мне представляется, таким образом, возможным объяснить этим двойственным отношением к нему историка. Само собой разумеется, я далек от мысли считать эти мои соображения вполне обоснованными. Поднимая в данной связи этот уже трактованный в специальной литературе вопрос, я стремился только подчеркнуть близость Горгия к политической действительности, к афинской демократии в частности.

В культурной обстановке Сицилии Горгий сложился как крупнейший представитель эллинской культуры. Он воспринял и совершенно своеобразно преломил философскую мысль элейской школы, ее замечательные достижения в области физической, биологической, медицинской мысли и не менее замечательную онтологию этой школы. Так сложившийся абсолютный, казалось бы, познавательный скептицизм Горгия отнюдь не носил, как это будет показано ниже, индивидуалистско-аристократического характера. Напротив, философская мысль Горгия направлялась его близостью к демократической действительности, и соответственно с этим модифицировался его теоретико-познавательный скептицизм.

³ Бласс (F. B l a s s, *Die attische Beredsamkeit*, т. I, 2-е изд., Lpz, 1887) указывает на соприкосновение «Паламеда» Горгия с Thuc., III, 57. См. также E. N o r d e n, *Die antike Kunstprosa*, т. I, 3-е изд., Lpz.—B., 1915, стр. 95—100.

Политико-философский облик Горгия тесно связан с той чертой его творческого наследия, которая выступает в античной традиции как основная; это — его роль в развитии ораторского искусства. В Сицилии ранее, по-видимому, чем в других областях Эллады создалась риторика, т. е. выработавшаяся в политической и судебной практике совокупность приемов ораторского искусства, стиль ораторской речи и вместе с тем теоретическое осмысление этого стиля; создалась особая научная и политико-философская дисциплина. Горгий в высокой степени разработал риторику, очевидно, еще в сицилийский период своей деятельности, так как в 427 г., приехав впервые в Афины, он выступает как несравненный виртуоз риторического мастерства (правда, в это время ему должно было быть около шестидесяти лет, но о длительном пребывании его вне Сицилии до этой первой поездки в Афины нам ничего не известно). Философское мировоззрение Горгия неразрывно связано с учением о логосе, единственно возможном словесном воплощении всякого познания; теория и практика риторики была для Горгия неотъемлемой частью его философского мышления. Это мышление со всей яркостью проявилось в выступлении Горгия в Афинах и на других мировых трибунах Эллады, но сложилось оно раньше, в Сицилии, как проявление новой эпохи, определявшей ведущую роль впервые созданного обществом демократического государства и демократической культуры.

Какую же роль играл Горгий в создании и бытии этой культуры? Горгия чаще всего причисляют к так называемым софистам как мастера словесной диалектики и представителя разрушительного нигилизма⁴. На этой отрицательной оценке ораторской и литературной деятельности софистов по преимуществу и сосредотачивала свое внимание буржуазная историческая и историко-философская литература. Но наряду с таким его пониманием все время раздавались и раздаются голоса многих исследователей, видевших в Горгии крупнейшего представителя эллинской культуры — интереснейшего мыслителя, мастера и теоретика ораторского искусства, создателя а т т и ч е с к о й художественной прозы; это последнее представляет культурно-историческую заслугу совершенно исключительного характера и вместе с тем весьма определенно характеризует п о л и т и ч е с к у ю значимость деятельности Горгия, на что должного внимания до сих пор как будто обращено не было. Я имею в виду ярко проявившуюся панэллинскую направленность мысли Горгия и его творчества в целом. Такая направленность во второй половине V в. означала тесную связь с Афинской морской державой и всеми порожденными ею социально-политическими и культурными проблемами. Крупнейшее место в развитии эллинского красноречия и политической мысли принадлежит Горгию еще потому, что он создал школу: его учеником является Исократ; если бы даже только один Исократ был учеником Горгия, то и тогда можно было бы говорить о созданной им школе.

Более или менее подлинных текстов Горгия дошло до нас относительно много, причем это не только отрывочные и краткие фрагменты, но три более или менее законченных этюда, а именно: «О не сущем или о природе», «Похвала Елене» и «Апология Паламеда»⁵. Помимо этого мы располагаем

⁴ Такая оценка Горгия восходит к античности. См., например, A r i s t o p h., Aves, 1694 = D i e l s, FVS, II, A, 5a, где Горгий изображается как тип продажного оратора. Достаточно известны многочисленные высказывания о софистах Платона.

⁵ Вопрос о подлинности «Похвалы Елене» и «Апологии Паламеда» обсуждался в прошлом веке довольно энергично; в настоящее время сомневающихся, как кажется, почти не осталось. См. D i e l s, FVS, II, стр. 288, где дается большая справка о соответствующей литературе. Что касается гносеологического этюда «О не сущем или о природе», то мы располагаем надежным изложением этого замечательного произведе-

надежным фрагментом «Надгробной речи» Горгия, а также несколькими цитатами из его «Олимпийской речи». Аристотель в «Риторике» (III, 14. 1416 a 1) сообщает о речи Горгия «Похвала элейцам»; имеются основания полагать, что Горгий написал трактат «Об искусстве [красноречия]» (*Περὶ τέχνης*), следы которого усматривают в некоторых местах «Риторики» Аристотеля.

Таким образом, в античной традиции творчество Горгия оставило достаточно глубокий след, особенно если вспомнить многочисленные высказывания позднейших авторов о том впечатлении, которое производил Горгий на современников, и о том, что Платон посвятил ему большой диалог.

Фрагменты произведений Горгия и высказывания современников дают возможность рассматривать его как теоретика эллинской рабовладельческой демократии. Политическая активность Горгия как оратора, писателя и практического политика была направлена на укрепление межэллинских связей, в центре которых стояли Афины. В этом отношении весьма характерно его появление в Афинах в качестве *ἀρχιπροσβεβυτῆς* посольства Леонтина, просившего помощи у афинского демоса. По словам Диодора, *θαυμάσθεις ἐν ταῖς Ἀθήναις ἐπὶ τέχῃ ῥητορικῇ*, он в конце концов добился желаемого⁶. Роль Сицилии в политике Афинской морской державы достаточно известна, и тот факт, что политическая активность Горгия была тесно связана с развитием сицилийской политики Афин, определенным образом характеризует его политическую ориентацию. Горгий — идеолог и друг афинской демократии, разрабатывавший две основные проблемы ее государственного бытия: проблему державы и вопрос о роли политических ораторов в рабовладельческой демократии.

Проблема державы затрагивается почти во всех дошедших до нас фрагментах. Филострат (V. S., I, 9, 4) говорит, что в своей «Олимпийской речи» Горгий призывал Элладу, находившуюся в состоянии гражданской войны (*στασιάζουσαν*), к *ὁμόνοια*. Он убеждал эллинов совместно выступать против варваров и высшей наградой оружия делать *μὴ τὰς ἀλλήλων πόλεις, ἀλλὰ τὴν τῶν βαρβάρων χώραν*. Аристотель в «Риторике» (III, 14. 1414 b 29) об этой речи говорит, что в ней восхвалялись организаторы общеэллинских празднеств. Термин *ὁμόνοια*, обозначавший внутреннюю сплоченность гражданства, у Горгия применен по отношению ко всей Элладе; «Олимпийская речь» носила ярко выраженный панэллинский характер. Но каково было содержание этого панэллинизма? Ответ на этот вопрос зависит от того, как понимать слова *στασιάζουσαν γὰρ τὴν Ἑλλάδα ὁρῶν ὁμόνοιας ξύμβουλος αὐτοῖς ἐγένετο*. О каких *στάσεις* говорит Горгий? Здесь речь, конечно, могла идти только о войнах против Афинской державы в 40-х гг., о восстании Самоса в частности. Если мы ничего не слышим об осуждении в этой речи афинской державной политики, то это может в известной мере характеризовать точку зрения Горгия на державу, а именно, может говорить о признании им державы и ее политического строя. Это не означает безоговорочного признания всей политической практики Афин, но достаточно убедительно свидетельствует о признании Горгием основного принципа демократической организации Эллады под централизованной властью Афин. Это утверждение может быть обоснова-

ния у Секста Эмпирика (S e x t., adv. math., VII, 65 слл.), которое, вообще говоря, скорее рассматривается как фрагмент. Близко совпадает с текстом Секста Эмпирика большая выдержка у Псевдо-Аристотеля (de Melisso, Xenophane, Gorgio, 5.6.979a 11—980b 21). Об основном положении этого этюда Горгия сообщает также Исократ (X, 3).

⁶ D i o d., XII, 53,5 (следует Тимею).

но также фрагментами «Эпитафия» и тем, что об этом произведении пишет Филострат (V. S., I, 9, 5 сл.): «„Эпитафий“, который он [Горгий] произнес в Афинах и который произносится в честь павших на войне..., был составлен выдающимся образом мудро; призывая афинян выступить против мидян и персов и ратуя за то же, что и в „Олимпийской речи“, он, однако, совершенно не распространялся об единомыслии (ὑπὲρ ὁμονοίας) по отношению к эллинам, поскольку речь была обращена к афинянам, жаждавшим политической власти (ἀρχῆς), каковую им не было возможно приобрести, не прибегая к насильственным мерам. Он воздавал хвалу трофеям мидийских войн, подчеркивая, что „эти трофеи достойны величайшей хвалы, трофеи же, воздвигнутые в межэллинских войнах, достойны слез“». Содержание Филостратова сообщения, несомненно, противоречиво: как могла в данной речи не трактоваться ὁμονοία, когда в приводимой Филостратом цитате говорится именно о ней. Надгробная речь над павшими воинами в Афинах — это торжественный политический акт сплочения гражданских рядов в борьбе с врагами. Такая речь не могла содержать сомнений в правоте той войны, в которой пали оплакиваемые афинские воины. И если Горгий, не будучи афинским гражданином, написал «Эпитафий», произносить который было величайшей честью для афинского гражданина, то вряд ли точка зрения автора могла расходиться с основными интересами Афинской державы.

Что касается самого фрагмента этого «Эпитафия», то прежде всего следует отметить в нем сходство с надгробной речью Перикла как по содержанию, так и в словоупотреблении; в этом последнем отношении весьма интересно наличие и во фрагменте, и у Фукидида редкого и труднопереводимого слова: глагола φιλοχλεῖν у Фукидида, прилагательного φιλοχάλου εἰρήνης во фрагменте. По содержанию фрагмент, так же как и речь Перикла, является прославлением морально-политических качеств афинских воинов как представителей демократической державы. «Эти мужи приобрели добродетель, свойственную богам..., поскольку они многократно предпочитали мягкую гуманность высокомерно строгому праву, многократно — правильность речей строгой точности закона; они считали божественнейшим и самым всеобщим законом говорить или молчать должным образом в должную минуту, действовать или позволять действовать, и, особенно, вдвойне утвердив себя в том, что более всего необходимо в разумном познании и мужестве⁷, выступая как слуги тех, кто незаконно терпит несчастья, как каратели тех, кто незаконно наслаждается счастьем; сурово строгие по отношению к общему благу, благородно негодующие на все вредное, устраняя у тех, кто благоразумен на основе знания, неблагоразумие мужества; действуя насилем по отношению к насильникам, ревнители порядка по отношению к таковым же, бесстрашные по отношению к бесстрашным, грозные по отношению к грозным. Как свидетельства этого они воздвигли памятники своих побед над врагами, не чуждые ни врожденной воинственности, ни законных переживаний, ни духа вооруженного раздора, ни друга прекрасного — мира (φιλοχάλου εἰρήνης), известные своим просветленным отношением к богам как ревнители правопорядка, достойно державшиеся по отношению к родителям, заботясь о них, ревнители правопорядка по отношению к [своим] согражданам с позиций равенства, морально-устойчивые по отношению к друзьям своей верностью» (Planud. ad Hermog., V, 548).

В этом фрагменте Горгия мы находим основные моменты характеристики афинской демократии, которую дает Перикл у Фукидида: Афины

⁷ Я расхожусь с немецким переводом данного места (D i e l s, FVS, II, B, 6) и с русским (А. Маковельский, Софисты, вып. I, Баку, 1940, B, 6).

в лице своих воинов охраняют основы мира, культуры, морально-политического правопорядка; они чужды при этом ригоризма и формализма; гуманность — высший положительный критерий их деятельности. У Горгия особенно подчеркнута гуманность и борьба за общественно-политическую справедливость в самом широком масштабе, в общегреческих рамках («...слуги тех, кто незаконно терпит несчастья»); но и в речи Перикла этот мотив проведен четко, в речи же Диодота он резко подчеркнут.

Таким образом, в «Эпитафий» Горгий прославляет Афины как центр державы — «Как свидетельства этого (своих качеств) они воздвигли памятники своих побед над врагами...». Эта ораторская фанфара дополнительно сближает «Эпитафий» и речь Перикла, позволяет рассматривать их как взаимодополняющие. Особенно интересным является возможный из сопоставления этих двух отрывков вывод о том, что характеристика афинской демократии в речи Перикла должна быть отнесена ко всей державе, к ее политическому и социально-экономическому строю. Фрагменты «Эпитафия» и «Олимпийской речи» позволяют заключить о том, что панэллинское мировоззрение Горгия находило, хотя и не полное, осуществление своих политических идеалов в Афинской державе — «τὰ μὲν κατὰ τῶν βαρβάρων τρόπαια ὅμοιους ἀπαιτεῖ τὰ δὲ κατὰ τῶν Ἑλλήνων θρήνους» (Philostr., V. S., I, 9,5). Этот афоризм является раскрытием понятия *ὁμόνοια*, которому была посвящена «Олимпийская речь». Можно думать, что политическим идеалом Горгия была панэллинская держава, основывавшаяся на рабовладельческой демократии, на принципе *ὁμόνοια* полисов; следует подчеркнуть, что именно на *ὁμόνοια*, а не на *αὐτονομία*. Этот последний термин вообще не встречается в дошедших до нас фрагментах. Во всяком случае *ὁμόνοια* предполагает возможность самостоятельной политической ориентации, но вместе с тем требует объективно-необходимой, единой и основной ориентации для всех полисов, так же как для граждан — по отношению к своему полису. Это — политический строй Делосского союза, в основном сохранившийся в Афинской морской державе, но деформировавшийся в результате резко обострившейся социально-политической борьбы.

К проблеме Афинской державы Горгий возвращается и в отрывке «Апологии Паламеда», где в форме выявления противоречий трактуются и другие основные вопросы политического строя и быта афинской демократии: сикофантия и вопрос о гарантии добросовестности публичных обвинений и соответственно о возможности защиты прав личности гражданина, вопрос о реальности власти и путях ее обеспечения, о роли и значении богатства, о виновности и ее установлении (чему идеологи рабовладельческой демократии уделяли серьезное внимание).

Интересен язык этого фрагмента, в котором политическая терминология демократии применена для обозначения отвлеченных понятий. «Ἡ μὲν κατηγορία καὶ ἡ ἀπολογία κρίσις οὐ περὶ θανάτου [γίγνεται]· θάνατον μὲν γὰρ ἡ φύσις φανερεῖ τῇ φύσει πάντων καταφρίσκει τῶν θνητῶν, ἡ περὶ ἡμέραι ἐγένετο. «Обвинение и апология — суть не суждение о том, чтобы имела место смерть; ведь смерть всегда имела место как открытое голосование, которым природа приговаривала ежедневно всех смертных» — говорится в начале фрагмента⁸. Не менее показателен в этом отношении и другой отрывок — из «Похвалы Елене» — «ἡ γὰρ Τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμασι καὶ Ἀνάγκης φηρίσμασι»⁹ «волею Тихи, решением совета богов, голосованием Ананки». Такая общность политической и фило-

⁸ Diels, FVS, II, B, 11a, 1.

⁹ Там же, II, B, 11, 6.

софской терминологии характеризует, по нашему мнению, примат политического мышления над философским; политическая теория была в древнегреческом рабовладельческом обществе определяющим фактором всякого отвлеченного мышления.

Во фрагменте «Апологии Паламеда» интересен выбор легендарно-мифологического образа Паламеда, оклеветанного борца за правду, в качестве исходного момента социально-политической диалектики. Паламеда обвиняют в предательстве родины, Эллады в целом. Защищаясь, он обращается к народному собранию и ставит проблему защиты гражданина рабовладельческой демократии от политической клеветы со всеми ее тяжкими последствиями, т. е. острейший вопрос о сикофантии, об ее допустимости в демократическом обществе. «Я должен умереть или на основе правопорядка, или насильственным образом, в обстановке зависти и крайнего осуждения. Из этих двух возможностей одной целиком располагаете вы, другой — я: [возможностью] правопорядка — я, [возможностью] силы — вы» (τῆς μὲν δίκης ἐγὼ τῆς δὲ βίης ὑμεῖς)¹⁰. Здесь, таким образом, утверждается, что народное собрание является всегда воплощением силы, но не всегда — права, т. е. для Горгия объективной социально-политической истины; народное собрание может ошибаться. Это основное положение демократической теории мы встречаем и у других идеологов демократии, например, у Демосфена; в речи Клеона у Фукидида оно подчеркнуто особенно резко¹¹.

Горгий призывает гражданство к крайней осторожности в применении страшной карающей силы народного осуждения. Он, так же как Диодот у Фукидида, как Демосфен, против сикофантии. Но афинская демократия, судя по словам Демосфена, склонна была рассматривать сикофантию как своего верного сторожевого пса. Для нас это является свидетельством крайней ожесточенности социально-политической борьбы. Эта борьба вызывала политическую дискуссию не только между демократами и олигархами, но и внутри господствовавшего лагеря рабовладельческой демократии.

Глубоко интересной в этой теоретико-политической дискуссии является проблема охраны демократического строя и ограничения свободы прений в народном собрании и в связи с этим возможности подавления гражданской активности. В известном смысле весь отрывок «Апологии Паламеда» направлен против сикофантии. Отрывок построен как логическая цепь суждений для доказательства абсурдности обвинения какого-либо гражданина в том, что он мог предать Элладу Персии. Паламед начинает свою самозащиту с аподиктического констатирования ложности обвинения — «Я достоверно знаю, что обвинитель не знает достоверно того, в чем он меня обвиняет; я ведь знаю, что ничего подобного я не сделал. Если бы я захотел это сделать, то не мог бы; если бы я и мог бы, то не захотел бы предпринимать такие дела». Далее следует главная часть аргументации — во имя чего Паламед стал бы предавать Элладу, даже если бы это было для него вполне возможно? На этой центральной части отрывка автор делает особое ударение — «Я опять и опять возвращаюсь к этому; может быть, ради тиранической власти? Над вами или над варварами? Но над вами, столь многочисленными и обладающими такими данными, это невозможно; над вами, которым свойственно все величайшее — доблести предков, огромное денежное богатство, дух соревнования, сила разума,

¹⁰ Diels FVS, II, B, 11a, 2.

¹¹ Отсюда представление о законе (νόμος) как о воплощении абсолютной политической истины; отсюда проблема роли и ответственности ораторов и соответственно значение ораторского искусства и его теории.

царственная власть над полисами» (βασιλεία πόλεων)¹². Эта характеристика относится к Афинам как центру державы, в котором сосредоточиваются величайшие достижения и политические, и экономические, и культурные. Эта формулообразная характеристика как бы подытоживает развернутую характеристику Афин и державы в речи Перикла у Фукидида. У Горгия здесь говорится не только о невозможности тирании, но косвенным образом и о бесполезности сикофантии в столь совершенном государстве. Самым же интересным и, насколько мне известно, вовсе не трактовавшимся в исторической и филологической литературе местом данного фрагмента являются слова βασιλεία πόλεων, — так Горгий называет власть Афин над державой. Из контекста видно, что для Горгия в этих словах заключается величайшая похвала всеэллинской центральной власти; βασιλεία πόλεων относится к тем величайшим качествам, которые свойственны всеэллинскому центру. Такая же положительная оценка βασιλεία имеется и в последующем абзаце, где она противопоставляется тирании. Горгий продолжает аргументацию: если невозможна тирания над эллинами, то возможно стремление к тирании над варварами; можно при этом действовать насилем или убеждением; однако ни то, ни другое неприемлемо: «но равным образом, [что же] они добровольно предадут себя желающему, давая ему [к тому же] мзду за предательство? Но верить этому или принимать [как факт] является полной глупостью; кто же предпочтет рабство царственной власти, наихудшее — наилучшему и наиболее надежному?» τίς γάρ ἂν ἐλοιτο δουλείαν ἀντὶ βασιλείας, ἀντὶ τοῦ κρατίστου τὸ κακίστον; (§ 14).

Олигархи времен Перикла и Пелопоннесской войны обвиняли Афины в тиранической власти над союзниками, подчеркивая при этом якобы лишения союзников автономии и элевтерии. С позиций демократической идеологии союзники не были лишены ни того, ни другого. Однако Афинская морская держава была новым политическим фактом, вызвавшим ожесточенную социально-политическую борьбу как в жизни, так и в идеологии. Характер власти Афин был остродискуссионной проблемой, причем и в лагере господствовавшей демократии имелись сторонники взгляда на эту власть как на тиранию. В отличие от олигархов эта группировка рассматривала власть Афин как неизбежный исторический факт, требовавший от афинской демократии крайнего напряжения военно-политических сил и дальнейшего расширения державы¹³. Но Горгий термином βασιλεία подчеркивает панэллинский характер афинской власти, с его точки зрения, прямо противоположной тирании по своей имманентности, мирному характеру и величию. Βασιλεία создает, по Горгию, накрепчайшее положение (τὸ κρατίστον) подданных, тирания же — положение рабское (δουλεία), каковое приписывали афинским союзникам олигархи. В «Паламеде», таким образом, панэллинская теория Афинской морской державы проводится наиболее завершено, особенно если сопоставить его с фрагментами «Олимпийской речи» и «Эпитафия».

Другой уже упоминавшийся фрагмент Горгия — «Похвала Елене», так же как и «Апология Паламеда», посвящен виновности и ответственности, однако если в «Паламеде» трактуется проблема защиты от ложного обвинения, в «Похвале Елене» анализируется само деяние, бесспорно совершенное и преступное, но не могущее быть вмененным как преступле-

¹² Diels, FVS, II, B, 11a, 13.

¹³ Вряд ли обычный перевод термина βασιλεία «царская власть» является точным. Само слово βασιλεία в дошедшем до нас литературном наследстве встречается едва ли не впервые у Горгия. У него этот термин содержит отвлеченно-качественную характеристику власти, в которой главное место занимает ее всеобъемлющий характер, а не сила и давление на подданных.

ние совершившему это деяние лицу. На этой основе Горгий развивает теорию воздействия на человека общественной среды, главным образом, посредством убеждения словом.

Начинает Горгий с постулата о неизбежности и предопределенности высокими силами («волей Тихи, решением совета богов, голосованием Ананки») человеческих действий, в частности поступка Елены. Если преступление Елены зависит от этих причин — она свободна от ответственности, ибо «человеческой предусмотрительности невозможно воспрепятствовать стремлениям богов» (*θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθείᾳ ἄδύνατον κωλύειν*¹⁴). Далее эти соображения, которые можно было бы назвать соображениями религиозного порядка, Горгий обосновывает аргументами социально-политической теории — «согласно естественному порядку вещей не слабому свойственно обуздывать более сильного, но более сильному — властвовать над более слабым и его направлять; более сильному свойственно стоять во главе, более слабому — следовать. Бог стоит над человеком и по своей силе, и по мудрости, и во всех других отношениях» (*πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρείσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρείσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἕπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βίαι καὶ σοφίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις*).

Горгий формулирует здесь теорию права — силы, причем рассматривает эту теорию как покоящуюся на всеобщем законе природы, связывающем в единую цепь зависимости и богов, и людей¹⁵. В рассматриваемом отрывке совершенно отсутствует представление о непреходимой грани между людьми и богами, причем понятие бога, выраженное единственным числом (*θεός*), лишено у Горгия религиозного содержания; здесь слово *θεός* весьма приближается по своему смыслу к термину *φύσις*. И, наконец, весьма примечательно, что словоупотребление в этом фрагменте является вполне политическим, широко применяющимся, например, у Фукидида, когда речь идет об Афинской морской державе. Выше была отмечена политическая характеристика действий Тихи, богов и Ананки.

Таким образом, проблема индивидуальной виновности и судебной ответственности трактуется Горгием применительно к понятиям, характерным для политической и идеологической борьбы в Афинах, развертывавшейся вокруг проблемы державы. Можно думать, что проблема политической виновности и ответственности союзников перед афинской властью была весьма актуальной и теоретически, и практически; об этом свидетельствует труд Фукидида. В связи с этим нельзя не вспомнить и о той дискуссии между Периклом и Протагором по поводу судебной ответственности, о которой сообщает Плутарх. Упомянем также об огромном месте, которое эта проблема занимает в политических речах Демосфена.

Как уже указывалось, второй проблемой, занимающей большое место в творчестве Горгия, была проблема политической роли и ответственности ораторов в народном собрании. Эта тема остро трактовалась в известной нам политической литературе демократии — у Фукидида, Андокида и Демосфена. Ставился вопрос об ответственности народного собрания, о границах его компетенции и в связи с этим о роли и ответственности ораторов. По афинской неписаной конституции ответственность за вредное для государства и несоответствующее существующим законам предложение падала на внесшего его оратора; судя по речам Демосфена, эта ответственность не снималась и в том случае, если внесенное предложение было принято. Во всяком случае, проблема ответственности оратора была

¹⁴ Diels, FVS, II, B, 11, 6.

¹⁵ Здесь мысль Горгия вполне совпадает с высказываниями Гераклита и Анаксагора; для этих последних νόμος, управляющий жизнью полиса, есть проявление общего закона, которому подчиняется бытие, все сущее.

одной из жгучих проблем афинской политической действительности второй половины V в.

Горгий рассматривает слово (λόγος) как величайшую общественную и культурную силу. Полусочувственно об этом писал Платон: «Я часто слышал..., как Горгий [говорил], что мастерство (τέχνη) убеждать сильно отличается от всех других специальностей; ведь все делается рабами [этой специальности] и притом вполне добровольно, не испытывая никакого насилия»¹⁶. В «Похвале Елене» сам Горгий говорит о λόγος как о самодержавном властителе — «λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ»¹⁷. Но этой мощью слова злоупотребляли в прошлом, злоупотребляют и в настоящем. Речь должна содержать правильное понимание настоящего, должна быть «предвидением того, как совершатся предполагаемые события» (τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν) (§ 9 слл.). Это требование, предъявляемое к публичным речам, к морально-политическому облику оратора, весьма напоминает основные морально-политические установки речей Демосфена.

Следует подчеркнуть, что Горгий не находил в ораторской практике осуществления своих требований. Во фрагменте говорится, что в речах ораторы обычно не помнят прошлого, не умеют ни правильно смотреть на настоящее, ни правильно предсказывать грядущие события. «Так что большинство людей о большинстве вещей располагает кажущимся знанием как советчиком души; кажущееся же знание шатко и преходяще и как шаткое и преходящее обманывает пользующихся им шаткими и преходящими успехами... Ведь и разум по необходимости подчиняется свойственному убеждению обману, располагая [при этом] такой же силой»¹⁸. Ведь речь, убеждая душу, если убедит ее, заставит и поверить сказанному, и принять участие в восхвалении содеянного¹⁹. Тот, кто убедил, совершает беззаконие²⁰, поскольку действует принудительным образом, та же, которая подчинилась убеждению, на самом же деле испытала принуждение словом и без основания слышит дурную о себе славу».

Развивая мысль о силе слова, Горгий пишет, что убеждение словом и душу формирует (ἡ πειθὼ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο). Это видно, во-первых, из учений метеорологов (τοὺς τῶν μετεωρολόγων λόγους), «которые выдвигают одно мнение (δόξαν) против другого, одно устраняя, другое внедряя, заставляя невероятные и неясные вещи быть видимыми глазами как кажущаяся истина». Сила слова видна «во-вторых, из неизбежных ораторских состязаний (τοὺς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας), в которых одна речь, искусно составленная, но несоответ-

¹⁶ Plato, Phileb., 58a — Diels, FVS, II, A, 26.

¹⁷ Diels, FVS, II, B, 11, 8.

¹⁸ Привожу испорченный греческий текст, от перевода которого А. О. Маковельский отказывается: τὸ γὰρ τῆς πειθοῦς ῥεῖσθαι ὁ δὲ νοῦς καίτοι εἰ ἀνάγκη ὁ εἰδὼς ἔξει μὲν οὖν, τὴν δὲ δυνάμιν τὴν αὐτὴν ἔχει (§ 12).

¹⁹ И Дильс, и другие комментаторы этого испорченного места все внимание сосредотачивают на отношении этого места к Елене. А. О. Маковельский, считая это место безнадежно испорченным, переводит его следующим образом: «... Ибо слово, убедившее душу, принудило ту, которую оно убедило, и повиноваться сказанному, и согласиться с тем, что делалось»... Данное же место по-гречески звучит так: λόγος γὰρ ψυχὴν ὁ πείσας, ἣν ἐπεισεν, ἰνάγκασε καὶ πιθέσθαι τοῖς λεγομένοις καὶ συναίνεσαι τοῖς ποιουμένοις (§ 12). Но если попытаться понять предшествующую фразу так, как я ее перевел, то рассматриваемая фраза может получить связный смысл, если изменить ἣν на ἣν и соответственно глагол. Тогда эта фраза будет продолжением общей теоретической аргументации.

²⁰ Ὁ μὲν οὖν πείσας ὡς ἀναγκάσας ἄδικεῖ, ἡ δὲ πεισθεῖσα ὡς ἀναγκασθεῖσα τῷ λόγῳ μάτην ἀκούει κακῶς (§ 12).

А. О. Маковельский напрасно переводит ἄδικεῖ «несет на себе вину»; ἄδικεῖν имеет определенный политический смысл: «нарушать закон». Так и надо переводить, выявляя политическое содержание фрагмента.

ствующая правде, убеждала и увеселяла большую толпу (πολὸν ὄχλον); в-третьих, — из состязаний философских речей (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας), в которых показывается быстрота суждений, делающая легко изменчивой веру в [то или другое] мнение» (§ 13). В этих словах интересно не только осуждение злоупотребления словом, но и осуждение натурфилософии; это напоминает иронические слова Платона об Анаксагоре как наставнике Перикла в ораторском искусстве. С другой стороны, сходные мысли высказывались и представителями демократического мировоззрения.

Далее в рассматриваемом фрагменте сила воздействия слова на состояние души сопоставляется с действием лекарства на организм (§ 14).

Таким образом, анализ содержания фрагментов Горгия позволяет ставить его в ряды идеологов эллинской рабовладельческой демократии. Две рассмотренные нами основные политические проблемы, выдвинутые этой демократией, составляют главное содержание этих фрагментов. Античные (особенно позднейшие) авторы в своей оценке Горгия как одного из первых создателей формальной стороны ораторского искусства отнюдь не отрицали положительного содержания его произведений (Филострат, Дионисий у Плануда). Вообще следует четко различать двоякую направленность этой оценки — демократическую и олигархическую, положительную и резко отрицательную. Однако оценка демократическая, как и демократическая идеология вообще, почти целиком оказалась вне поля зрения современной историографии античности.
