

С. Е. Крючкова

СТРАТЕГИИ АРГУМЕНТАЦИИ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ ДЛЯ ВУЗОВ

2-е издание, исправленное и дополненное

*Рекомендовано Учебно-методическим отделом высшего образования
в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений,
обучающихся по гуманитарным направлениям*

**Книга доступна на образовательной платформе «Юрайт» urait.ru,
а также в мобильном приложении «Юрайт.Библиотека»**

Москва ■ Юрайт ■ 2020

УДК 16(075.8)
ББК 87.4я73
К85

Автор:

Крючкова Светлана Евгеньевна — доктор философских наук, профессор школы филологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Рецензенты:

Меликов И. М. — доктор философских наук, Профессор (РГСУ (г. Москва). Гуманитарный факультет. Кафедра философии);

Храпов С. А. — доктор философских наук, доцент, Профессор (АГУ (г. Астрахань). Гуманитарный институт. Факультет социальных коммуникаций. Кафедра философии.).

Крючкова, С. Е.

К85 Стратегии аргументации в Древнем мире : учебное пособие для вузов / С. Е. Крючкова. — 2-е изд., испр. и доп. — Москва : Издательство Юрайт, 2020. — 169 с. — (Высшее образование). — Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-534-13000-3

В книге рассказывается о видах аргументативных дискурсов в различных регионах Древнего мира: Индии, Китае, Греции, Риме. Рассмотрены специфические виды, схемы и правила аргументации, бытовавшие в каждой из стран, выявлены основные приемы убеждения, доказательства и опровержения, сформировавшиеся в полемической практике.

Соответствует актуальным требованиям Федерального государственного образовательного стандарта высшего образования.

Издание адресовано научным работникам, преподавателям, студентам, аспирантам, а также всем тем, кто интересуется историей, теорией и практикой аргументации.

УДК 16(075.8)
ББК 87.4я73

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 978-5-534-13000-3

© Крючкова С. Е., 2016
© Крючкова С. Е., 2020, с изменениями
© ООО «Издательство Юрайт», 2020

Оглавление

Введение.....	5
Глава 1. Учение о речи, силлогизме и доказательстве в Древней Индии.....	12
1.1. Институт диспута как воплощение «духа времени».....	12
1.2. Аргументативный канон школы ньяя	25
1.3. Учение об украшении и недостатках речи в раннем буддизме.....	35
1.4. Теория диспута в творчестве «трех Д»	41
1.5. Примеры, вопросы и уловки как инструменты победы в споре	45
Глава 2. Спор и аргументация в Древнем Китае	52
2.1. Особенность древнекитайского стиля мышления	52
2.2. Историко-культурный контекст	54
2.3. «Убеждение» и спор.....	59
2.4. Политический и судебный спор.....	62
2.5. Философский спор.....	67
2.6. «Программа спора» как прообраз теории аргументации	74
2.7. Моисты: теория аргументации как прикладная логика	78
Глава 3. Аргументативный дискурс в Древней Греции	92
3.1. Истоки западной аргументативной традиции: софисты	92
3.2. Идеи аргументации в диалектическом диалоге Сократа и Платона	108
3.3. Аристотель: логические основы теории аргументации.....	119
3.4. Исократ: риторика и «софистический идеал»	129
3.5. Демосфен как практик ораторского искусства	137
Глава 4. Римское красноречие и теория риторики	139
Вместо заключения	150
Список литературы	162

Введение

Сила слова, проявляющаяся в искусстве говорить убедительно, уже в древности приравнивалась к силе оружия на войне. Не меньшее значение она имеет и в современном мире, где умение аргументированно вести диалог или рациональный спор является важным при отстаивании своих убеждений и ценностей. В современном публичном пространстве постоянно появляются новые виды аргументативных дискурсов и форм межличностной и межгрупповой коммуникации. Поэтому необходимость овладения навыками правильно аргументировать свою точку зрения сегодня превращается в одно из важных условий свободы выражения индивидуального сознания.

Сам термин «аргументация» восходит к латинским словам «argumentum», «arguo», означающим «прояснение», «поясню». Сегодня данным понятием обозначают коммуникативную деятельность субъекта, целью которой является убеждение адресата через обоснование правильности (истинности, справедливости) своей позиции. Аргументация чаще всего рассматривается как «способ подведения основания под какую-либо мысль или действие (обоснование их) с целью публичной защиты, побуждения к определенному мнению о них, признания или разъяснения; способ убеждения кого-либо посредством значимых аргументов»¹.

Аргументация присутствует во всех без исключения сферах общественной жизни, везде, где есть коммуникация, в ходе которой приходится рассуждать, отстаивать свою точку зрения, критиковать чужое мнение, вести переговоры и т.д. Весьма активно аргументативные процедуры используются в науке, где доказательства и опровержения играют роль важного методологического инструмента. Однако особо значимую роль аргументация играет в политической сфере, где она имеет почти

¹ Аргументация // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2000. С. 162.

двухтысячелетнюю традицию. Наблюдающийся в конце XX — начале XXI вв. всплеск интереса к политической аргументации во многом обусловлен демократизацией общественной жизни в условиях широкого распространения электронных СМИ и возрастания роли медийных практик, часто выступающих способом манипулирования общественным мнением.

Искусство правильно и убедительно рассуждать ценно в профессиональной деятельности не только политиков, но и других специалистов: журналистов, философов, преподавателей, юристов и всех тех, кому приходится работать в сфере социальных коммуникаций. Поэтому вполне закономерно, что учебная дисциплина под названием «Теория и практика аргументации» (так же, как и «Логика и теория аргументации») предусмотрена государственным стандартом РФ для выпускников факультетов гуманитарного профиля, т. е. для всех тех, кому в будущей профессиональной деятельности важно уметь самостоятельно и убедительно рассуждать.

Целью курса «Теория и практика аргументации» является формирование «аргументативной компетенции» будущего специалиста, которая включает в себя логическую культуру и критическое мышление, способствует формированию у выпускника вуза ответственного отношения к публичной речи, выработке важных для публичной коммуникации *навыков*. Все перечисленное важно не только для будущей карьеры специалиста, но и для его личностного роста.

В результате освоения курса студент должен:

знать

- законы и нормы рациональной коммуникации;
- логические, психологические и риторические составляющие аргументативного дискурса; способы и формы обоснования;
- понятийно-категориальный аппарат и схемы аргументации;
- технологии подготовки публичного выступления;
- правила эффективного убеждающего воздействия с учетом специфики аудитории, а также особенности некорректных приемов, уловок, манипуляций и способы их нейтрализации;

уметь

- правильно аргументировать выдвигаемые тезисы, находить убедительные аргументы для обоснования своей точки зрения и/или критики позиции оппонента;

— достигать консенсуса, распознавать ошибки и софизмы;
— отличать доказательную аргументацию от недоказательной;

— решать возникающие проблемы и вырабатывать собственные оценки и суждения по значимым вопросам общественной и повседневной жизни;

владеть

— навыками ведения диалогов, научных дискуссий, деловых бесед и переговоров;

— правилами участия в публичных дебатах.

Теоретическая рефлексия над аргументативным дискурсом имеет давнюю историю, ее истоки — в древности, как на Востоке, так и на Западе. Однако, несмотря на длительную традицию изучения феномена аргументации, а также на научные исследования в этой сфере, актуализировавшиеся в середине XX века благодаря трудам Х. Перельмана и Ст. Тулмина, общезначимая теория аргументации до сих пор не создана. Более того, в академическом сообществе на нет единого мнения о принципиальной возможности создания такой теории, которая была бы способна соединить в органичное целое содержащиеся в аргументативном дискурсе такие разные познавательные процедуры, как обоснование и убеждение¹. Сегодня эти важные составляющие критического мышления являются предметом изучения целого ряда дисциплин, таких как логика, риторика, философия, а также когнитивные науки. Однако ни одна из них пока не берется исследовать убеждение — главную цель аргументации, в единстве всех его аспектов. Появление новых форм аргументативных дискурсов в различных культурах заново ставит вопрос о принципиальной возможности создания теории аргументации.

И в этом отношении весьма продуктивным может оказаться обращение к истории интеллектуальной культуры, в особенности к аргументативному наследию древних мыслителей. И хотя, к примеру, опыт греческих и римских ораторов порой рассматривается в наши дни как устаревший, так как «сейчас с отвращением отвергается спекулятивное глубокомыслие, туманная оракульская речь и пророческий пафос, которые неког-

¹ Емерен Франс Х. Современное состояние теории аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации. СПб., 2006. С. 15.

да пленяли умы»¹, обращение к истории становления искусства аргументации является оправданным в силу того, что тогда феномен убеждения брался в его целостности и единстве.

Древние греки при ответе на волновавший их вопрос, почему одна речь убеждает, а другая нет, не «расчленили» единый процесс убеждения на отдельные компоненты. И сегодня, несмотря на всю важность, к примеру, логического аспекта рассуждения, выражающегося в требованиях для критического мышления ясности и точности выражения, аргументация не может абстрагироваться от контекста коммуникативного акта и особенностей личностей, в нем участвующих.

Синкретическое единство логических, эристических и психологических составляющих было характерно не только для греческих и римских ораторов, но и для всей исторической традиции, особенно для тех ее представителей, которые рассматривали аргументацию в первую очередь как средство убеждения с помощью различных способов воздействия на аудиторию. Сегодня именно такой подход становится наиболее востребованным. Свидетельством признания исследователями его перспективности являются нередко встречаемые призывы о необходимости более полного возврата к историческим корням. В первую очередь, имеется в виду ранняя эристика, когда она еще не распалась на диалектику и софистику, а выступала искусством отыскания истины с помощью спора с целью убеждения в необходимости справедливого и добродетельного способа поведения.

Главная трудность при изучении аргументативного наследия заключается в вычленении соответствующих сюжетов и проблематики (как мы ее понимаем сегодня) из общего массива интеллектуальной культуры диалога. Дело еще осложняется тем, что само понимание предмета теории аргументации кардинально менялось на протяжении веков. В ходе исторического процесса «постепенно образовался сложный конгломерат понятий, конструкций, методов и результатов, с трудом соотносимый с нашими сегодняшними представлениями о единой научной дисциплине»².

¹ Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск: Пропилеи, 2007. С. 24.

² Гиндин С. И. Риторика и структура текста // Общая риторика / под ред. Ж. Дюбуа, Ф. Эделин, Ж.-М. Клингенберг [и др.]. Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1988. С. 355.

Кроме того, есть и трудности фундаментального порядка. Так, когда мы пытаемся проникнуть в далекое прошлое или создать общую историческую картину развития каких-либо идей вообще и аргументации в частности, мы сталкиваемся с нехваткой информации относительно тех или иных периодов или персоналий. Например, аргументативное наследие софистов представлено чрезвычайно скудно: «Похвала Елене» Горгия, несколько фрагментов и сомнительных по авторству источников. Поэтому закономерно встает вопрос: а насколько сохранившееся наследие репрезентативно, в какой степени оно отражает целое? Очевидно, что многие источники не дошли до нас в аутентичном виде, как например, речи Перикла, с которыми мы знакомы лишь в переложении Фукидида. Многие работы переписывались, при этом что-то утрачивалось, а что-то дописывалось, появлялись интерполяции, сделанные сознательно, если изначальный текст не соответствовал чьим-то представлениям. Есть и еще один важный вопрос, который нельзя игнорировать: насколько типичен для своего времени тот или иной сохранившийся текст с изложением реально произнесенной речи. Так, даже в случае с Цицероном, записывавшим свои речи самостоятельно (а до него практически ни одна ораторская речь не дошла до нас в полном виде), исследователи до сих пор не могут сойтись во мнениях о том, насколько дошедшее до нас отражает реальность.

Еще одна трудность, которая также связана с проблемой оценки степени репрезентативности имеющейся источниковой базы. Возможно, какой-то текст, рассматриваемый нами сегодня как характерный для своего времени, уцелел и дошел до нас лишь благодаря случайности, а его важность для породившей его эпохи весьма проблематична¹. Все эти трудности мешают исследователям создать более или менее целостную картину, так как ее зачастую приходится собирать как мозаику, в которой недостает многих фрагментов, возможно основных. Вместе с тем, сегодня в философии, логике, риторике, истории науки уже сложился некий образ развития западноевропейской интеллектуальной традиции, который позволяет строить какие-то общие модели. Именно он часто дает нам ключи для понимания того, каким мог быть аргументативный дискурс

¹ Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2007. С. 15—16.

той или иной исторической эпохи, а следовательно, позволяет осуществить реконструкцию эволюции идей аргументации и дать набросок по возможности целостной картины истории аргументативного дискурса.

Также важно при реконструкции исторического аргументативного наследия не только заполнить лакуны, но и попытаться с помощью современного методологического аппарата лучше понять ход движения мыслей тех, чье наследие, казалось бы, уже достаточно изучено, избегая «соблазна перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии»¹. При этом не вычленять искусственно, как это делалось в отечественной исследовательской традиции, в качестве основного предмета анализа логический синтаксис, а не семантику и прагматику, или, наоборот, как это делается в ряде современных работ, признавать лишь «риторическое измерение аргументации»².

Все это задает новые смыслообразующие ориентиры в изучении аргументативного дискурса, который все чаще выступает не только способом убеждения и обоснования, но и «искусством». Последнее обстоятельство можно оптимистично расценивать как факт проявления неизбежности нового обращения к классической традиции, заложенной еще Аристотелем. Тем более что со времен его знаменитой «Риторики» накопился обширный арсенал новых методологических средств, появились новые аргументативные практики, требующие теоретической рефлексии. При этом в многочисленных формах социально-гуманитарных практик на сегодня не найдены даже алгоритмы универсального полемического искусства, эффективного везде и в любой аудитории, что подтверждается существованием весьма востребованного на рынке огромного массива практических руководств о том, как, например, победить в споре или успешно вести деловые переговоры.

Сегодня все больше исследователей приходит к осознанию необходимости использования не только «ножа и скальпеля» (Гете, «Фауст»), т. е. анализа в теории, итогом чего выступает вычленение и отдельное исследование логического, психологического, риторического, когнитивного и др. измерений аргументации, но рассмотрения ее как целостного объекта в ситуации убеждения. Признание специалистов, что в случае

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн.1. СПб., 1993. С. 103.

² Encyclopedia of Rhetoric / ed. Th. O. Sloane. Oxford Univ. Press, 2001. P. 455.

с теорией аргументации мы имеем дело с «дисциплиной с новым содержанием и даже непочатым объемом исследовательской работы»¹, стимулирует новые сравнительные исследования, способствующие в конечном итоге взаимообогащению методологических средств, выработанных различными дисциплинами, изучающими аргументативный дискурс. Все вышесказанное обуславливает необходимость нового обращения к исторической традиции изучения феномена аргументации, ее переосмысления и рецепции основных идей.

¹ Герасимова И. А. Введение в теорию и практику аргументации. М.: Логос, 2007. С. 7.

Глава 1

УЧЕНИЕ О РЕЧИ, СИЛЛОГИЗМЕ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

1.1. Институт диспута как воплощение «духа времени»

Разработка идей аргументации в Древнем мире была тесно связана с формированием логики как науки о мышлении, а также развитием ораторского искусства. Наличие постоянной риторической практики, в ходе которой вырабатывались наиболее эффективные приемы убеждающего речевого воздействия, стимулировало развитие сходных идей аргументации на Западе и на Востоке, несмотря на различное понимание антропологических перспектив в античной и восточной философских традициях. Сегодня учения о споре, публичной речи и доказательстве, созданные в древности, расцениваются исследователями как зачатки теории аргументации.

Специфические формы логико-аргументативной практики в виде института диспута возникли уже на заре древнеиндийской цивилизации. Развитие идей аргументации в Древней Индии, несмотря на значительность данного явления и наличие ряда интересных работ, появившихся в последние десятилетия, остается на сегодня еще недостаточно изученной областью, что обусловлено целым рядом причин. Во-первых, источниковедческими трудностями (малым количеством письменных источников, на базе которых можно провести научную реконструкцию древнеиндийской «науки о спорах»), а также устной традицией диспутальной практики, часто сопряженной с мистической ориентацией участников. Во-вторых, языковым барьером и «трудностями перевода» — необходимостью сопо-

ставления категорий индийской религиозно-философской традиции и категориального аппарата европейской философии. Например, термины «логика» в западно-европейском смысле и «индийская логика» существенно различаются и необходим серьезный компаративистский анализ, позволяющий учесть их специфику и найти общие черты. Это осуществить весьма непросто, так как логико-смысловая структура мира индийских мыслителей и их способ мышления и рассуждений, а также тезаурус проблем и формы их постановки на Западе и на Востоке существенно отличаются. В-третьих, выполнение задачи затруднено сложностью вычленения аргументативных идей из общих догматических построений, а также доктрин «праманавады» — важнейшей составляющей индийской философии, «науки о правильном познании», являвшейся синкретическим единством эпистемологии и логики, функционировавшим и развивавшимся в таком виде на протяжении веков в тесной связи с риторикой.

Свидетельством трудностей понимания духовного наследия древнеиндийской культуры, исторических корней философских проблем и категориального аппарата являются постоянные споры исследователей по тем или иным вопросам. Примером могут служить давно ведущиеся дискуссии относительно не только того, кого считать пионером в разработке теории силлогистической аргументации и логики, давших начало эпистемологии и теории философских диспутов как ее части (ранних последователей мимансы или ньяи), но и спор западных и отечественных востоковедов по принципиальному вопросу об отсутствии/наличии в философских учениях Древней Индии рациональной составляющей¹.

Интерес к риторическому наследию индусов проявился уже в Средние века. Так, например, арабский автор IX века аль Джахиз писал: «У индийцев... развитое ораторское искусство, медицина, философия, этика. От них пошла наука мыслить»². Однако предметом комплексного научного изучения для исследователей разных стран древнеиндийский, в частности, буд-

¹ В работах наших соотечественников (Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, В. П. Васильева и др.), в отличие от многих западных авторов, выявляется и обосновывается важная роль рациональности в учениях индийских мыслителей.

² Цит. по: *Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В.* Мудрецы и философы Древней Индии. М., 1975. С. 272.

дийский философский спор становится лишь в XX веке. Итогом новых исследований стало преодоление в современной индологии и буддологии ряда европоцентристских стереотипов, например, об ином типе рациональности. Сегодня не вызывает сомнения, что когда мы сравниваем индийскую традицию с западной, «мы сравниваем разные культурные и цивилизационные рамки, разные типы проблем и их решений, но не разные “рациональности”, не радикально разные дискурсы»¹.

Для тех, кто занимается исследованием проблем аргументации, Древняя Индия, безусловно, представляет особый интерес, так как знаменитый институт индийского диспута, вобравший в себя лучшие достижения духовной культуры, был теоретически осмыслен и вошел в форме аргументативного канона в доктрины практически всех религиозно-философских школ. Религиозно-философская традиция была определяющим фактором социального контекста, в котором шло формирование идей аргументации на протяжении веков. В Древней Индии, как известно, существовали неординарные формы познания мира, позволявшие человеку с помощью недискурсивной практики медитативного созерцания, а также обращения к священным текстам, прийти к интуитивному постижению Истины, и тем самым выйти за пределы социального пространства, прекратить цепь перерождений, почувствовать себя частью Вселенной. В этом случае антропологическая перспектива для индуса оказывалась «транссоциальной» (Лысенко В. Г.) — это человек-отшельник, «ориентированный на освобождение (мокшу) и рассматривающий свою человеческую оболочку и человеческие способности как средство преодоления человеческого состояния как такового»; социальная же перспектива — это «человек иерархический (выражение Луи Дюмона), исполняющий свою функцию в зависимости от касты»².

Если первый — «путь восхождения» — ориентируется на интуиции сознания, подготовленные с помощью специальных практик, позволяющих «видеть» на мгновение открывающуюся внерациональную истину, то второй (социальный) путь, в противоположность первому, предполагает выполнение определенных функций — следование «долгу своей касты» (дхарме), что

¹ Лысенко В. Г. Как я понимаю индийскую философию // Философский журнал. 2010. № 1. С. 6.

² Лысенко В. Г. Указ. соч. С. 6—7.

может обеспечить лучшее перерождение. Он позволяет человеку «вписаться» в сакрализованную брахманами иерархическую систему общества, обрести внутренне цельное индивидуальное существование через реализацию религиозного идеала кармического воздаяния. «Мы должны помнить, — писал в этой связи виднейший индолог и филолог XIX века Макс Мюллер, — что у индийской философии были совсем иные antecedенты, чем у нашей. Мы не в состоянии даже понять такой философии, которая, в конце концов, не имела бы ввиду пользы»¹. Это не означает, что практические нужды, полезность и «нужность» были чужды интеллектуальной мысли Древней Индии, просто они понимались гораздо шире. Правильное знание было залогом будущего освобождения (мокши). И в этой перспективе для человека, философски ориентированного, особое значение приобретало умение мыслить, выражать свою точку зрения, что предполагало овладение искусством аргументации, подразумевающим освоение логики и риторики. Таким образом, дискурс в целом и аргументативный дискурс, в частности, в Древней Индии были глубоко онтологически укоренены.

Возникновение идей аргументации в Древней Индии имело еще одно серьезное основание в социокультурной жизни общества. Можно без преувеличения сказать, что культура в Древней Индии пребывала в состоянии актуального диалога. Как следствие, специфический культурный контекст являлся важным фактором развития аргументативной практики, а впоследствии и теоретической рефлексии. Это внешнее влияние на развитие идей аргументации в ходе исторической эволюции интеллектуальной жизни всегда было очень значительным и со временем всегда только усиливалось. Основным компонентом этого культурного контекста выступала традиция публичного диспута на религиозно-философские темы, в ходе которой шло развитие идей аргументации, настолько тесно вплетенных в спор, что затрудняет их вычленение из общего теоретико-методологического содержания.

Особую общественную и религиозно-философскую значимость древнеиндийского института публичного диспута отмечали все специалисты-индологи. Так, известный востоковед В. Васильев подчеркивал: «Право красноречия и логического

¹ Мюллер Ф. М. Шесть систем индийской философии. М.: Академический проект, 2009. С. 364.

доказательства было до такой степени неоспоримо в Индии, что никто не смел уклониться от вызова на спор»¹. У этого феномена было множество причин, среди которых важное место принадлежит и гносеологическим — представлению о знании в древнеиндийской философии, которое значительно отличалось от античного, где знание понимается как «рациональное» — результат деятельности человеческого мышления.

В древнеиндийской культуре знание сакрализовалось и с самого начала было поставлено над человеческим разумом, а слово «*веда*» (*veda*), входящее в название *самхит*², буквально означает «священное знание» и подразумевает знание как результат откровения, получаемого внерациональными методами. Через придание такого смысла термину «знание» происхождение знания сразу же выводилось за пределы человеческого мышления, в область трансцендентного, а человеческий разум ставился ниже сверхразумных интуиций сознания, подготовленного с помощью специальных ментальных практик³.

Несмотря на такое понимание знания, а также парадигмальный интеллектуальный традиционализм, древнеиндийской философской мысли, как это ни парадоксально, во многом удалось избежать догматизма. Она развивалась достаточно свободно, так как авторитетов и школ, выросших на комментариях ведической литературы, было много, и они постоянно соперничали друг с другом, ведя порой очень глубокую и тонкую полемику. Даже в отношении к священным текстам философы занимали разные позиции: одни признавали авторитет Вед, другие нет, но главное, что большинство из них обосновывало свое отношение уже не с помощью ссылок на каноническую литературу, а используя собственно логические рассуждения и рациональные аргументы.

Откровение стало предметом рационального дискурса, с помощью которого представители разных школ боролись за умы потенциальных приверженцев, среди которых были и богатые покровители. Из истории Древней Индии известна распространенная (особенно в конце ведийского периода) практика фи-

¹ Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. СПб., 1857. С. 68.

² Религиозные тесты: «Ригведа» (веда гимнов), «Самаведа» (веда напевов), Яджурведа (веда жертвоприношений) и Атхарваведа (веда заклинаний).

³ Канаева Н. А. Проблема выводного знания в Индии. М.: Изд-во Вост. лит-ра, 2002. С. 16.

лософских диспутов при дворах правителей-раджей, которые порой соперничали друг с другом в деле организации публичных диспутов странствующих мудрецов. Эта практика имела корни в ритуалах священных жертвоприношений и восходила к игре в священное знание, в ходе которой было принято загадывать загадки. Философские споры создавали возможность для возникновения плюрализма точек зрения первоначально по отдельным вопросам ритуала, а затем, в силу несистематичности и противоречивости священных текстов, и по вопросам мировоззренческим — об авторитетности священных текстов, смысле гимнов, статусе ведийских богов. Тем самым шла стимуляция развития полемической культуры внутри брахманской среды.

Справедливости ради стоит заметить, что ценностно-экзистенциальная тематика таких споров предполагала больше идейной убежденности от участников, а не высокого уровня дискурса. Однако постоянные и весьма бурные дискуссии между брахманами, вынужденными публично защищать свои идеи, и небрахманами, выступавшими не только с критикой догм брахманизма, но и предлагавших свои альтернативные теории мироустройства, которые они обосновывали с помощью рациональных аргументов, являлись постоянным стимулирующим фактором для развития идей аргументации, обобщения и систематизации успешных приемов. В результате накапливались знания относительно искусства аргументации, предметом которого в тот период чаще всего являлось умение задавать трудные вопросы противникам учения. Такие вопросы позволяли одерживать победы уже не только во внутришкольных закрытых диспутах, а и в публичных спорах, победы в которых способствовали усвоению этого эффективного теоретического «оружия» оппонентами, его широкому распространению и превращению последнего, в конечном счете, в средство философских изысканий¹.

Спецификой исторического пути развития индийской философии был полиморфизм, как внутренний, выражавшийся в наличии в ней практически всех возможных концепций реальности — монизма, дуализма, плюрализма, приводивших к образованию независимых базовых категорий культуры

¹ Канаева Н. А. Индийская философия древности и средневековья. М.: ИФ РАН, 2008. С. 53—55.

и философии, замкнутых в отдельные системы авторитетом и идеологически противостоящим другим школам. Это противостояние как внешнее — социокультурное — проявление полиморфизма воплощалось в институте диспута. Разнообразие метафизических позиций неизбежно вело к возникновению своего рода теоретической (да и практической) конкуренции, формой проявления которой и были публичные диспуты, в ходе которых совершенствовалось аргументационное «оружие», а также появлялись новые виды аргументации и создавались ограничивающие процедурные правила.

Некоторые исследователи полагают, что истоки диспутальной практики следует искать еще раньше, в так называемый период «дофилософии», когда впервые произошло столкновение брахманской и антибрахманской мировоззренческих позиций, инспирированное столкновением арийского и неарийского этносов, впоследствии ставшее одной из причин появления *шраманов* (бродячих проповедников) — первых индийских философов, а следовательно, и самой философии¹.

Представляется, что более обоснованными являются представления, согласно которым институт диспута, а также переход аргументации на логико-философский уровень происходит только с появлением первых религиозно-философских систем, со складыванием основополагающих текстов *даршан*. Именно тогда возникает первая теория (силлогистической) аргументации, моделирующая спор, основанный на применении логических законов.

Постоянная диспутальная практика требовала, в свою очередь, от представителей той или иной школы не апелляции к священной традиции (текстам) и авторитету, а опоры на использование рациональной аргументации, как при обосновании своей позиции, так и при критике взглядов оппонентов. Логическая убедительность рассуждений в связи с этим приобретала особую значимость, что вело к развитию диалектики как искусства ведения дискуссий. Не случайно философские тексты в Древней Индии резко отличаются от священных, они «построены исключительно по законам мышления и логики: сначала, как правило, выдвигается тезис, потом точка зрения оппонента (*пурвапакша*), его опровергающая, наконец, вывод

¹ Канаева Н. А. Индийская философия древности и средневековья. М.: ИФ РАН, 2008. С. 53.

(*сидханта*), подтверждающий тезис»¹. Изложению собственных взглядов обязательно предшествуют некоторые постулаты, состоящие из общих соображений, содержащих описание теоретико-познавательных методологических установок.

Наиболее активно религиозно-философские диспуты велись в V—II вв. до н. э., когда семь ортодоксальных индуистских школ, к числу которых относились ньяя, чарвака, вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта, вынуждены были постоянно отстаивать собственные взгляды, подвергая при этом критическому разбору взгляды своих оппонентов-неортодоксов. Все это вело к разработке необходимого методологического аппарата, ядром которого являлись систематизация понятий (аналитика) и критика суждений — диалектика, которые в отличие от Древней Греции, где они активно использовались в философском дискурсе, «применялись в Индии прежде всего к предметам еще не философским»². Особенно значим в этом отношении так называемый «шраманский период»³ — эпоха «брожения умов», занявшая весь V век до н. э. Классический вариант индийского спора в своих базовых формах закрепится лишь во II—IV вв. н. э. и затем будет существовать практически без изменений до разрушения традиционного индийского общества.

Публичные споры чаще всего происходили между двумя противниками, один из которых задавал вопросы, а другой отвечал. Правитель, как правило, занимал в нем созерцательно-нейтральную позицию и вмешивался только в том случае, когда возникала сложная познавательная ситуация, обусловленная невозможностью выбора между двумя системами. В этом случае окончательное решение оставалось за ним. Но был и другой — профессиональный — вид спора, который устраивался в собраниях. Он мог вестись одним человеком (чаще всего это был странствующий чужак) против определенной группы (*готры*)⁴. Однако чужак, имевший узаконенное право вызвать практически любого человека на словесный поединок, не всегда был идейный одиночка. Чаще всего им был руководитель одной из готр, который стремился к более широ-

¹ Лысенко В. Г. Указ. соч. С. 13.

² Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период. М., 1997. С. 23.

³ Шраманами называли бродячих проповедников, создателей первых философских школ, подвергших сомнению авторитет Вед.

⁴ «Готры» — название кланов брахманов — хранителей ведийских ритуалов, соперничавших друг с другом.

кому распространению своей системы толкования Вед с целью привлечения большего числа сторонников¹. Эта религиозная и философская борьба, в которой участвовали и женщины, занимала Индию «гораздо более оборонительных или наступательных войн»².

Среди способствовавших развитию аргументации причин и обстоятельств следует отметить то особое место, которое в жизни Древней Индии занимал феномен учительства, передачи специализированного знания новообращенному. Такой тип передачи культуры путем устной речевой традиции также стимулировал развитие аргументационных идей. Постепенно складывались учительские традиции. Важную роль в этом процессе играли жреческие школы эристов и школы брахманистской локайаты. Особое значение вопросы обучения и воспитания имели, например, для буддистов, так как самое большое число школ существовало при буддийских монастырях, которых в VII веке нашей эры насчитывалось свыше тысячи³. Причем обучались в этих монастырях не только послушники и монахи, но и так называемые «учащиеся», в категорию которых могли быть включены представители разных каст. Эти «учащиеся» получали образование, которое изначально предназначалось для последующей практической жизни в миру, поэтому они изучали преимущественно светские науки.

Помимо чтения и комментирования, древнеиндийская педагогическая мысль разрабатывала методiku беседы ученика и учителя, которая на высоких ступенях обучения для выяснения истины допускала даже дискуссию между ними⁴, что предполагало обучение искусству аргументации. В практике обучения важное место также занимали *межшкольные теоретические диспуты*, в которых постепенно выкристаллизовывалось определенное нормативное ядро. Описание таких нормативных философских дискуссий, которые велись не в Древней Индии и в добуддийские времена, можно найти в философских буддийских трактатах, свидетельствующих о том, что дискус-

¹ Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб.: Наука, 1998. С. 23.

² Мюллер Ф. М. Указ. соч. С. 24.

³ Кудрявцев М. К. О народном образовании в Древней Индии // Индийский этнографический сборник. М.: Наука, 1961. С. 63.

⁴ Образовательные системы Востока и Запада в эпоху Древности и Средневековья. М.: Изд-во РУДН, 2003. С. 188.

сионность являлась не только педагогическим приемом при воспитании ученика, а имела более глубокие онтологические корни: она выростала из диалогического стиля буддийского философствования как такового. То, что «буддисты, в отличие от брахманистов, не обожествляли своего религиозного гуру, и “учителя” рассматривались лишь как носители “религиозной истины”, превосходившие учеников только знанием и опытом»¹, стимулировало дискуссии, в ходе которых тесно переплетались как логические, так и психологические и практические вопросы, которые занимали в буддийских трактатах не меньшее место, чем мифология и космогония.

Таким образом, общественно-философская мысль в Древней Индии развивалась в условиях постоянной полемики между представителями различных религиозно-философских школ, разрабатывавших свои теоретические системы. В ходе ее осуществлялась диалогическая апробация различных комментариев священных текстов, которые затем записывались, из них создавались базовые тексты, в которых знание часто структурировалось по темам дискуссии. Цитаты из таких текстов можно было использовать в диспутах. Затем эти базовые тексты, в свою очередь, опять комментировались, часто это делалось в форме диалога, в ходе которого комментатор не только разъяснял исходный текст, но и одновременно опровергал концепции оппонентов. Это, безусловно, способствовало разработке аргументационных идей, так как теоретический диалог создавал хорошие условия для взаимного обмена идеями и тактическими приемами ведения спора.

Так как полемика между школами происходила, чаще всего, публично, то она имела серьезные (в том числе и материальные) последствия, как для победившей, так и для проигравшей стороны. Это нашло отражение в неких полумифических повествованиях о страшных судьбах проигравших. Субъекты полемики были представлены не только индивидуальными участниками, но и монастырями, которые в случае поражения в публичной словесной дуэли порой прекращали свое существование, так как их идеи не выдержали такого важного в то время испытания.

Для победы в межшкольных диспутах аргументы со ссылкой на авторитет, как уже отмечалось, были недостаточны, так как

¹ Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Указ. соч. С. 80.

в разных школах были свои авторитеты, поэтому, если ссылки на религиозные авторитеты и присутствовали, то только на те, которые разделялись оппонентами. Это вынуждало заботиться, в первую очередь, о развитии логического аспекта аргументации. Одновременно практика публичных диспутов, в свою очередь, требовала философов заботиться об определенной степени когерентности, наличия общего базиса или поля аргументации, всего того, что является характерным для ученого спора. Соответственно и предмет такого спора становится все более автономным от доктрины, т. е. философским, требующим, в свою очередь, специального концептуального аппарата. Также обязательным условием таких диспутов было наличие оппонентов, а если реального противника не было, то он конструировался, для него разрабатывались возражения, что, безусловно, способствовало развитию аргументационных идей.

Как следствие, многие индийские мыслители предпринимали попытки создания собственных методик публичных споров, которые нашли воплощение в многочисленных руководствах по использованию диалектических приемов, а также учебных текстов, создаваемых специально для обслуживания публичных дебатов. Создание таких «учебных пособий», которые назывались «самграха» (сумма, компендиум, свод), было распространенным явлением, так как многие школы стремились создавать свои учебные пособия по полемике со школами оппонентов, причем не только с теми, которые существовали в данный момент, но и с теми, кто уже прекратил свое существование¹. *Самграха* содержали образцовые рассужденческие схемы, которые были обязательными для тех, кто произносил речь.

Самые первые свидетельства об интересе древнеиндийских мыслителей к процессам аргументации восходят к Ведам, где уже явно проявилось внимание к лингвистическому аспекту речей — проблемам языка — и нашло отражение в учении о вечности слова. Идея, что Брахман был Слово и что мир создан Словом, существовала задолго до появления философских систем, она присутствовала в самом языке, находя выражение в гимнах ведического периода, однако наиболее полное выражение она получит позднее — в сутрах (особенно в сутрах

¹ Канаева Н. А. Проблема выводного знания... С. 12.

веданты)¹. Ряд семиотических проблем, анализом которых европейская мысль займется гораздо позднее, содержится в корпусе текстов «Упанишад», например, теория значения имен, где имя интерпретируется как эквивалент именуемого. Постановка этих проблем свидетельствовала о том, насколько рано древнеиндийские мыслители заинтересовались связью между языком и мышлением, которая впоследствии проявилась в близости таких дисциплин, как лингвистика, с одной стороны, и логика с философией, с другой. Они полагали, что язык есть только феноменальная форма мышления, которое без слова представлялось как «ободранное», «лишенное кожи». Отличая мышление от представления или восприятия, в силу того, что оно имеет дело с понятиями, они подчеркивали нераздельность мысли и слова, утверждая, что при разделении погибают оба².

Основателем искусства спора считают легендарного Медхатитхи Гаутаму, предпринявшего, согласно преданию, в середине VI в. до н. э. первую попытку упорядочить накопленные к тому времени в ходе дискуссионной практики риторические приемы. В древнем героическом эпосе «Махабхарата» (считаемся «энциклопедией древнеиндийской жизни») встречается одно из первых описаний аргументации, как искусства убеждать слушателей. В ходе описания различных публичных дискуссий, оно предстает как двунаправленное, с одной стороны, состоящее в подборе аргументов для защиты своей позиции, с другой — критике взглядов оппонента. Одновременность обоснования и критики станет в дальнейшем характерной чертой древнеиндийского диспутального искусства. Уже в «Махабхарате» проявилась и еще одна характерная особенность аргументации в Древней Индии — ее сопряженность с онтологическими, эпистемологическими и нравственными проблемами, которая сохранялась на протяжении очень длительного времени.

Достаточно трудно по причине «аморфности» (Й. Бохеньский) сделать терминологическую реконструкцию генезиса даже ключевых понятий, выработанных в ходе диспутальной практики. Так в разных школах и в разное время искусство аргументации называлось по-разному. Раннее название искус-

¹ Мюллер Ф. М. Указ. соч. С. 371.

² Там же. С. 375.

ства спора, цель которого — достижение истины — «анвикшики». В конце ведического периода (VII — начало V в. до н. э.) появляется термин «ваковакья», им обозначают как искусство спора, причисляемое к числу обязательных для изучения брахманами предметов, так и вопросно-ответные процедуры. Одновременно с ним использовался и термин «брахмодья» для обозначения дискуссии-состязания в знании Вед, так как последнее в течение веков существовало только в устной форме. Встречались также термины «ньяя-шастра», «хету-шастра», «прамана-шастра», «прамана-видья», «вада-видья» и др. Термин «анвикшики» становится со временем все более широким, он трактуется, например, «как общеметодологическая дисциплина — та, что осуществляет исследование посредством аргументации в различных областях знания и деятельности; ... как умение правильно рассуждать и действовать, говорить и действовать»¹. Со временем он обозначает не только эпистемологию, но и логику. Наряду с ним часто использовался также термин «тарка», которому придавались разные, хотя и близкие значения. Чаще всего им обозначали аргументацию, спор, позднее — доказательство, как «от противного», так и путем сведения к противоречию, а также гипотетический аргумент (рассуждение на основе гипотезы). Этот термин входит составной частью в имена, которыми также пользовались для обозначения теории полемики — «тарка-шастра» («шастра» — наука, учебник), «тарка-видья» («видья» — знание), или учения о ведении публичных диспутов — «тарка-вада» («вада» — учение, спор, дискуссия)². Использовались также и другие термины, например, философ ортодоксальной индуистской школы ведийской экзегезы — миманса — Кумарила Бхатта — использует для обозначения аргументации в сочинении «Бхаттика» термин «юкти»³.

Указание на необходимость усвоения «анвикшики» содержалось уже в таком раннем источнике, как «Законы Ману», где обосновывалась важность усвоения этого искусства для правителей, которые часто выступали арбитрами в публичных спорах. В силу этого основное внимание в «Законах Ману» уделялось организационно-процедурной стороне ведения

¹ Канаева Н. А. Индийская философия древности... С. 68.

² Канаева Н. А. Указ. соч. С. 187, 195, 196.

³ Лысенко В. Г. Указ. соч. С. 9.

публичных диспутов, а логический аспект еще не вычленялся в качестве самостоятельного предмета рассмотрения. Также в этой работе рассматривались проблемы, связанные с выбором предмета спора, в качестве которого чаще всего выступали важные государственные вопросы, и выбором участников — диспутантов.

1.2. Аргументативный канон школы ньяя

Значительный вклад в развитие идей аргументации внесла школа ньяи¹, истоки которой обнаруживаются исследователями школах полемистов-локаятиков, которые первыми начали осуществлять теоретическую рефлексию приемов, используемых в публичных диспутах. Ньяя — одна из ортодоксальных философских систем (даршан), в фокусе внимания которой были не проблемы онтологии, а теория мышления, а следовательно, и диспута, как способа трансляции его результатов. Первоначально категории ньяя разрабатывались как система элементов диспута, поэтому тексты ранней ньяи «содержат подробный свод по ведению диспутов, т. е. учение о диалектике»². Со II века н. э. ньяя становится образцом для многих школ. Именно ей принадлежит создание теории диспутов. Идеи ньяиков, как первых учителей логической аргументации, с появлением устойчивых форм коммуникации и преемственности результатов теоретической деятельности философских школ станут объектом явных и скрытых заимствований и одновременно объектом критики, особенно со стороны буддистов.

Первую серьезную попытку выработки общего аргументационного канона с целью упорядочивания идей «анвикшики» исследователи обычно связывают с именем легендарного Готамы-Акшапады, жившего в VI веке до н. э. Он считается автором «Ньяя-сутры» — древнейшего трактата философской школы ньяя, включающего 538 сутр, изложенных в пяти книгах. Число сутр, посвященных выводу невелико, основной объем

¹ До сих пор идут споры о значении этого термина, так как первоначально им обозначали и всех тех, кто занимался логикой, и науку о логическом доказательстве. Буквально в переводе с санскрита означает «силлогистическое строительство», «аргумент».

² Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 80.

занимают сутры, описывающие различные методы и правила ведения публичных споров. Работа Готамы по систематизации знаний в области логики и аргументации будет гораздо позднее продолжена в трудах «трех Д» (Э. Л. Заболотных) — идейных противников ньяи, буддистов Дигнаги и его последователей Дхармакирти и Дхармоттары, которые будут (правда уже сравнительно поздно, в VI—VII вв.) разрабатывать *прамана-ваду*, составной частью которой являлась теория аргументации. Еще позже, в XII—XIII вв., идеи ньяиков будут определенным образом развиты в школе навья-ньяи («новый метод», «новая логика»), основоположником которой считается Гангеша (трактат «Таттва-чин-тамани»), где логика приобретет характер самостоятельной наук¹.

Другой ранний вариант теории спора, основанный на логическом аппарате, был представлен в медицинском трактате Чарака Самхита, содержащим известную классификацию видов (а соответственно и методов) спора на дружественные, к которым относились философские споры ради истины, и недружественные (или агрессивные). Он выступит впоследствии основой для всех последующих теорий спора. Кроме того, трактат содержал множество практических рекомендаций по ведению агрессивного спора.

Базовые категории школы ньяя, явившиеся по сути дела систематизацией логико-эпистемологических знаний Древней Индии, представлены также в классическом комментарии «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны, где идеи аргументации выступают в виде общих методологических принципов.

Общий диспутальный канон, выступающий в системе ньяя систематизирующим принципом, включает в себя 16 последовательных категорий, знание которых является необходимым условием вступления на путь блага — освобождения: 1) источники достоверного знания (*прамана*); 2) предметы достоверного знания (*прамейя*); 3) сомнение (*саншая*); 4) цель (*прайоджана*); 5) пример (*дриштанта*); 6) доктрины (*сиддханта*); 7) члены силлогизма (*аваява*); 8) рефлексия (*тарка*); 9) удостоверение в истинности (*нирная*); 10) дискуссия (*вада*); 11) софистика (*джалпа*); 12) эристика (*витанда*); 13) псевдоаргументы (*хетвабхаса*); 14) словесные ухищрения

¹ Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навья-ньяя. М.: Наука, 1975.

(чхала); 15) псевдоответы (*джати*); 16) причины поражения в споре (*ниграхастхана*)¹. Набор представленных категорий разнороден, только №№ 4, 6, 7, 10—12, 14—16, относятся к теории аргументации, остальные проходят по ведомству логики и эпистемологии. Важно помнить, что термины, используемые в индийской философии в целом и в схеме ньяи, в частности, порой используются как 40 ключи, вводящие нас в конкретную текстовую ситуацию².

Первый элемент аргументации нашел отражение в четвертой категории. *Прайоджана* — означает требование определения практических целей дискуссии, т. е. того, что хотелось бы приобрести в результате, а также выявление того, что хотелось бы избежать. Это позволяет ответить на вопрос, стоит ли вообще вступать в дискуссию, если ее положительные результаты вызывают сильные сомнения. Шестая категория (*сиддханта*) требует зафиксировать свои собственные доктринальные позиции, а также позиции оппонентов. Седьмая категория (*аваява*) является центральной, так как здесь идет речь о собственно доказательстве, моделью которого для представителей школы ньяи был пятичленный силлогизм.

Знаменитый индийский пятичленный силлогизм был основан на «теории проникновения», лежащей в основе суждений и отношений между объемами понятий в них входящих. Этот силлогизм, о природе которого до сих пор спорят логики, сравнивая его с трехчленным силлогизмом Аристотеля, включал в себя: тезис (1), основание (2), пример (3), применение (4) и заключение (5). В «Ньяя-сутрах» Готама-Акшапады этот излюбленный индийскими мыслителями пример это выглядит так: Холм охвачен огнем (на холме есть огонь) (тезис), потому он дымится (основание). А всюду, где есть дым, там есть и огонь, как, например, в очаге (пример). Холм дымится (на этом холме есть дым), а это не может не сопровождаться огнем (применение), а следовательно, холм охвачен огнем (заключение)³. Каждая часть этого умозаключения ставилась в соответствие простым актам познания — восприятию, выво-

¹ Канаева Н. А. Индийская философия древности... С. 176.

² Терентьев А. А., Шохин В. К. Философия джайнизма // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература, РАН, 1994. С. 374.

³ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М.: Наука, 1957. С. 63, 66.

ду, уподоблению, как установление связи слова с предметом, которое оно обозначает, и словесному свидетельству. Так тезис «на том холме есть огонь» соответствовал словесному свидетельству-заверению; 2) *основание* — выводу («потому что там есть дым»); 3) *пример*, очевидное — восприятию («где дым, там и огонь, например, в очаге на кухне»); 4) *применение* — уподоблению («и здесь такой же случай»); 5) *заключение* — подытоживанию («стало быть, это все так и есть»). Эта форма аргументации проинтерпретирована как силлогизм¹. Таким образом, ньяя активно разрабатывала логический аспект аргументации — учение о доказательстве, в качестве которого выступал пятичленный силлогизм. Исследователи полагают, что этот известный пятичленный силлогизм ньяиков имеет корни еще в так называемом «предлогическом» периоде, в частности, в учении джайнов о десятичленном силлогизме, разработанном на основе инвариантных правил ведения диспутов. Затем Готама, по преданию, сократил его до пяти суждений. Но есть и противоположные мнения, согласно которым это джайны усложнили силлогизм ньяиков².

Восьмая категория (*тарка*) — предполагает уже не доказательство, а опровержение, точнее, правила опровержения гипотез, которые выдвигались, но для принятия которых, по мнению Ватсьяяны, не было обнаружено достаточных оснований. Девятая категория связана с как удостоверением в истинности (*нирная*) — этот элемент аргументации представляет собой консенсус, который должен быть достигнут после последовательных доказательств и опровержений. Если такой достигнут в силу превосходства одной позиции, то сомнение устраняется и цель достигнута. Если нет, то сомнение не устраняется.

Далее идут три категории, обозначающие *три различных вида аргументации*: десятая категория (*вада*) — дискуссия, проходящая по всем правилам и следующая в рассуждении логической процедуре³; одиннадцатая — *джалпа* — обозначает спор

¹ Парибок А. Ньяя // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М.: Республика, 1996. С. 311—312.

² Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Указ. Соч. С. 17.

³ Подразумевалось, что в тот период такой «академический» философский спор, основанный на применении логических законов, могли вести только представители самой ньяи, которые превосходили другие школы в изучении логики. Так, например, А. А. Базаров подчеркивает, что «долгое время в рам-

без правил, цель которого доказать противнику абсурдность его утверждений, используя при этом любые средства, в том числе и некорректные. Примером могут служить всяческие словесные уловки, которые в западной традиции получили название «софизмов». Двенадцатая категория — *витанда* — наиболее известный вид агрессивного спора, это аргументация, заключающаяся по сути дела в критике чужого мнения и не предполагающая формулировку своей позиции.

Самой важной формой аргументации из трех перечисленных выше, безусловно, была *вада* — диспут по правилам, представляющий собой цепь элементарных логических построений, результатом которых было познание истинных знаний или устранение сомнения в их истинности, а также подтверждение предыдущих истинных знаний. Он всегда начинался с процесса «предъявления оружия» — удостоверения в том, что спорящие знают канон, затем было необходимо выявить то, что представляется участвующим сторонам твердо установленным, т. е. установить общий базис, в качестве которого мог выступать и некоторый пример, относительно которого достигалось согласие. Только затем участники переходили к определению предмета спора. Когда позиции по отношению к предмету были определены, начинался собственно спор, в процессе которого каждый из противников оспаривал утверждения, выдвинутые другим участником. Это оспаривание обязательно должно было иметь мотив. Центральное место занимало собственно доказательство, т. е. вывод (*анумана*), оно должно было проводиться с соблюдением всех правил. Вывод в системе *ньяя* предстал, таким образом, не только логическим процессом, но и процессом аргументации, в котором соединялись воедино процессы доказательства и опровержения. Так обосновывавший свое утверждение спорщик одновременно должен был опровергнуть и противоположное утверждение, показывая, что оно ведет к невозможным следствиям. Все это показывает, что в данном случае имеется в виду конструктивная дискуссия, представляющая собой «совокупность высказываний, принадлежащих разным выступающим, снабженная средствами обоснования каждого из (выдвинутых) по-

ках спора методом *вада* наикам не было достойных соперников», что означало «равнозначность понятий: следование в рассуждении логической процедуры и приверженность *ньяя*» (Базаров А. А. Указ. соч. С. 28—29).

ложений и имеющая своим завершением одно из положений как установленное»¹. То есть итогом такой дискуссии, которую можно было вести только внутри школы, так как в межконфессиональном противоборстве она была невозможной, становилась доказанная истина².

Что касается аргументации вида «джалпа», то большинство ее характеристик совпадают со спором «вада», но есть и специфические особенности, которые показывают, что именно этот вид и есть публичный спор (так как спор «вада», основан на правильных умозаключениях и мог вестись, скорее всего, лишь среди представителей одной школы, которой была в тот период, вероятно, только ньяя). К этим характеристикам относятся следующие: «1) для нахождения ошибок у противника можно применять диспутальные уловки (чхала, джати, ниграхастхана); 2) основной целью спора является поражение противника; 3) утверждение истины подразумевается, но это цель побочная; 4) обязательное присутствие судьи, шаги доказательства записываются»³. В этом споре была представлена совсем иная форма убеждения (чем в «вада»), в которой логико-рационалистические процедуры комбинировались с эристическими приемами, которым в традиции ньяя уделялось серьезное внимание.

В агрессивном споре «витанда» вообще могли не применяться строгие логические умозаключения. Ради победы, которая была целью этого спора, использовался целый арсенал некорректных приемов, вплоть до изощренных психориторических методов интеллектуального уничтожения противника. Также применялись некоторые «дологические» приемы, такие, например, как «ложное уклонение от спора», «косвенное допущение обвинения» и даже различные угрозы скрытого характера.

Тринадцатая категория — *хетвабхаса* — рассматривает аргументы, которые таковыми по сути дела не являются (псевдоаргументы), так как в данном случае отсутствует демонстрация — логическая связь между выдвинутым тезисом и теми

¹ Ватсьяна Пакшласвамин. Ньяя бхашья / перевод Д. В. Оленева // История философии. № 7. М.: ИФРАН, 2000. С. 124.

² Маковельский А. О. История логики. Жуковский — М.: Кучково поле, 2004. С. 24.

³ Базаров А. А. Указ. соч. С. 30.

аргументами, которые приводятся в его обоснование. Это ситуация, когда тезис «не следует» из данных аргументов.

Четырнадцатая категория — *чхала*, и пятнадцатая — *джати*, связаны с ошибками и уловками в споре, которые используются в процессе опровержения оппонента, такими как подмена тезиса и уклонение от прямого ответа на поставленный вопрос с помощью псевдоответов. «Этот способ предполагает в тех случаях, когда тезис обосновывается сходством с некоторым примером, демонстрировать его несходство с примером, а в тех случаях, когда тезис обосновывается несходством с примером, демонстрировать его сходство с примером»¹. Последняя категория (*ниграхастхана*) была одним из основных главных вопросов в противостоянии ньяи и буддистов относительно теории спора. Эта категория имеет корни еще в спорах брахманов с нигилистами-шраманами. Ниграхастханы возникли как ограничения на использование уловок (софизмов и паралогизмов) во внутренних брахманических спорах, они рассматривались как предпосылки поражения в споре, так как их применение автоматически наказывалось поражением. Эта категория рассматривает ошибки аргументации, которые классифицируются в связи со структурой доказательства: одни из них связаны с тезисом, его неправильной или неудачной формулировкой, другие — с аргументами. Многие ниграхастханы, которые не были формальными логическими ошибками вывода с точки зрения школы ньяи, имели корни еще в шраманском периоде, например, такие: перемещение к другой, не относящейся к предмету теме; бессмысленность, т. е. произнесение ряда бессмысленных слогов; невразумительность; несвязность, т. е. произнесение несвязных слов, и другие софистические уловки.

В отдельных случаях уловки допустимы. И здесь возникает противоречие, на которое обратили внимание индологи: «с одной стороны сказано про избежание в своей аргументации некорректных возражений, а с другой стороны, тут же говорится, что знать их надо для эффективного использования. Но это противоречие лишь кажущееся... знание некорректных возражений (нужно — С. К.) для уличения оппонента, когда он будет пользоваться ими: в этот момент надо указать судьям на факт применения оппонентом такого-то и такого-то вида

¹ Канаева Н. А. Индийская философия древности... С. 186.

некорректного возражения»¹. Словесные увертки, софизмы и условия поражения нуждаются в дополнительном определении, так как в этом случае появляется возможность их избежать в своей аргументации и изобличить в чужой. И когда оппонент использует софизм, появляется возможность легко завершить диспут в свою пользу и легко самому применять его. При этом обращалось внимание на следующее обстоятельство: уловки, имеющие место «в диспуте и оспоривании», нужно отличать от ошибок, которые встречаются в «конструктивной дискуссии»².

Несмотря на признание допустимости уловок в отдельных видах спора, ньяйки полагали, и это оказалось более важным для последователей, что «в любом диспуте спорящий должен соответствовать некоторым универсальным требованиям: не идти против всеобщего опыта, быть последовательным, иметь только нормальное восприятие, сохранять ясность ума, не заблуждаться, не лениться опровергать ошибочное, уважать противника»³.

Таким образом, знание сущности, которое предназначено для достижения сверхблага (обретение избавления), должно пониматься в соответствии с наукой, которой, по мнению Ватсьяны, выступала сама ньяя — «рефлексивно исследующая наука, анализируемая с помощью инструментов истинного знания и прочих базовых предметов, *светоч всех наук, средство для всех действий, опора всех (социальных) норм (dharma), и возвеличена среди других наук*»⁴. Она потому светоч, что все другие науки постигают предмет уже «освещенный» для них ньяйками с помощью инструментов истинного знания, т. е. логико-эпистемологической доктрины.

В гораздо меньшей степени теория аргументации разрабатывались представителями *школы джайнов*, за которыми в свое время закрепилась слава талантливых диспутантов. Их аргументационные идеи несли отчетливую метафизическую нагрузку, они имели глубокие философские основания, так как базировались на признании множественности точек

¹ Парибок А. В., Оленев Д. В. Введение в древнеиндийский органон познания // История философии. № 7. М.: ИФРАН, 2000. С. 100.

² Ватсьяна Пакшиласвамин. Указ. соч. С. 125.

³ Базаров А. А. Указ. соч. С. 29.

⁴ Ватсьяна Пакшиласвамин. Указ. соч. С. 125.

зрения, которые согласно их онтологии, постулировавшей изменчивость вещей, имели равное право на существование, и были тесно вплетены в их гносеологическую релятивистскую доктрину. Так джайны развивали диалектический метод, согласно которому существование и несуществование внутренне присущи любому объекту, поэтому всякий предикат мог рассматриваться как частично истинный и как частично ложный¹. Все знание делилось у джайнов на два вида: непосредственное и опосредованное, к последнему они относили логическое умозаключение и свидетельство других лиц. Предметом их исследования были суждения, которые, по их мнению, могут менять характеристики истинности в зависимости от времени и места. Любая истина, согласно джайнам, относительна, конвенциональна, носит выводной характер и нуждается в аргументации. Чтобы аргументация была убедительной, а значит, успешной, необходимо было разработать диспутальные правила, гарантирующие победу в словесном поединке со своими соперниками. Этой цели у джайнов служили две диалектические формы — «семичастный паралогизм» и получивший широкую известность так называемый «джайнский силлогизм», включавший 10 ступеней: тезис, его ограничение, основание, ограничение основания, противоречие, противоречие противотезису, пример, сомнение в правильности примера, ответ на сомнение в правильности примера и, наконец, заключение². Компаративистский подход позволяет увидеть, что десятичленный силлогизм джайнов во многом перекликается с разработанными в античности нормами и требованиями к публичной речи и ее структуре (например, с хрией, состоящей из 8 частей). Однако если последняя являлась примером относительного обоснования тезиса, то джайнский силлогизм — это пример абсолютного обоснования тезиса, как единственно возможного в силу того, что речь идет о религиозной истине, что ограничивало, в свою очередь, набор используемых в дискуссии средств и не способствовало, в конечном счете, дальнейшему развитию идей аргументации.

Школа ньяи в этом отношении стояла на более гибких позициях, для нее была характерна более тонкая философская рефлексия на проблему истины в контексте аргументации. На-

¹ Шербатской Ф. И. Указ. соч. С. 70.

² Канаева Н. А. Указ. соч. С. 20—21.

ряду с пятичленным силлогизмом, ньяики выработали целый ряд аргументационных идей, что проявилось в создании достаточно разветвленного категориального аппарата, включавшего специальные термины, касающиеся процесса аргументирования, в том числе и процедурной стороны ведения дискуссий. Например, в концептуальное ядро основного текста философской традиции ньяя — «Ньяя-сутры», входили категории, которые впоследствии были заимствованы многими школами. Они описывали ситуацию диспута и напрямую относились к сфере аргументации. К ним относились: основоположение, составная часть аргументации, косвенный аргумент, диспут для выяснения истины, словопрения ради победы, словесные увертки, условия поражения в диспуте и др. Вместе с тем, присутствие таких характерных для аргументации понятий, еще не свидетельствовало о наличии разработанной теории аргументации, предполагающей системный характер знаний и соответствующие методы.

Традиционной формой изложения представлений ньяи, как и многих других философских школ Древней Индии, были краткие афоризмы или сутры. Идеи аргументации чаще всего излагались в шастрах — комментариях на базовые тексты, которые, как правило, в логико-дискурсивной проработанности основных концептов стояли на порядок выше, чем анализируемые сутры. Комментирование к авторитетным текстам — весьма распространенный жанр философской литературы Древней Индии. В структуре классической шастры, помимо комментируемых афоризмов, обязательно присутствовали функциональные элементы, относящиеся не к доктринальным, а к аргументационным аспектам. Примерами могут служить: дискуссия об истинных источниках знания, дискуссия по поводу альтернатив, связанных с общими принципами системы, дискуссия о базовых принципах системы в «последовательном порядке», а также дискуссия в связи с практическим результатом следования шастре¹. В связи с этим не случайно существует мнение (Ю. Багчи), что понять суть шастр невозможно без знания правил и приемов индийского спора.

Традиция полемики комментариев и субкомментариев, когда обязательно приводилось альтернативное мнение и от-

¹ Шохин В. К. Брахманистская философия. М.: Изд-во «Восточная литература», 1994. С. 25.

стаивалось свое, значительно способствовала развитию теории аргументации. Этому же способствовала и форма изложения древнеиндийских философских трактатов, которые часто были написаны в форме диалога учителя-наставника и ученика, где активно были представлены как содержательные, так и процедурные аспекты спора, а также психологические, связанные в первую очередь с исследованием вопроса о том, как вызвать благорасположение аудитории.

1.3. Учение об украшении и недостатках речи в раннем буддизме

Буддизму принадлежала не менее важная роль в развитии аргументационной проблематики. Эта роль менялась со временем, так как сам буддизм на протяжении веков существовал как постоянно изменяющееся учение, часто содержащее, как показал известный буддолог Ф. И. Щербатской, в рамках единой системы противоположные категории. Если западный стиль мышления сделал мир «бесмысленно логичным», когда «ничто уже не может быть разом А и не-А»¹, то буддистское мировоззрение исходит из идеи Единого, из неделимости, непротиворечивости сущего, воплощенной в логике Срединного пути. В его основе лежит особый «способ мышления: открытый, подвижный ум, способность к интуитивному, спонтанному видению»².

Для теоретического обоснования своих положений буддизм выработал недвуальную модель мира и особую теорию познания, в которой познающий и познаваемое нераздельны. Исходным ее пунктом является положение о непознаваемости истинно сущего, являющегося выражением одного чистого бытия, без всяких форм и признаков³. Главнейшие черты этой теории «дают ей право называться критической: она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительно сферой возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. С. 30.

² Григорьева Т. П. Логика Срединного пути // Вопросы философии, 2004. № 12. С. 20.

³ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II. СПб., 1909. С. 213.

сущности и начала всех вещей, а в исследовании достоверности нашего познания»¹. Эта теория познания включала в себя в качестве органической части как логику, так и теорию аргументации.

Об эволюции аргументационных представлений в буддийской традиции известно сравнительно мало, но большинство исследователей признают, что философия в буддизме развивалась внутри диспутальной практики и достаточно серьезно зависела от теории спора. Это нашло отражение в буддийских систематических текстах², которые часто воспроизводят структуру диспута и включают такие элементы спора, как обязательное опровержение альтернативных мнений, осуществляемое в ходе доказательства своей доктрины, примеры из дебатов, а также в требовании корректного определения предмета, содержащим строго ограниченное число признаков. В итоге со временем у буддистов «выкристаллизуются» логически замкнутые системы дискурсивного рассмотрения, практически не поддающиеся фальсификации извне³. Таким образом, реконструировать буддистскую теорию аргументации невозможно вне диспутальной культуры, а также без учета основных положений *прамана-вады*.

Сегодня наблюдается повышенный интерес индологов к «*прамане-ваде*», выступавшей логико-эпистемологической основой аргументации многих религиозно-философских школ, в центре которой находится «теория истинных источников знания», впервые выделенная Ф. И. Щербатским. Также внимание исследователей привлекают концепции вывода, который исследуется с помощью метода философской компаративистики — путем сравнительного анализа с силлогистикой Аристотеля. Особое внимание уделяется изучению наследия буддизма периода его расцвета, вершиной которого является творчество основоположника буддийской и средневековой индийской логики Дигнаги, разработавшего оригинальную теорию диспутов. Однако еще до появления работ «победителя вселенной» (этого

¹ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. СПб., 1903. С. VIII (Введение).

² Древнейшими из которых считаются трактаты Нагарджуны «Опровержение в споре» и «Диалектическое расщепление». После него практически все авторы в свои руководства по диалектике включали раздел, посвященный правилам ведения диспутов.

³ Базаров А. А. Указ. Соч. С. 16—17.

звания искусный полемист Дигнага был удостоен за свои победы в спорах), в буддизме более раннего периода разрабатывалось учение о речи, своего рода теория ораторского искусства, в котором были переплетены и логические, и психологические, и риторические приемы. Его можно рассматривать как одну из ранних форм теории аргументации, ядром которой является учение об украшении и недостатках речи.

Учение об украшении и недостатках речи имеет достаточно разветвленную структуру, включающую несколько ведущихся по разным основаниям классификаций, и содержит множество рубрик, которые, в свою очередь, включают ряд подрубрик, часто свидетельствующих об отсутствии системности и эмпирическом характере обобщений.

Произнесению речи обязательно должен предшествовать определенный подготовительный этап. Чтобы правильно опровергнуть тезисы, выдвигаемые представителями другой (небуддийской) школы, уже на предварительной стадии было необходимо определить, к какой традиции принадлежит предполагаемый соперник, имеет ли она достаточно разработанную доктринальную базу и логико-эпистемологический аппарат. Если школа была недавно созданной и не имевшей длительной истории развития, она классифицировалась «как неразумная», а ее создатели, не опиравшиеся на подлинные источники, считались «невежественными», имевшими в качестве цели не истину, а корыстный интерес. Впоследствии буддистами даже будет составлен реестр таких школ, с представителями которых вести спор считалось крайне нежелательным¹.

Если религиозно-философская школа обладала полнотой традиции и признавалась «достойной опровержения», то предварительный этап обретал иное содержание, которое найдет отражение в названии. Он будет обозначен термином «*польза от дебатов*» и приобретет статус классического процедурного правила, на нем необходимо определиться, к каким результатам речь должна, в конечном счете, привести, т. е. какова будет польза, и каковы будут потери в результате победы или поражения. С этой целью задавались особые наводящие вопросы, позволяющие понять мотивацию противника. Если уже до на-

¹ Базаров А. А. Тибетский религиозный спор: логико-эпистемологические основания в религиозной аргументации // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1997. № 5. С. 100.

чала дискуссии, на которой будет произнесена речь, возникают сомнения в ее продуктивности, то от такой речи, которая не приведет к хорошему результату, необходимо сразу же уклониться. Также надо поступить, если возникают сомнения в наличии у противника определенных качеств, среди которых, в первую очередь, владение определенными знаниями и наличие способности вести дискуссию, а также ряд моральных качеств, таких как, например, честность и беспристрастность. Этот предварительный этап очень важен, он помогает избежать бессмысленных споров. Он также предполагает некоторое предварительное исследование предполагаемой аудитории. Подчеркивается важность учета характера аудитории, перед которой оратор будет держать свою речь: будет ли она состоять из профессионалов, знающих учение, или из людей невежественных, но любящих слушать истинное учение, а также будет это большое собрание или малый круг людей, Важным считается и то, будет ли она произноситься перед царем, правящими или же брахманами. Эти положения раннего буддийского учения о речи, которые во многом перекликались с теорией аргументации представителей школы ньяя, с которой буддисты постоянно полемизировали, актуальны для работы теории аргументации и сегодня. Так, например, положения о необходимости учета аудитории, определения того, является ли оно специализированной или универсальной, входит в круг проблем, которые освещаются в современной научной литературе по теории аргументации.

Какими же вообще бывают речи, что их украшает, а чего надо избегать, какими качествами должен обладать хороший аргументатор? В буддистской логике до Дигнаги все эти вопросы затрагивались неоднократно. Так было принято выделять 6 видов речей. На первом месте стояла так называемая *«речь в себе»*, а на втором — *«красивая речь»*, т. е. та, которая доставляет удовольствие, вероятно, как предполагают исследователи, в виду имелось художественное слово. Обе речи — первая и вторая — могут быть как «хорошими», так и «дурными», и эти два подвида следует различать. Третьей идет *«речь диспутов»*, когда два собеседника вовлечены в дискуссию, в ходе которой каждый высказывает различное мнение по поводу предмета спора. Четвертое место занимает так называемая *«дурная речь»*, в ней излагаются основы ложного учения. Третий и четвертый вид речей следует всегда из-

бегать, они должны быть сразу отброшены, поскольку всегда являются «дурными». А вот пятый и шестой вид, к которым соответственно относятся «дхарма» (согласующаяся с учением «правильная речь», цель которой дать слушателям истинное учение) и речь, излагающая само истинное учение, наоборот, всячески приветствуются, так как они являются всегда «хорошими» и их должно применять¹.

Украшениями речи являются следующие ее качества: совершенное знание (как своей системы, так и критикуемых учений); совершенство внешней формы речи (закключающееся в ясности, связности, простоте и естественности, наличии в ней интересного содержания и отсутствии грубых, корявых и неграмотных выражений), выразительность речи. Украшают речь и субъективные позитивные характеристики аргументатора, произносящего речь, такие как память, ум, сообразительность, хорошая дикция. Уже ранние буддисты обращали внимание на следующее, важное для аргументации как средства убеждения слушателей, обстоятельство. Для того чтобы речь оказала наиболее эффективное воздействие на слушателей, она должна быть произнесена человеком авторитетным, вызывающим у слушателей доверие, а следовательно, и готовность принять то, что он предлагает. Такой оратор, безусловно, должен быть человеком не только обладающим быстротой ума, хорошей интеллектуальной реакцией, позволяющей ему быстро схватывать то, что говорит противник и находить ответы на его вопросы, но и смелым, не ведающим страха в словесном поединке. Он также должен обладать хорошей выдержкой, уметь сохранять спокойствие в пылу полемики, не допускать грубых выпадов по отношению к противнику, а самое главное, хорошо знать как свою собственную систему, так и учение оппонента, а также его ошибки². На этот момент, кстати, будут обращать особое внимание и античные мыслители. Так, например, Платон утверждал, что те, кто не знает истины, не могут держать хорошую речь, так как у них само искусство красноречия (в силу незнания) будет «нелепым и грубым».

Достаточно подробно в раннем буддизме рассматривались и *недостатки речи*. Причем они были связаны как с субъектив-

¹ Маковельский А. О. Указ. соч. С. 19.

² Там же. С. 20.

ными характеристиками спорящих, так и способами их поведения во время полемики. Однако центральное место занимали те, которые были связаны с самими речами, их содержанием и формой. Исходя из этого, недостатки речи делятся на несколько категорий. Первая категория в качестве серьезнейшего недостатка называет сделанное аргументатором во время речи признание собственной ошибки или же равноценное по негативной значимости для речи признание правильности тезиса противника, что означает поражение в публичном споре. Такой же эффект имеет и следующий недостаток — уклонение от продолжения уже начатой дискуссии в том случае, если речь выступающего в результате атаки оппонента опровергается, или он сам осознает несостоятельность своих аргументов и замолкает. Это и любое из следующих действий, которое он может совершить, например, просто прервать спор и уйти, сославшись на неотложное дело, отказ говорить в ситуации, когда нечего возразить противнику, и даже выдвижение новых аргументов, но не относящихся к данному тезису, — все это ведет к поражению.

Третья категория посвящена рассмотрению девяти разновидностей плохих речей. К ним относят: речь, высказанную наобум, наугад; неистовую речь, внушенную гневом; «темную», т. е. непонятную (ни для аудитории, ни для оппонента) речь; речь несоразмерную, т. е. слишком короткую или слишком затянутую; бессмысленную речь (представлена десятью разновидностями); беспорядочную речь; а также неясную речь, и наконец, речь, при которой некто опровергает аргумент, установленный им самим в качестве своего собственного тезиса¹.

Несмотря на важность для эффективной речи знания того, как ее украсить, и при этом избежать известных недостатков, основная аргументирующая сила речи заключена в ее содержании. Не случайно в центре внимания раннебуддийского учения о речи находится ее *логический аспект*, который рассматривается и оценивается как «базис». Последний выступает в качестве опоры речи, он есть не что иное, как ее логическое содержание. Это содержание описывается как структура, состоящая из двух элементов. *Первый* элемент включает в себя то, что должно быть доказано. Это может быть как сущность

¹ Маковельский А. О. Указ. соч. С. 20—21.

(когда намечается утверждение или отрицание существования чего-либо), так и атрибут или качество (т. е. утверждение/отрицание, что данное свойство принадлежит или не принадлежит субъекту). *Второй* — это само доказательство. Вопрос о его природе и особенно структуре не является однозначным и по-разному трактуется в различных источниках.

Наиболее распространенной является *инвариантная модель доказательства*, включающая 8 элементов: 1) *тезис* (то предложение, в котором выражена определенная точка зрения, которая и будет предметом доказательства); 2) *основание* (имеется в виду логическое основание); 3) *пример* (выражающий отношение между тем, что усмотрено, и тем, что еще не усмотрено); 4) *однородность* (сходство, приведение других фактов этого же класса или рода); 5) *разнородность* (взаимное различие); 6) *прямая перцепция* (в силу своей непосредственности она очевидна, свободна от воображения и ряда ошибок, наиболее распространенные виды которых обычно перечисляются); 7) *заключение* (умозаключение, когда имеет место вывод); 8) *авторитет* (он представлен либо положениями священных книг, либо услышанным мнением мудреца)¹. Анализ раннего буддийского учения о речи показывает, что здесь идеи аргументации вплетены в общие догматические доктрины и представлены в неразрывной связи с начатками логики. Процедура обоснования тезиса практически сводится к доказательству, которое включает в себя ряд элементов внелогического характера.

1.4. Теория диспута в творчестве «трех Д»

Важно заметить, что несмотря на то, что буддисты критически оценивали логическое наследие брахманистской ньяи, с которой они полемизировали, многие идеи развитой реалистической логики ньяиков, проинтерпретированные в духе буддийской онтологии, нашли в их доктринах дальнейшее развитие. Так, например, Асанга использовал брахманистские логико-эпистемологические категории для создания своей теории спора и ввел двухсоставный силлогизм, включавший только тезис и основание, в практику буддийских

¹ Маковельский А. О. Указ. соч. С. 21—23.

философских дискуссий¹. Однако в дальнейшем с созданием собственной оригинальной теории (VII в. н. э.) по всем основным проблемам теории диспута буддисты будут противостоять ньяе.

Теория диспута, разработанная в средневековый период, который Ф. И. Щербатской назовет «блистательным буддийским интермеццо в истории индийской логики», наиболее полно представлена (начиная с VI в.) в творчестве Дигнаги, который первым начнет систематически применять теорию логического вывода для обоснования буддийской доктрины². Дигнага — автор оригинальной теории аргументации, в которую помимо учения о силлогизме и его видах, в частности, таком из них как «речь для других», войдет теория логических ошибок и свод правил поведения в споре, изложенных в трактате «Анализ источников истинного знания».

Обратившись к анализу природы силлогизма, Дигнага дал новую интерпретацию правила трехаспектности среднего термина и построил таблицу девяти возможных отношений большого и среднего терминов. Он также разработал концепцию значения имен. Для интересов нашей работы необходимо остановиться на таком важном методологическом различии, которое сделал Дигнага, разрабатывая теорию вывода. Он разделил умозаключения на два вида: первый — это «речь для себя», посредством которой размышляющий сам познает нечто. Этот силлогизм «для себя» часто отождествляют с энтимемой, так как это умозаключение с пропущенной посылкой. Однако, как показали современные индологи, это неправомерно, так как данный силлогизм «отличается от аристотелевской энтимемы тем, что его пропущенная составная часть является собой не «топ», т. е. схему, а конкретное универсальное высказыванием, несущее информацию о наличии определенного рода связи либо между двумя феноменами, либо между двумя понятиями»³.

Второй вид вывода, выступающий как разъяснение «вывода для себя», более напоминает классический силлогизм, который

¹ Базаров А. А. Указ. соч. С. 31.

² В школах буддизма будет разработано множество продуктивных эпистемологических идей, например, Нагарджуной, Асангой, Васубандху, однако они не были в должной мере систематизированы.

³ Заболотных Э. Л. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.: Восточная литература, 2002. С. 275.

носит дедуктивный характер. Это «речь для других», т. е. речь, рассчитанная на публику, которая имеет вид полного умозаключения, состоящего из двух посылок. В силлогизме «для других» общее суждение должно было быть сформулировано явно и желательно в начале, «чтобы использовать его для обоснования тезисов, которые будут высказаны вслед за ним»¹. Ему отводится первое место и роль большой посылке, напоминая аристотелевский общеутвердительный силлогизм по первой фигуре. Однако практика рассуждений заставляла упрощать громоздкую трехчленную конструкцию, поэтому использовались только два ее элемента: обязательный и примеры одного вида, «по сходству» или «по несходству». Таким образом, «формулировались два “усеченных” модуса: “силлогизм сходства” (“Там, где дым, там есть огонь, как в очаге, здесь есть дым, следовательно, должен быть и огонь”) и “силлогизм различия” (“Где нет огня, нет и дыма. В данном месте дым есть, следовательно, есть огонь”). Форма их посылок несколько отличалась от формы посылок “выводов для себя”»².

Силлогизм «для других» рассматривали также последователи Диганаги — Дхармакирти и Дхармоттара. Так, например, у Дхармакирти силлогизм становится двухчленным, так как в силу того что заключение уже выражено в посылках, никакой необходимости выражать в словесной форме не имеется. Однако анализ, проведенный исследователями, показывает, что у Дхармакирти каждое суждение уже само есть умозаключение³. Помимо доказательства, Дхармакирти исследовал также и процедуру опровержения, которое, он трактовал как недостаточность доказательства (трактат «Капля логики»). При этом у него, как и у его учителя Диганаги, анализ велся не с помощью формального аппарата, позволяющего абстрагироваться от содержания высказываний, как в западной традиции, а скорее наоборот, т. е. в тесной связи с анализом практики содержательных рассуждений, что имело более важное значение как раз для развития теории аргументации, чем для логики.

Логическая часть буддийской эпистемологии включала теорию аргументации и полемики, важным компонентом кото-

¹ Заболотных Э. Л. Указ. соч. С. 231.

² Канаева Н. А. Проблема выводного знания... С. 54.

³ Маковельский А. О. Указ. соч. С. 18.

рой была проведенная «тремя Д» классификация логических ошибок, которые могут быть сделаны в выводе, а также систематизированный реестр полемических приемов и уловок. В этом вопросе существовала давняя традиция. Представители разных школ составляли обширные списки таких ошибок, так «Ньяя-сутра» включала в себя список из 22 разнородных ошибок, включающий как ошибки тезиса и демонстрации, так и полемические ошибки. Дигнага не только систематизировал имевшийся до него перечень ошибок, но и включил в него новые. Составленный список из 34 ошибок он разделил на 4 группы: *ошибки тезиса*, *ошибки основания*, *ошибки примеров* и *ошибки опровержения*. Дхармакирти в своем учебнике логики уточнил целый ряд ошибок (тезиса), исключив некоторые из списка Дигнаги, сохранив при этом его деление на 4 вида. Интересно, что первый вид, включающий такие ошибки, как нереальность или неопределенность тезиса, несогласованность с собственным выводом, с конвенцией о словоупотреблении и собственными словами, имел в качестве примыкающего дополнения, особую группу ошибок тезиса, «в западной традиции проходящих «по ведомству» теории аргументации»¹, написав, что тезисом не может быть: «1) уже доказанный факт; 2) факт, хотя и не доказанный, но приведенный в качестве основания, а не в качестве заключения; 3) факт, который сам диспутант не собирается доказывать; 4) неявно утверждаемый факт; 5) невозможный (самопротиворечивый) факт»².

Вторая группа — неправильные логические ошибки основания, представленные ошибками большей и меньшей посылок, порождаются нарушением правила трехаспектности. Наиболее распространенные из них — «ложное основание», «неопределенное основание» и «обратное основание». Третья группа — ошибки в примерах «по сходству» и в примерах «по несходству» представляет собой достаточно разветвленную классификацию, где каждый из названных двух видов, делиться на 9 подвидов.

Теория аргументации или полемики, разработанная в буддизме, называлась *тарка-вада* — «учение о ведении публичных диспутов». Ее содержание было достаточно разнородным, она

¹ Канаева Н. А. Проблема выводного знания... С. 62.

² Там же. С. 62.

включала как описание разных видов аргументации, так и регламентирующие правила. Помимо силлогистической теории доказательства, составляющей формально-логический аспект, теория аргументации включала также ряд проблем психологического и метафизического характера. Она, как и логика, не вычленилась еще в достаточной степени из *прамана-вады*, что вело к отсутствию общей концептосферы у представителей различных школ, имеющих отличающиеся онтологические позиции, в силу которых многие диспуты были в итоге нерезультативными. Серьезное место в *тарка-ваде* занимали примеры и перечни аргументационных ошибок, выделяемых наряду с логическими. Также в ней значительное место занимали внелогические компоненты дискурса, касающиеся выбора темы спора и методов его ведения. Почти все мыслители достаточно активно занимались вопросами, относящимися к процедурной стороне аргументации, касающиеся, например, поведения диспутантов, их личных характеристик, а также характеристик оппонентов. Так, например, считалось, что наиболее желательными противниками являются люди не только знающие, но и обладающие ораторскими способностями, и при этом еще терпеливые и выдержанные. Чтобы спор был успешным важна не только тема, которая, как правило, относилась к религиозно-философской сфере, но и корректность методов, используемых в ходе его ведения, а также правильный выбор места и слушателей.

1.5. Примеры, вопросы и уловки как инструменты победы в споре

Практическую значимость примеров, содержащих наглядные указания на какой-либо конкретный объект, в котором реально представлено то или иное логическое основание, в древнеиндском аргументативном дискурсе трудно переоценить. Не случайно они изучались и классифицировались, среди них выделялись группы, например, примеры подтверждающие («*по сходству*»), которые подбирались по принципу однородности, и опровергающие, разнородные («*по несходству*») — подбиравшиеся по обратному принципу. Роль примеров заслуживает отдельного рассмотрения, так как они представлены в древнеиндийском аргументативном каноне

как самостоятельный и очень значимый элемент. Например, в теории пятичленного силлогизма прямо содержалось требование подкреплять общее положение конкретными примерами. Примерам уделялось колоссальное внимание, и они выполняли не только подсобную функцию, а являлись неотъемлемым компонентом вывода, так как «в индийском силлогизме истинность посылок не задана заранее, она должна быть обоснована в каждом конкретном выводе. Заключение здесь не дедуцируется из посылок, но (как во всяком индуктивном умозаключении) поддерживается посылками, подтверждается ими, а посылки, в свою очередь, «наводят» на заключение, т. е. пятичленный силлогизм всегда оставлял долю сомнения в истинности заключения, что не могло удовлетворить логиков»¹.

Сегодня логики обычно отводят им второстепенное место ввиду их слабой доказательной силы, обусловленной индуктивной природой. Но в аргументации, цель которой — убеждение, пример оказывает сильнейшее психологическое воздействие, иногда выступая даже в роли решающего аргумента. На такую силу единичного примера обратит внимание в западной традиции Аристотель, объяснявший это тем, что разуму легче восходить от единичного к общему, пример необходим, чтобы растолковать и подтвердить универсальное высказывание. Особенно они важны в аргументации, так как ее цель убеждение, а примеры похожи на свидетельства, которые всегда вызывают у слушателей доверие. Тому, кто помещает их в начале, считал Стагирит, необходимо приводить много примеров, а тому, кто помещает их в конце достаточно одного примера.

Правда, в индийской мыслительной традиции отношение единичного примера к общему тезису несколько иное, чем в западной традиции, но, тем не менее, пример всегда выступает обязательным компонентом аргументативного канона и играет важную роль. В пятичленном силлогизме ньяи, который являлся «дедуктивным шагом от одного частного случая к другому частному случаю... пример играет роль отдельного члена. Общее правило, которое должно иллюстрироваться примером, включено в пример, как его подчиненная часть»². Так у ньяи-

¹ Канаева Н. А. Выводное знание... С. 52.

² Щербатской Ф. И. Избранные труды... С. 77.

ков пример индуктивно подтверждает заключение, демонстрируя связи, существующие в реальном объекте. Иначе понимают роль примеров буддисты, которые должны были их брать из феноменальной реальности, чем вызывали резкую критику ньяиков, так как если полагать эмпирическое бытие иллюзией, а других людей привидениями, «куклами, морочащими субъект», как выразился представитель цейлонского буддизма Буддхагхоши, то в принципе невозможно привести иллюстрирующий пример, так как неясно, чему он должен соответствовать, а чему не соответствовать, и что может быть логическим признаком для выведения. Впрочем, это был не единственный вопрос, по которому представители школы ньяя полемизировали с буддизмом.

Не стоит полагать, что большинство диспутов подчинялись канону, носили корректный характер и имели целью нахождение истины. Такие споры были редкими и велись, как правило, в среде единомышленников. В большинстве же случаев целью спора была победа над представителем другой философской школы или завоевание новых сторонников. Особенно ярко это проявилось с изменением тематики и социальной основы спора в шраманский период, когда софистическая практика приобрела массовый характер. Нарботанные в тот период уловки были обобщены и вошли затем в арсенал агрессивного вида спора.

Среди спорщиков часто встречались как «скользкие угри» (так называли брахманов-скептиков, исповедовавших принцип бессмысленности метафизических суждений), которым удавалось вообще избегать ответов на трудные вопросы, поставленные оппонентами, так и искусные диспутанты, которые использовали массу «запрещенных» приемов, которые мы обычно характеризуем как софистические (например, широко распространенный «псевдоаргумент» — «ньяя-бхаша»). Особенно прославились использованием подобных приемов брахманы-локаятики, которых специалисты-индологи часто сравнивают с софистами. В данном случае речь идет не о представителях неортодоксальной философской школы натуралистического направления — локаята (этот термин за ней закрепится позднее), а о действовавших в шраманский период профессиональных брахманских философах-эристах, которые, как античные софисты-релятивисты, готовы были доказывать что угодно. Например, эти профессиональные спорщики

с успехом доказывали и опровергали парные (альтернативные) тезисы: «Все вечно — Все не вечно», «Все существует — Ничто не существует»¹ и т. п., а также разрабатывали каверзные вопросы, которые задавали противнику с целью разбить его доктрину, не противопоставляя при этом ему своих идей. Их достижения в области аргументативной практики были воплощены в специальной дисциплине — *локаята*, которую изучали в брахманских школах диалектики с целью приобретения навыков дискутирования в спорах ради победы. Их искусство задавать трудные вопросы и побеждать в словесном поединке («*ваковакья*») было настолько эффективно, что разработанные ими полемические средства и методы, быстро распространились среди представителей других направлений, где они были восприняты и ассимилированы, например, буддистами и джайнами. В самих же брахманистских школах со временем (в период первых школ) *локаята* (брахманская эристика) утратит прежнее значение.

Также примером подобного рода может служить критика взглядов Дигнаги брахманом Уддьотакарой, о котором Ф. И. Щербатской пишет: «он был автором, наделенным темпераментом бойца и многоречивейшим стилем изложения. Он нисколько не останавливается перед тем, чтобы извратить точку зрения своего противника или ответить ему вводящей в заблуждение софистической уверткой»². В межконфессиональной полемике буддисты также часто отступали от теоретических положений, которые в полной мере присутствовали лишь в постоянно практиковавшихся школьных диспутах по правилам, в которых истина уже была известна. В спорах с представителями других школ, например, с ньяиками и джайнами, они использовали обширный арсенал аргументативных средств, в частности, различные внелогические аргументы, среди которых порой были и скрытые заимствования из логических теорий противников. Иногда они использовали и прием так называемого «*громогласного молчания*», когда подобно Будде они предпочитали отвечать на вопросы, представлявшиеся с точки зрения их доктрины лишенными смысла.

¹ Ланкаватара-сутра // Шохин В. К. Индийская философия. Шраманический период. СПб., 2007. С. 411—413.

² Щербатской Ф. И. Указ. соч. С. 102.

Искусство аргументации, как уже отмечалось, зародилось в брахманистских спорах, одним из требований которых было рассмотрение всех возможных альтернатив решения рассматриваемого вопроса. Одним из важных методологических инструментов, занимающих особое место в культуре индийских споров, и обеспечивающих выполнение этого требования, выступала *чатушкотика* (с санскрита — «четырёхвершинная») — возникшая еще в шраманский период логико-риторическая игра, состоящая из вопросов-альтернатив, позволявшая брахманам-скептикам уворачиваться от любого ответа на вопрос о реальности. «В феноменальной реальности, где все текуче и изменчиво, а восприятие несовершенного человека ограничено, истина не может раскрыться человеку, логический ум восполняет пробел моделированием реальности»¹. Поэтому *чатушкотика* мыслилась как средство описания реальности. Но у нее была и еще одна важная функция, связанная первоначально с ритуалами, а затем получившая широкое распространение в буддизме в ходе публичных споров. «В ситуации спора оппонента и пропонента оценка “да” эпистемически может пониматься как “мнение от меня”, “нет” — “мнение не от меня (от другого)”, “ни да, ни нет” — “нет мнения ни от меня, ни от другого”»². Использование в спорах *чатушкотик* оценивалось очень высоко, в силу чего они были широко распространены. *Чатушкотика-тетралемма* позволяла участникам брахманистского спора реализовывать требование рассмотрения всех возможных альтернатив рассматриваемого вопроса. В споре *чатушкотика* «применялась как прием исключения всех четырех альтернатив, и трех отрицательных, и одной положительной, с единственной целью закрыть тему спора до конца»³. Набор схем *чатушкотики* выступает предметом анализа многих исследователей, одни из которых видят в ней «способ полного определения предмета» (А. А. Базаров), другие полагают, что эпистемический вариант интерпретации *чатушкотики* близок четырехзначной логике Н. Белнапа, позволяющей работать с противоречивой информацией, так как помимо классических ответов двузначной логики, имеется воз-

¹ Герасимова И. А. Истина, Интернет и древнеиндийский спор // Эпистемология & философия науки. 2008. Т. XVIII. № 4. С. 205.

² Там же. С. 206.

³ Базаров А. А. Указ. соч. 27.

возможность проводить более тонкие дистинкции (И. А. Герасимова).

Буддисты считали, что «*громогласное молчание*» (отказ от ответа) — это тоже ответ, указывающий на то, что вопрос отклоняется как бессмысленный. Так, по преданию, Будда отклонил как бессмысленные вопросы джайнских аскетов, сформулированные в виде *чатушкотики*, например: «Мир постоянен или нет? Или нет? Или и то и другое? Или не то ни другое?» или «Мир ограничен во времени? Или нет? Или и то и другое? Или не то ни другое?» Любой ответ на эти вопросы будет, по мнению буддистов, нерелевантным, поэтому они отклоняются как бессмысленные, бесполезные и бесплодные. Любое продолжение спора будет противоречить буддистской доктрине в силу того, что вопрос включает понятия (в данном случае «мир»), косвенно связанные с концептуализацией «Я»¹. Такое внимание к внешнему миру, который есть не что иное, как проявление сознания, не способствует решению одной из главных задач — «достичь истины самопостижения, полностью очищенной от четверичности чатушкотики»². Таким образом, использование чатушкотики показывает, что древнеиндийский, в частности, буддийский спор, где участники являются идейными оппонентами, всегда подразумевает рефлексию на логико-эпистемологические основания данного спора.

Активное развитие аргументативной проблематики в Древней Индии позволяет говорить не только о формировании средств контроля рассуждений в публичных дискурсах, а и о создании основ теории аргументации. Данная теория, несмотря на отсутствие системности в западном смысле, включает не только концептуальные схемы и категориальный аппарат, но также методы и практическую сферу применения, стимулировавшую дальнейшие теоретические поиски.

С разрушением традиционного индийского общества стала угасать и культура спора. Разработанные канонические формы аргументации, характерными особенностями которых была онтологическая нагруженность и сильная зависимость от логико-эпистемологического аппарата, в силу своей универсальности еще функционировали до VII в. н. э., но затем перешли в формы

¹ Базаров А. А. Указ. соч. С. 57.

² Шохин В. К. Брахманистская философия... С. 83.

схоластики, в которых основное внимание будет сосредоточено на выводе и его структуре, а диалектические и риторические приемы, наработанные в древности и начале средневековья, выпадут из фокуса исследовательского внимания.

Глава 2

СПОР И АРГУМЕНТАЦИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

2.1. Особенности древнекитайского стиля мышления

Интерес к проблемам аргументации в китайской культуре, а также к работам, посвященным вопросам спора и убеждения в истории Древнего Китая, проявился в отечественной литературе сравнительно недавно. Малая исследованность этой проблематики в китайском интеллектуальном наследии обусловлена самобытностью китайского типа теоретизирования. Его необычность для европейского стиля мышления явилась причиной возникновения ряда историко-философских стереотипов, блокирующее действие которых сегодня начинает постепенно преодолевать. В первую очередь, это касается отрицания существования формальной логики, как универсального метода¹, отсутствие которой якобы и не позволило китайской науке институционально обособиться от идеологии и философии, как это произошло на Западе. Отсюда и противопоставление западными исследователями² китайского типа рациональности, расцениваемого ими как протонаука, европейскому аналитическому стилю мышления. На эту разность мышления сильно повлияло различие в характере письма. В китайском языке каждый иероглиф представляет собой уже целое и законченное понятие, что явилось сдерживающим фактором в деле разработки абстрактных категорий. Используемое же на За-

¹ Как отметил Ф. И. Щербатской, логика Древнего Китая, исходившая «из практических требований риторики (способы ведения спора) и познавательного аспекта дискуссии... не смогла выработать строгих представлений о формах умозаключений и отделить их от теории познания» (Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму... С. 178).

² А. Ч. Грэм, Ч. Хансен и др.

паде алфавитное письмо позволяло конструировать понятия из ничего не значащих по отдельности букв, что гораздо больше располагало к развитию аналитического мышления и философско-логических терминов¹. Вместе с тем, «иконичность» китайской письменности, специфический символизм гексаграмм, представлявший особую, унифицированную и отрефлексированную идеограмму естественного языка, выражали, с одной стороны, образность и схематизм китайского стиля мышления, с другой, выступали его методологическим основанием, обеспечивая необходимую системность и теоретичность².

Стереотип, приписывающий китайцам «поразительное отсутствие творческой силы воображения»³, парадоксальным образом сочетается с европоцентристским стереотипом об отсутствии в Древнем Китае логики, как науки исследующей свои собственные — логические законы. Последнее утверждение традиционно присутствует не только в западной научной литературе, но и в ряде отечественных учебных пособий. Так типичным является следующее рассуждение: «логические знания, возникшие в китайской философской традиции, не имеют характера теории доказательства, логического следования. Они представляют собой учение о взаимосвязи и взаимопорождении понятий, не вполне отличаемых от имен (знаков),... на них лежит печать мантической (гадательной) традиции, что делает их туманными и неопределенными»⁴. В его основе лежит совершенно определенная трактовка логики как формальной дисциплины, преобладающая в западной научной литературе.

Однако значительные перемены, произошедшие в ходе развития логики, в частности, появление современной неклассической логики, приведшее к возникновению многочисленных логических исчислений, создание теории алгоритмов, и т. д., привели к серьезным изменениям в понимании границ логического, а также форм и способов рассуждения и аргументации.

¹ Кобзев А. И. Китай и взаимосвязь иероглифики с континуализмом, а алфавита с атомизмом // Общество и государство в Китае. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2011. С. 314—325.

² Крушинский А. А. Стиль мышления Древнего Китая: логико-методологический аспект // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 104.

³ Общая история философии. СПб., 1910. Т. 2. С. 43.

⁴ История логики / под общ. ред. В. Ф. Беркова, Я. С. Яскевич. Мн., 2001. С. 22.

С этих позиций «проблема китайской логики должна быть поставлена заново» (Крушинский А. А.), так как ответ на вопрос о существовании (или несуществовании) логики и теории аргументации в Древнем Китае выглядит не столь однозначным, как это представлялось до недавнего времени¹.

Важным задачей при исследования аргументационного наследия является моделирование интеллектуальной среды, в которой возникла и долгое время функционировала китайская мыслительная традиция, что предполагает историко-философскую реконструкцию тех социокультурных институтов, которые определяли духовную жизнь Древнего Китая.

2.2. Историко-культурный контекст

Наиболее ранними работами, в которых содержалось понятнейшее истолкование мира и человека в Древнем Китае, были «Книга перемен» (XII — XI вв. до н. э.) и «Книга песен» (IX—VI вв. до н. э.). Первое появление абстрактной религиозно-философской мысли обычно относят к концу XI в. до н. э. и связывают ее с утверждением идеологемы «небесного мандата». Однако подлинным началом философской мысли в Древнем Китае можно считать эпоху Чуньцю (Весны и Осени), или Лего (Отдельных государств), длившуюся с VIII по V вв. до н. э. Вершиной же развития теоретической мысли древнекитайской цивилизации по праву считается период Чжаньго или «Сражающихся царств» (V—III вв. до н. э.), когда ожесточенная междоусобная война в политике между самыми крупными уделами Китая (Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь), впоследствии завершившаяся подчинением Цинь остальных государств и провозглашением в 221 г. до н. э. ее правителя императором с титулом Цинь Ши хуан-ди², нашла свое отражение в борьбе идеологических систем и направлений общественной мысли. В истории интеллектуальной культуры Китая это время называют «Расцветом Ста цветов» или «Соперничеством Ста школ».

¹ Например, Л. Д. Позднеева предложила считать древнекитайские философские трактаты, в частности, «Мо-цзы», «в основном памятниками ораторского искусства» (Позднеева Л. Д. К проблеме источниковедческого анализа древнекитайских философских трактатов // Вестник древней истории. 1958. № 3. С. 17).

² Сычев Н. Книга династий. М.: АСТ, Восток-Запад, 2006. С. 381—382.

Самыми известными школами этого периода были *конфуцианство, моизм, даосизм и школа «законников»*, столкновение между которыми определяло атмосферу духовной жизни Древнего Китая¹.

Начиная с Чжаньго, наиболее ярко проявляется отличие древнекитайской интеллектуальной мысли, норм мышления и способов аргументации, как от древнеиндийской, имевшей весьма оригинальную онтолого-эпистемологическую традицию, так и от древнегреческого типа категориального видения мира и человека. То, что китайская философия обходилась без развитой онтологии и логики, было обусловлено многими причинами. Ряд синологов объясняет это не только тем, что здание китайской мысли возводилось на совершенно ином языковом фундаменте, чем индоевропейская цивилизация, а и тем, что она формировалась в весьма специфическом культурно-историческом контексте. На протяжении первого тысячелетия существования в Китае не было характерной для всех развитых цивилизованных обществ древности разветвленной мифолого-религиозной традиции (хотя такие представления, безусловно, существовали). Основная часть духовного пространства была заполнена «ритуальной этикой и социальным церемониалом, культом предков и всеобщим устремлением к упорядочению норм посюсторонней жизни, к Порядку и Гармонии, что стало центром всей системы ценностей в традиционном Китае»². Даже истина в этом контексте рассматривалась не как абстрактный принцип, а как этически-прагматическое суждение. Если древнеиндийская религиозно-философская мысль была сфокусирована на онтологических проблемах, связанных с признанием существования трансцендентного уровня бытия, на разработке метафизических систем, и вела поиски «источников достоверного знания» в эпистемологии, то в Древнем Китае духовные интересы имели совсем другие ориентиры.

Подчеркиваемая китаеводами секулярность ментальности в культуре Поднебесной проявилась в иных установках сознания, нашедших отражение в направленности теоретической рефлексии не «вовнутрь», а «вовне», воплотившись в ориентацию на анализ окружающей реальности. Такой

¹ Никифоров В. Н. Очерк истории Китая. М.: Изд-во «Москва», 2002. С. 75.

² Васильев Л. С. Древний Китай. В 3 т. Т. 3. М.: Центрполиграф, 2006. С. 623.

вектор интеллектуальной мысли приводил к созданию идеально-утопических проектов желаемой конструкции нового общества — общества социальной гармонии с государством упорядоченных отношений между правителями и подданными. Таких проектов создавалось множество, иногда доктрины отдельных мудрецов, особенно тех, кого приглашали себе на службу правители царств, имели много общего или дополняли друг друга, но более частой была ситуация, когда позиции мыслителей противостояли друг другу, что часто объяснялось «политическим спросом».

Все это порождало многообразие позиций — групповых и личных — в политической, идеологической, социальной и духовной жизни. Наиболее ярко в период Чжаньго проявился «государственный» плюрализм, явившийся отражением политической раздробленности, существовавшей в эпоху «удельных царей», стоявших во главе разных государств, а также социальной структуры общества, включавшей множество малых семей, возникших после распада (в VI—III вв. до н. э.) больших, и развития частной собственности. Он явился базой для политических споров, сопровождавших общественные движения, порождая, помимо всего прочего, потребность в политических советах «*мастеров убеждения*», которые, как свидетельствуют авторитетные источники («Чжань го цэ», «Шицзы»), во множестве присутствовали при царских дворах.

Кроме политического, большую роль в культуре Древнего Китая в доциньский период играл и «духовный» плюрализм, возникший в слое людей умственного труда (*ши*), «ученых», который был результатом возникновения не поглощенной государством частной сферы жизни, обособления и осознания отдельными личностями своей идентичности¹. В период Чжаньго «между мыслящей личностью и традицией, утратившей монополию на истину, возникла дистанция, личность начала критически оценивать традицию и по-своему толковать ее, а так как личностей было много, то появился ряд оценок и толкований»². Особенно, если это были личности, способные на индивиду-

¹ Период плюралистичности китайской теоретической мысли был исторически ограниченным, на смену ему придет конфуцианство, превратившееся со времен Сюань Цзы в авторитарную систему, что отрицательно скажется на развитии интеллектуальной мысли.

² Кроль Ю. Л. Спор как явление культуры Древнего Китая // Народы Азии и Африки. 1987. № 2. С. 32.

альное философствование, принадлежавшие к группе так называемых «неслужащих ученых». Наличие слоя людей с таким статусом благоприятствовало развитию философских школ, а свойственная «неслужащим ученым» свобода мышления и высказывания способствовала становлению института спора в ситуации социального конфликта, захватившего в период Чжаньго практически все сферы жизни, поставив под вопрос достижение идеала социальной гармонии. Спор в данный период становится значительным явлением в культуре Древнего Китая, оказывая влияние на многие ее стороны.

Помимо плюрализма, важную роль в становлении института спора и развитии идей аргументации сыграло то обстоятельство, что жанр письменной речи в период Чжаньго получил достаточно широкое распространение. Именно тогда были записаны все важнейшие тексты (в том числе все каноны, начиная с «Луньюя»), которые потом легли в основу знаменитой многотомной книги историка Сыма Цяня¹. Эти письменные трактаты и сочинения начали широко использоваться, а впоследствии собранные в них приемы ведения дискуссии получили дальнейшее развитие и постепенно приобрели статус норм.

В связи с тем, что традиционная ориентация жизни на Гармонию в доциньские времена все чаще терпела крах, спор, как вид публичной деятельности, а также аргументация, как специфическая форма мышления и обоснования позиций, приобрели все большее распространение в культуре Древнего Китая. Вместе с тем, масштабы присутствия были, безусловно, на порядок меньше, чем в древней Индии. Существенным образом отличалась и общественная атмосфера, в которой происходило становление института спора. Так, хотя «древнекитайский спор (бянь, и, лунь и др.) и описывался терминами «соперничество» (чжен), «победа» (шэн), «поражение» (фу), применявшимися для описания военных конфликтов (и, видимо, индивидуальных поединков), межгосударственных отношений, социальной, служебной, экономической и прочей конкуренции»², тем не менее, общая картина интеллектуального противоборства различных доктрин и мнений значительно отличалась от той, которая была в Древней Индии.

¹ Васильев. Л. С. Указ. соч. С. 599.

² Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 33.

При описании полемического противоборства «Ста школ» правильнее было бы говорить не столько о «борьбе», сколько о соревновании или сосуществовании различных концепций, которое было гораздо более «мирным», чем конкуренция школ и отдельных мыслителей в культуре Древней Индии. Во многом, это объяснялось иными онтологическими установками культур этих стран, так в Китае мир — это Поднебесная, которая хотя и не создана Небом, но находится под контролем этого верховного владыки, от которого зависят и природные явления, и политика государства, и личная жизнь каждого человека. Цель общественного развития — реализация его воли, заключающейся в установлении Порядка на земле и Гармонии в обществе.

Вместе с тем, будучи более мирным по форме, соперничество школ и мнений в Древнем Китае все же было достаточно острым в идейном плане и также, как и в Древней Индии, активно способствовало накоплению и систематизации технических приемов ведения спора, а также теоретической рефлексии над процедурами обоснования и аргументации. Содержание различных трактатов, комментариев, исторических сочинений и литературных произведений (например, самого массового жанра эпохи Хань — *фу*, в котором использовался прием спора между вымышленными персонажами), свидетельствует о постоянном присутствии института спора в политической жизни Древнего Китая. Письменные источники обобщали большой и разнообразный накопленный материал и транслировали полемические, психологические и риторические приемы убеждения (трактат «Янь те Лунь») другим поколениям мыслителей, которые не только отстаивали создаваемые ими уже достаточно цельные к периоду Чжаньго собственные теоретические концепции, но и критиковали и опровергали теории противников, разрабатывая при этом обширный набор аргументов. Как следствие, спор постепенно превращался в своего рода школу, в которой «выкристаллизовывались» и из которой затем заимствовались логико-аргументативные представления.

Несмотря на отличие культурной ситуации становления института спора в Древней Индии и в Древнем Китае, в обоих регионах были и сходные социально-политические моменты. Так важной социальной предпосылкой становления спора в обоих регионах была поддержка правителей и вельмож. Та-

кая поддержка достаточно массово оказывалась «удельными царями» Древнего Китая, постоянно нуждавшимися в политических и дипломатических советах, как во времена Чжаньго, так и в периоды Цинь и Хань, когда широкое распространение получил институт так называемых «*гостей*». По свидетельству источников в числе таких «*гостей*» на содержании удельных царей в IV—II вв. до н. э. «были и философы, и “ученые, искусные в споре”, и “странствующие мастера убеждать”, и авторы *фу*»¹.

2.3. «Убеждение» и спор

Появлению института спора в Древнем Китае предшествовало развитие такой «прикладной области», как «убеждение» (*шуй*). «Убеждение» иногда называют самым ранним видом спора, получившим широкое распространение в период Чюнь Цю. «Убеждение» означало некий специфический вид аргументации, который существовал не в виде диалога, а в виде монологической речи. Практика убеждения имела в Китае древние корни. Первоначально убеждение имело вид поучения, которое содержалось в назидательных речах, с которыми советники обращались к правителю, призывая последнего соблюдать традицию и уважать ритуальные нормы. Хотя стиль «убеждения» был очень корректным, что весьма понятно, тем не менее, своей цели они практически никогда не достигали. Однако сам факт произнесения таких речей, которые позднее стали письменно оформляться, имел важное значение не только для общественного мнения, но и для развития аргументации. Это объяснялось тем, что «память о подобных весьма смелых для своего времени акциях долго сохранялась и, главное, превращалась в традицию, обретая при этом некую нормативность и становясь делом весьма престижным»².

Убеждения-поучения содержали первые нормативные образцы правильного употребления слов, фиксировали отношение между именем и именуемым, закладывая тем самым теоретический фундамент для развития теории аргументации. Интересно, что со временем «мастера убеждать», критикуя

¹ Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 32.

² Васильев Л. С. Указ. соч. С. 598.

чьи-то недостатки, стали использовать «удвоенные убеждения» обосновывая в них не только свою позицию, но одновременно и опровергая возможную противоположную точку зрения, приводя в своей речи как тезис, так и гипотетический антитезис, направляя главные усилия на демонстрацию несостоятельности альтернативного плана. Такой аргументативный прием, который будет широко представлен, например, в античной практике аргументации, получил название «*вымышленного спора*». Благодаря его использованию, убеждение-поучение становилось все более полемичным, принимало форму «непрямой аргументации» и начинало напоминать подлинный спор с другой точкой зрения, представляемой уже реальным противником. Видимо поэтому, феномен убеждения-поучения иногда интерпретируется исследователями как ранняя разновидность спора.

Однако такое отождествление процедуры убеждения с процессом спора, при всем сходстве этих феноменов, как показал Ю. Л. Кроль, неправомерно, так как между этими процессами есть ряд принципиальных отличий: «а) в споре — две активных стороны, при убеждении — одна; б) уровень диалогизации спора выше, чем убеждения; в) спор в ряде случаев имел публичный характер, убеждение предполагало только двух участников; г) спор был взаимодействием сторон с определенными известными друг другу несовместимыми точками зрения, где отношения противодействия преобладали; при убеждении определенной была точка зрения убеждающего, а точка зрения убеждаемого могла быть определенной или недостаточно определенной, могла скрываться им или не скрываться, быть совместимой или несовместимой с точкой зрения убеждающего, так что характер отношений варьировался от согласия до противодействия; д) для успеха в споре было обязательно переубедить противника, а достаточно отстоять свою позицию и сделать оппонента бессильным что-либо возразить, “победить его уста”, поэтому спор тяготел к логическим средствам, хотя и не исключал других; для успеха убеждения в случае противодействия со стороны убеждаемого было обязательно склонить его к принятию точки зрения убеждающего и к определенному поведению, “покорить его сердце”, поэтому убеждение тяготело к психологическим средствам, хотя и не исключало логических; е) спор был “демократичен” в том смысле, что отношения сторон в его системе были “горизонтальными”, обе имели рав-

ное право на победу (хотя победить могущественное лицо или правителя было рискованно); убеждение гораздо больше соотновлялось с социальным статусом сторон и в этом смысле было «иерархично», обычно происходило по «вертикали», было обращено к вельможе или правителю, который мог принять совет или не принять его, наградить или наказать подавшего его; это создавало «трудность убеждать», состоявшую в «знании сердца убеждаемого» и в выборе подходящего способа убеждения (трактат Хань Фэй цзы)»¹.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что хотя искусство убеждать и мастерство спорить так значительно отличались друг от друга, тем не менее, они были тесно взаимосвязанными умениями: не случайно в источниках они часто приписывались одним и тем же людям, например, «странствующим мастерам убеждать», входившим в «академию» Цзыся. Эта академия находилась в Линьцзы (столица Ци) и была самым известным местом споров, в котором порой собиралось до тысячи (!) и более мыслителей разных школ.

Теоретический багаж, накопленный в практике убеждений — поучений, был существенно дополнен в школе ораторского мастерства — *цзун хэ*, аргументативное наследие которой остается еще малоизученным. Представители этой школы, называемые в источниках «учеными, искусными в споре» (*бянь ши*), развивали традиции дипломатического красноречия. Они стали использовать и описали в сочинениях, предназначенных для обучения, такие специфические приемы непрямого убеждения, как намеки, позволяющие иносказательно увещевать, а также косвенную критику, мастерами которой были так называемые «скользкие говоруны» (*гу цзы*), которые встречались не только среди актеров и придворных шутов, но и среди философов, особенно даосов. В сочинениях также часто описываются такие типичные для споров методы как «обсуждение достоинств и недостатков» (*чан дуань*), способ «удвоенного убеждения», а также метод, возникший на основе «мышления родами», позволяющий не только «соединять и составлять вещи» (*лянь лэй*), но и выстраивать целые ряды исторических примеров². Последний прием при дальнейшей теоретической разработке явился основой рассуждения (умо-

¹ Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 31.

² Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 28.

заклучения) по аналогии, которое приобретет в будущем важнейшее значение в древнекитайском споре и явится ядром логических построений.

2.4. Политический и судебный спор

Формы аргументации со временем менялись: на смену убеждениям пришли диалоговые формы аргументации — дискуссия и спор в собственном смысле этого слова. В период Чжаньго начался расцвет древнекитайского искусства спора, который мог иметь вид как открытой, так и скрытой полемики. Получили распространение речи реформаторов — выходцев не из старых аристократических родов, а из слоя *ши*, которые стали занимать должности в складывающемся государственном аппарате¹. Слой *ши* был неоднороден, он включал представителей почти всех социальных слоев: землевладельцев, торговцев, ремесленников, свободного крестьянства, а также «ученых, военных, гадателей и проч., людей, овладевших письменной культурой, искусных в воинском деле, музыке и т. п.»². В него вошла и часть странствующих ученых, которых к тому времени появилось достаточно много, они чаще всего занимали должности советников при правителях. Представители *ши* владели искусством красноречия и умело использовали риторические приемы, убеждая правителя в правильности той политики, которую они предлагали. Эти реформаторы были наемные служащие, поэтому владение искусством аргументации, т. е. умением убедительно излагать свои планы, снабжая их аргументами и ссылками на прецеденты из хорошо известного прошлого, стало необходимым условием жизнедеятельности новой управленческой элиты китайского общества, а также всех тех, кто профессионально занимался политикой и дипломатией.

В эпоху Чжаньго спор приобретает вид развернутого полемического выступления сторон, каждая из которых приводит ряд аргументов в защиту своей позиции. Элементы такого спора встречались и раньше, например, изречения Конфуция

¹ История Китая с древнейших времен до наших дней. М.: Наука, 1974. С. 22.

² Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М.: Наука, 1985. С. 21.

часто имели диалогическую форму — чередование вопросов и ответов, которая использовалась с целью лучшего разъяснения своей позиции. Спор, возникший в эпоху Чжаньго, с одной стороны, резко отличался от убеждений-поучений в силу своей диалогичности, а с другой, в определенной степени унаследовал традицию тех, кто считал своим долгом поучать неверно поступающих правителей. Примером может служить деятельность Мэн-цзы, который на основе своего личного опыта поучения нерадивых правителей, в котором он проявил себя как искусный спорщик, написал трактат, посвященный «серьезному» спору (спору-дискуссии), где рассмотрел, в частности, разновидности опровержения аргументов противника в ходе полемики. Споры в Древнем Китае велись как публично при большом количестве народа (что было нечасто, по утверждению косвенных источников), так и кулуарно, в частной обстановке, иногда даже через посредников¹. Основными видами спора в период Чжаньго были: *политический (дипломатический) спор, судебный спор, и философский спор.*

Политический спор. Практика спора и идеи аргументации в Древнем Китае первоначально развивались в обращениях советников к правителям, полководцев к войскам, в спорах между дипломатами. Источники обычно описывают споры, которые велись на политические и военные темы при царских дворах, часто в присутствии монарха, который сам порой принимал в них участие. Среди спорящих сторон уже начинают встречаться и профессионалы этого дела. Так, по свидетельству знаменитого историка Сыма Цяня, в одном из домов вельмож — содержателей «гостей», выступали такие профессиональные спорщики, как софисты Гунсунь Лун, Цзыму-цзы, Мао-гун, конфуцианцы Кун Чуань, «натуралист» Чзоу Янь и другие. А один из вельмож, живших во второй половине IV в. до н. э. настолько активно поддерживал полезную, как тогда считалось, для государства практику политических споров, что даже приблизил к себе 76 особо выдающихся «ученых» спорщиков, предоставив им жалованье и дома².

Одной из наиболее ярких форм политического спора, практиковавшегося в Древнем Китае, являются так называемые «конференции», которые велись по прагматическим вопросам.

¹ Сыма Цянь. Записи историка. Пекин, 1955. Гл. 6. С. 51.

² Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 26—27.

На одной из таких расширенных придворных «конференций» (81 г. до н. э.) произошла знаменитая дискуссия между конфуцианцами и легистами, описываемая в ряде трактатов как «Спор о соли и железе». Она была посвящена вопросу о казенных монополиях, против которых выступали конфуцианцы, призывавшие вернуть соль и железо простому народу.

Со стороны правительства в дискуссии участвовали канцлер Тянь Цянь-цю, сановник — императорский секретарь Сань Хун-ян, и их подчиненные, а с другой — более 60 «достойных и хороших людей» и «знатоков писаний». Показательно, что один из них (Дун Чжун-шу) в ходе аргументации своей позиции использует метод ассоциаций, весьма характерный для китайской традиции спора. Казенные монополии на соль и железо ассоциируются у него с «путем» Цинь и противопоставляются идеальному пути «божественных властителей» и «царей» древности. Упразднение этих казенных монополий и оживление стихийной экономической жизни, по его мнению, необходимо «сочетать с некоторым экономическим «выравниванием» имущества: ограничением земельной частной собственности, созданием препятствий к чрезмерному обогащению частных «монополистов», обеспечением малоимущих»¹. Обосновываемый тезис был таков: необходимо, чтобы государь упразднил монополии, чтобы он не соревновался с народом Поднебесной в погоне за выгодой, а явил пример бережливости и умеренности, — лишь тогда можно будет возродить наставление и духовное преобразование народа.

Другой конфуцианец — участник дискуссии, солидаризируется с ним: «богатство не есть самоцель, а средство, с помощью которого средний (богатый) человек служит высоким целям — помогает родным, бедным, армии и вообще государству»². В своей попытке обосновать тезис о невмешательстве государства в экономику он приводит такой аргумент: Небо, послав засуху, выражает неодобрение политике казенных монополий. Официальная сторона резко возражала, выдвинув свой тезис, согласно которому учреждение монополий — важнейшее занятие главы государства и правящего дома, то основное, с помощью чего он подчиняет варваров

¹ Хуан Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). М.: Восточная литература, 2001. С. 12.

² Там же. С. 10.

из четырех стран света, дает безопасность жителям границ и обеспечивает средства казны для расходов, поэтому их нельзя упразднить¹. Интересно, что и партикулярная позиция противников монополий, и универсалистская — ее защитников, опирались на один и тот же источник («Гуньян жуань»)², что актуализировало проблему комментария и интерпретации, а следовательно, и рефлексию над этими операциями мышления. Автор полемического трактата «Янь те лунь» — Хуань Куань (правление императора Сюань-ди) осуществил аналитическую реконструкцию этой дискуссии. Он обобщил и структурировал материал (ограничив число участников и разбив текст на главы), а также добавил несколько новых глав к первоначальному тексту дискуссии, расширил разделы, развил изложенные в ней возражения, попытавшись сконструировать продолжение спора. Появление в конце каждой главы резюмирующего конфуцианского высказывания свидетельствует о том, что цель автора — создание «образца, (явленного) одной школой»³. Поэтому данный трактат, содержащий реконструкцию реального политического спора, можно рассматривать также в качестве примера философского спора, так как его автор в диалоговой форме, с одной стороны, отстаивает позицию конфуцианской комментаторской школы, к которой принадлежит, а с другой — опровергает взгляды оппонентов (легистов и даосов).

В «Споре о соли и железе» ярко проявилась особенность китайских споров и дискуссий, а именно: активное использование *ассоциативных ссылок на прецеденты*. Иногда спор сразу же начинался с такой ссылки, при этом часто убедительность прецедента не играла большой роли. «Гораздо важнее, что спорящие стороны знали и помнили о существовании в далеком прошлом чего-то подобного, а это сразу же рождало необходимые ассоциации, мгновенно становившиеся в центр дискуссии по очень актуальной проблеме, не имевшей чаще всего никакого отношения к событиям из далекого прошлого. Ассоциации были неотъемлемой частью риторики, которая нередко представляла собой цепь дедуктивно-дидактических рассужде-

¹ Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). М.: Восточная литература, 2001. С. 17.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 20.

ний. Смысл подобного рода цепи в том, что... она учила определенной последовательности и упорядоченности мышления»¹, закладывая, тем самым, теоретические основы логики и аргументативного дискурса.

Ассоциативность мышления была проявлением практицизма китайской мысли, ее прагматической ориентации, которой наиболее адекватно соответствовала доктрина конфуцианства, согласно которой истина не абстрактный принцип, а что-то политически и этически полезное. Именно конфуцианство придало силу принципу ассоциаций и создало сложную систему ментальных штампов, активно использовавшихся в спорах в качестве аргументов, в частности, в качестве аргументов к традиции, к пользе и к авторитету.

Судебный спор. Кроме политического вида спора в Древнем Китае широко были представлены и *судебные споры*, чаще всего связанные с тяжбами по поводу имущества, которые были неизбежными и достаточно частыми в период распада больших семей на малые в доциньский период. Этот вид спора предъявлял повышенные требования к красноречию и не случайно, что именно в нем наиболее прославились софисты, владеющие умением искусно и убедительно говорить, не сообразуясь с истинностью того, что отстаивали.

Успехами и победами в таких тяжбах прославился софист Дэн Си — профессиональный оратор и мастер публичного спора, живший в конце периода Чуньцю и известный умением неправоту превращать в правоту и наоборот, а также использованием приема *«последнего слова»*, который впоследствии приобретет статус топоса древнекитайского спора. В одном из сочинений сообщается, что Дэн Си использовал особый аргументативный прием: он высказывал суждения, противоречащие друг другу, а затем выдвигал бесчисленные доказательства их истинности. Кроме того, Дэн Си приписывают авторство учения о двух возможностях, напоминающее античный парадокс «Эватл». Также Дэн Си сформулировал некоторые логические положения, которые будут развиты позднее, например, тезис об обязательности применения к «именам» определенных нормативных требований. Позднее проблемой именованного будут заниматься многие мыслители Древнего Китая, среди которых будет известный логик Хо Ши, автор

¹ Васильев Л. С. Указ. соч. С. 615.

апорий, похожих на зеноновские, в которых он попытался представить неразрешимые с точки зрения современного ему методологического арсенала противоречия в понимании движения, пространства и времени. Проблемы, которые все чаще становятся предметом теоретического осмысления, свидетельствуют о том, что начиная с конца IV века процесс мышления и различные его формы все чаще становятся предметом специального исследования.

2.5. Философский спор

В доциньский период, когда весьма активно шло «соперничество Ста школ», среди которых, согласно историческим запискам Сыма Цяня («Ши цзы») основными философскими школами были: конфуцианцы (служилые люди), законники (легисты), даосы, моисты, школа «имен» (софисты, номиналисты), натурфилософы (инь и ян)¹. Полемика между ними стала играть важную роль в совершенствовании искусства спора, что привело к утверждению и широкому распространению понятия «философская дискуссия», которое появилось еще в период Чунцю. Этому способствовала широко распространенная практика, когда «удельный царь» (*чжу хоу ванн*) собирал группу мыслителей или «ученых, искусных в споре» для написания совместного философского труда. Ученые «толковали и обсуждали» философские вопросы, а затем «собирали свои споры» и оформляли их в виде книг (например, «Люй-ши чунь цю», «Хуайнань-цзы» и др.)². К сожалению, описание неизбежно происходивших при создании коллективного труда дискуссий между авторами, крайне редко включалось в содержание таких произведений.

Во времена империи при дворах, как уже отмечалось выше, устраивались «конференции», в которых принимали участие как «хорошие и достойные люди», так и «ученые обширных знаний» и «знатоки писаний». Очень часто на них спорили и философы, причем не только представители разных школ, например, легисты с конфуцианцами, моисты с представителями школы «имен», но и одной и той же школы, в результа-

¹ Сыма Цянь. Записи историка: с собранием комментариев и критическим исследованием. Пекин, 1955.

² Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 26—27.

те чего постепенно формировалась нормативная база спора. Самые представительные из таких «конференций» происходили в 221, 213, 81 гг. до н. э. А самые известные споры внутри течения конфуцианства между представителями его разных школ происходили во времена империи Хань при дворе монарха в 79 и 51 гг. до н. э. На них монарх выносил свой вердикт относительно победителя, материалы дискуссий записывались, и на этой основе часто создавались книги («Янь те Лунь», «Бу ху тун»), убедительно свидетельствующие о том, что в эпохи Чжаньго и Хань публичный спор на политические и философские темы был достаточно типичным явлением¹.

Постепенно среди участников таких дискуссий выделилась группа мыслителей-философов, занимавшихся теоретическими вопросами спора, а также тесно связанными с ними некоторыми логическими проблемами. Самыми крупными мыслителями, которые в своих концепциях так или иначе затрагивали логическую и аргументативную проблематику, были: Конфуций (551—501 гг. до н. э.), Дэн Си (ок.545—501 гг. до н. э.), Хуэй Ши (370—318 гг. до н. э.), Гунсунь Лун (325—250 гг. до н. э.), Мо-цзы (490—403 гг. до н. э.), Хань-фейцзы (280—233 гг. до н. э.) и другие².

Трудность исследования аргументативного наследия древних китайцев связана со спецификой их философских доктрин, проявлявшейся в нерасчлененности логической, эпистемологической и эристической проблематик. Сформулированные ими теоретические обобщения аргументационного характера, возникшие в результате осмысления практики спора, были рассеяны по различного рода трактатам, посвященным совсем другим проблемам. Так более важными для интеллектуальной культуры Древнего Китая были проблемы политики и этики, а затем уже естествознания, философии и логики. Эта интуиция приоритета действия перед знанием проявлялась при постановке всех эпистемологических проблем, центральной из которых было отношение языка и реальности, имени и вещи, решение которой виделось преимущественно в прагматическом аспекте. Противостояние «нормативистской» и «антинормативистской» стратегий употребления языка и его отношения к знанию, су-

¹ Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 27—28.

² Пань Шимо. Логика Древнего Китая // Философские науки. 1991. № 11. С. 174.

ществовавшее в течение длительного исторического периода, завершится «снятием» его в творчестве Сюнь-цзы, осуществившего синтез даосских, моистских и конфуцианских эпистемологических идей.

Идея «нормативирования» языка впервые в наиболее четкой постановке появилась в творчестве Конфуция, рецепция доктрины которого являлась теоретически источником для многих философских школ. Конфуций открыл первую в Китае платную частную школу, многочисленные ученики которой не только ловили каждое слово своего учителя, но и подробно записывали все беседы. Впоследствии они составили основополагающий труд «Луньюй» — «Суждения и беседы», содержащий описание множества философских споров, которые вел Конфуций со своими учениками. В нем нашли отражение некоторые проблемы аргументации, такие как приемы ведения диалога, метод вопросов и ответов. Но главной теоретико-познавательной проблемой, поставленной Конфуцием была проблема имени. Именно с той поры «категория имени в древнекитайском мировоззрении приобрела принципиальное значение. Имя вплотную связывается с социальным и природным бытием»¹.

Конфуций одним из первых в истории китайской мысли поставил не только о природе человека, общества и государства, но и вопрос о необходимости наведения порядка в словоупотреблении. Он полагал, что отношение между именем и реальностью должно соответствовать традициям семейно-клановой и государственной организации, а также идеалам: «Государь должен быть государем, садовник — садовником, отец — отцом, сын — сыном»². Нарушение же этого требования неизбежно ведет к социальным беспорядкам, т. е. нарушению Порядка и Гармонии в обществе. Исходя из этого, Конфуций не только выдвинул требование «выпрямления имен» (*чжен мин*), но и сформулировал имевшие явный логический смысл правила «общезначимости» и «упрощения» (когда несколько имен, обозначающих один и тот же объект, должны быть заменены одним понятием).

Позднее теоретическую разработку идеи о правильном употреблении «имен» (понятий и их отношения к действительности)

¹ Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). М.: Изд-во «Москва», 1989. С. 125.

² Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 760.

сти) продолжил Сюнь-цзы, знаменитый ученый, преподававший в академии Цзися. Профессиональный философ, занятый написанием трактатов, он исходил из необходимости соблюдения принципов простоты, удобства и конвенциональности при решении любых терминологических вопросов. Положив в начало конфуцианство, Сюнь цзы использовал ряд положений и других школ, особенно «законников»¹.

В своем наброске логической системы он выдвинул ряд принципов, которые необходимо соблюдать при упорядочении имен. На первом месте у него стояло требование «одинаковое именовать одинаково, а различное — различно», а также такие логические правила как «соблюдение единых норм при ограничении и расширении понятий», «строгой последовательности включения и исключения из объема имени целого класса, группы или единичных вещей»². Все имена он разделил на два класса: собирательные (*гунмин*) и разделительные (*бемин*), самое большое по объему собирательное имя (*дагунмин*) у него было предельным по объему, что соответствовало категории в европейской логике, а наименьшее по объему разделительное (*дабемин*) — имени собственному. В процессе приведения имен в соответствие с действительностью необходимо избегать возможных ошибок, которые, по мнению Сюнь цзы, бывают трех видов: (1) «искажение имени именем», когда игнорируется различие или искажается соответствие между собирательным и разделительным именем; (2) «искажение именем действительности», когда на основе кого-то одного факта отрицают правильность собирательного имени, отражающего общее свойство вещей; (3) «искажение действительностью имени», этот вид ошибок состоит в отрицании вещи именем, которое относится к данной вещи³. Разрабатываемая им рационалистическая концепция, в центре которой находилось рассмотрение отношений между «именем», «предложением», «суждением» и «рассуждением», в обобщенном виде содержала ряд аргументационных идей относительно способов доказательства истинности или ложности одного и того же тезиса. Также значимую роль для разработки теории аргументации

¹ Никифоров В. Н. Указ. Соч. С. 91.

² Сюнь цзы цзян чжу. Упрощенное толкование текста Сюнь-цзы. Шанхай, 1974.

³ Пань Шимо. Указ. соч. С. 175.

имело приводимое Сюнь цзы множество примеров использования в спорах аргументов некорректного характера, с помощью которых в реальном словесном поединке некоторые спорщики успешно опровергают чужие мнения и добиваются победы.

В истории китайской философской мысли было идейное противостояние, чем-то напоминающее античное: Гераклита, с его принципом постоянной изменчивости («все течет...»), и элеатов — в лице Парменида утверждавшего как раз обратное. Однако, в отличие от античного, это было противостояние между представителями одной школы — школы «имен» («минцзя»). Всеобщую изменчивость и относительность вещей отстаивал Хуэй Ши, а его главным оппонентом был представитель той же традиции — Гунсунь Лун, утверждавший, напротив, абсолютность и постоянство мира. Однако несмотря на столь существенные различия метафизических позиций, их идеи и метод аргументации были очень сходны и достаточно типичны для целого ряда китайских мыслителей, особенно тех, кого занимали парадоксы, некоторые из которых очень напоминали греческие («Летящая стрела временами не находится ни в движении ни в покое», «Если каждый день отнимать половину от палки длиной в одно *чи*, то этот процесс нельзя закончить и через 10 тысяч поколений» и др.).

Одной из важных проблем теории аргументации является вопрос о ее зависимости от языковой формы. Она также достаточно четко была поставлена в трактате школы «имен» «Гунсунь Лун-цзы», который содержит прямые нормативные высказывания по данному вопросу. Гунсунь Лун исследовал логические отношения между именами. Его мало интересовали значения понятий в разговорном языке, пытаясь рассуждать строго (и развивая тем самым теорию имени), он одним из первых фактически поставил важную логическую проблему о соотношении между объемом и содержанием понятия. Осознавая, что понятие (имя) обобщает глубже, чем чувственное восприятие, лучше схватывает суть предмета, он поставил вопрос о соотношении понятий «лошадь» и «белая лошадь».

Глава трактата под названием «Суждение о белой лошади» («*Бай ма лунь*») посвящена аргументированию родо-видового различия, существующего между родовым именем («лошадь») и видовым именем («белая лошадь») с точки зрения вкладыва-

емого в эти понятия содержания и области их определения. Полагая, что объем понятия «лошадь» включает еще и вороную, и гнедую, Гунсунь Лун рассуждает о том, что понятие «лошадь» основано на форме и не включает признак цвета. Поэтому с точки зрения объема (часть не равна целому) и внутреннего содержания (присутствия разных признаков) эти два понятия отличаются друг от друга, они неотожествимы, из чего следует, что «Белая лошадь — не есть лошадь».

Полемика вокруг этого знаменитого вывода свидетельствует о том, что своим логическим анализом «имен» Гунсунь Лун не только способствовал «утверждению чисто логического подхода к доциньскому эристическому материалу, но и внес огромный вклад в развитие логической мысли этого периода»¹. Этот пример говорит о том, что в спор об определении понятий тесно вплетаются аргументы, апеллирующие к языковой форме этих понятий. Так Сюнь-цзы считал, что знаменитое высказывание Гунсунь Луна отрицает отношение принадлежности. Такая интерпретация надолго стала традиционной. Ряд исследователей этого рассуждения Гунсунь Луна отмечают его сходство с платонизмом. Некоторые современные исследователи, изучавшие познавательную методологию этого древнекитайского философа с помощью современного логического аппарата, полагают, что его тезис «свидетельствует о соотнесении «имен» не по степени общности понятий, а по количественным параметрам денотатов». Это, в свою очередь, является следствием его натуралистической трактовки знаков, «что отражает его афоризм «У петуха три нога», подразумевающий две физические ноги и слово «нога». Трудности референции, к которым приводило его учение, Гунсунь Лун решал путем построения учения о признаках указателях (*чжи*). Нельзя не отметить, что Гунсунь Лун, в отличие от Конфуция, сформулировал правило «исправления имен» как чисто логическое, т. е. с более высокой степенью теоретичности: «разве может быть что-то одновременно и таким, и этаким»². Подчеркивая, что имя «таковость» (*би*) с необходимостью должно указывать на свою специфическую реальность, а имя «этакость» (*цы*) — на свою, он тем самым, по мнению

¹ Чжоу Юньчжи. Основные вехи развития древнекитайской логики мин бьянь, ее главные особенности и реальные достижения // Рационалистическая традиция и современность. Китай. М.: Наука, 1993. С. 154.

² Цит. по: И Пу. Гунсунь Лун-цзы яньцзю (Исследование взглядов мудреца Гунсунь Луна). Пекин, 1979.

Чжоу Юньчжи, — получил определение формально-логического закона тождества»¹.

Логико-семантическая теория Гунсунь Луна, основанная на синтезе логики и грамматики, ядром которой была традиционная теория исправления «имен», была весьма типичной и имела важное значение для развития абстрактного мышления. Несмотря на то, что решить поставленные теоретико-познавательные проблемы (о взаимоотношении единичного и общего, тождественного и различного, конечного и бесконечного, относительного и абсолютного) представителям школы *минцзя* не удалось, сама постановка вопроса о противоречивости процесса познания и анализ конкретных примеров ее проявления в виде софизмов была весьма продуктивной.

Вместе с тем, в отличие от Гунсунь Луна большинство других представителей школы «имен» не были настроены на строгий анализ употребления имен и в ходе споров со своими оппонентами часто допускали искажения «имени именем» или «именем действительности». Не случайно многие исследователи подвергают критике излюбленный аргументативный прием представителей «*минцзя*» — подмену понятия, на основе которого были построен целый ряд софизмов, прославивших эту школу. Бросается в глаза сходство «*минцзя*» с греческими софистами. Также как и последние, они запутывали противников парадоксальными суждениями, стремясь одержать победу в споре любыми средствами. Особенно прославился своими софизмами о том, что «собаку можно считать бараном», «белая собака — черная» и др. Хуэй Ши. Использование софизмов представителями школы «имен» обычно превращало дискуссию в непродуктивную в гносеологическом отношении полемику. Не случайно такой мыслитель как Чжуан-цзы делал вывод о бесцельности любой дискуссии. И хотя его вывод был следствием его крайнего релятивизма, подобное отношение к дискуссиям, где участвовали софисты из школы *минцзя*, можно считать справедливым.

Философский спор в Древнем Китае — это чаще всего борьба за мировоззренческое первенство. В ранний период она наиболее ярко проявилась в борьбе таких философских партий как даосизм и конфуцианство. Критическая оппозиция Лаоц-

¹ Чжоу Юньчжи. Указ. соч. С. 154.

зы, считавшего конфуцианские идеалы вредными для Поднебесной, имела глубокие онтологические основы. Порядку и Гармонии конфуцианцев противопоставлялась «естественность» жизни, которая есть в природе и которая должна быть осуществлена в обществе. В «Дао дэ цзин» содержалась проповедь образца «спонтанной жизни» Поднебесной (*цзы жань*), а следовательно, «недеяния» и «молчания», не нуждавшихся ни в каком словесно-понятийном оформлении. Она опиралась на гносеологию, построенную еще по родовому субстанционально-генетическому принципу жизни, когда познание понимается как процесс, идущий по типу родовой связи родителей и поколений детей, а категории мышления имеют природный статус¹.

Этот философский спор шел по многим направлениям: по составу ключевых категорий (Лаоцзы не только выступает за стирание конфуцианских категорий с мировоззренческого тела Поднебесной, но и выдвигает свои), по отношению к концепции «имен», где в противоположность «исправлению имен», Лаоцзы выдвигает теорию «пресечения имен», и даже по характеру связи учителя и ученика в школе (обучение мудрецов должно было идти, по Лаоцзы, «без слов»)². Этот спор двух мировоззренчески противоположных философских школ закончился исторической победой конфуцианцев. Он имел важное значение не только для духовной культуры Древнего Китая в целом, но и для дальнейшего развития практики философских споров, а следовательно, и для совершенствования логико-аргументативного «оружия» в них использовавшегося.

2.6. «Программа спора» как прообраз теории аргументации

Деятельность школы «минцзя», особенно в конце IV — начале III вв. до н. э., оказала чрезвычайно стимулирующее влияние на развитие философских споров. Нарботки и теоретические достижения древнекитайских «софистов» послужили

¹ См.: Дао дэ цзин. Чжуцзы цзинчэн (Корпус философской классики). Т. 3. Шанхай, 1986. С. 52.

² См.: Лукьянов А. Е. Указ. соч. С. 120, 123—125.

материалом для исследования и дальнейшего развития идей аргументации представителями школы поздних моистов, исследовавших институт спора. Однако была и другая — крайне отрицательная — реакция на деятельность софистов, которые с помощью рассуждений приводили посредством названий, по мнению многих современников, в беспорядок реальные объекты. Эта негативная реакция выразилась в создании «Программы» — важного документа в истории спора, содержащего систему общих принципов ведения спора и по сути дела явившегося прообразом теории аргументации в Древнем Китае. Направленная против софистов «Программа» несколько столетий оказывала сильное влияние на развитие логико-методологических и аргументативных идей в ряде школ, которое прекратилось лишь с «вытеснением» института спора из социально-политической и культурной жизни Древнего Китая. Особенно большое влияние «Программа» спора оказала на конфуцианцев. Так, например, один из них цитировал положения «Программы» в ходе знаменитой дискуссии 81 года до н. э. «О соли и железе»: нельзя «водить других в заблуждение обманом», «запутывать других» «приукрашенными выражениями», «кичиться перед другими, что перестаешь [говорить] последним», «а [надо] следовать справедливости и добру и возвещать истинный путь»¹. Также и в школе легистов можно найти критику «мастеров убеждать», «ослепленных словами», к числу которых они относили не только софистов — мастеров приукрашивания «пустых слов», но и конфуцианцев — за обилие стилистических «красот» в их речах, неосуществимых на практике.

Создатель программы — Цзюй Янь, о чьем авторстве конфуцианцы, впоследствии включившие «Программу» в некоторые свои трактаты, «забывали» упомянуть, в явном виде сформулировал основные требования к спору. Эти требования как раз постоянно нарушали «многословные» софисты, поднаторевшие в искусстве словесных ухищрений: ясность изложения (различение разных смыслов слова, с которого начинается спор), строгость рассуждений и отказ от всяческих языковых и логических уловок. «Искусный в споре разделяет разные рода [вещей] так, чтобы они не вредили друг другу, располагает в последователь-

¹ Хуан Куань. Янь те лунь цзяо чжу (Спор о соли и железе, сверенный текст с комментарием). Шанхай, 1958. С. 173.

ности отправные точки так, чтобы они не путали друг друга, очищает свои мысли [от посторонних наслоений] и делает понятным [общий] скрытый смысл [своей речи], делает ясным, что он [хочет] сказать; он побуждает других людей разделить с ним знание чего-то, а не старается ввести их в заблуждение»¹. Цзоу Янь подчеркивал, что «обильное использование стилистических красот», «приукрашивание выражений» с целью обмана и запутывания противника, манипулирование «искусными пояснительными сравнениями» и цитатами из речи противника с целью изменить его мнение и не дать вернуться к собственным мыслям, а также соперничество из-за того, за кем останется последнее слово, ни в коей мере несовместимы с «великим путем» и поведением «благородного мужа»². С этим перекликается рассуждение из сочинения «Хань Фэй-цзы», где критикуются те, для кого цель спора — победа, которая достается не тому, кто ясно и четко выражает свои мысли, а приписывается тому, за кем осталось последнее слово.

Таким образом, важнейшей особенностью теории аргументации в Древнем Китае является осознание зависимости логической аргументации от языковой формы. Также особенностью китайского аргументативного дискурса является опора на коррелятивное мышление, выступающее методологической основой «Программы» спора. Оно нашло воплощение в рассуждениях по аналогии, необходимым условием которых было «разделение родов вещей». Умозаключения по аналогии, как выводы на основании примера, являлись не только способом получения нового знания, но играли важную роль в ходе споров. Широкое использование примеров в процессе аргументации было характерно для представителей практически всех философских школ. Не случайно их роль оценивалась весьма высоко. Так порой высказывалось мнение, что один единственный пример из десяти тысяч других примеров, но исследованный до конца, позволяет сделать вывод обо всем виде в целом, тем самым, он может выполнять роль решающего аргумента.

Историк Сыма Цянь в свое время обратил внимание на активное использование аналогий *бянь ши* («учеными, искусными в споре»). Последние «соединяя [вещи того же] рода,

¹ Цит. по: Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 25.

² Сыма Цянь. Указ. соч. С. 11.

посредством которых спорили [с другими] из-за справедливости». Выбранные аналогии могли быть «взяты вблизи, но выраженный ими смысл [столь обширен, что уходит] вдаль»¹, что давало возможность их широкого использования при необходимости иносказательно выразить свою позицию, например, в случае общения с правителем или в ходе бесед дипломатов.

Однако, хотя аналогия и играла первостепенную роль, ее недостаточность осознавали многие мыслители, справедливо отказывавшие ей в универсальном характере и обращавшие внимание на то обстоятельство, что умозаключения по аналогии допустимы не во всех случаях. О том, что данное положение является общим для китайской логической мысли в целом, свидетельствует содержание другого трактата — «Сюнь цзы», где подчеркивается: «разделяя различные [вещи], не совершают ошибок, делая умозаключение по аналогии, не впадают в заблуждение (или не противоречат себе)», а искусство «умозаключения по аналогии» признается атрибутом «совершенному-дрогу подданного»².

Однако в спорах присутствовало не только «разъединение вещей». Операция соединения вещей разных родов использовалась наряду с приемом «разделения разных родов вещей» из «программы» спора. «Оба приема возникли на основе «мышления родами» и произошли от умозаключений по аналогии, но если первый был риторическим, то второй — логическим. Следовательно, умозаключение по аналогии служило логическим аргументом в споре, но было не исключительно логическим, но и риторическим средством в области убеждения»³.

Аргументативные и неразрывно связанные с ними логические идеи, были разбросаны по разным сочинениям и за редким исключением не систематизировались. Более или менее целостные логические концепции были созданы усилиями с таких школ, как школа «имен» (*минцзя*), «школа «законников»» (*фацзя*), конфуцианская школа (*жуцзя*) и школа моистов (*моцзя*)⁴. Особую роль в обобщении и теоретико-методологи-

¹ Сыма Цянь. Указ. соч. С. 50.

² «Сюнь-цзы» с краткими пояснениями. Пекин, 1957. С. 175, 31.

³ Кроль Ю. Л. Указ. соч. С. 30.

⁴ Пань Шимо. Указ. соч. С. 175.

ческом осмыслении идей предшественников сыграла школа моистов. Именно в ней наиболее активно разрабатывалась логико-лингвистическая и аргументативно-эристическая проблематика, а ее представители создали логико-аргументативные построения, оказавшие сильное влияние на многих китайских мыслителей и не только древних. Особенно продуктивны в этом отношении были поздние моисты, у которых на первое место выходит логическая аргументированность и доказательство пользы «всеобщей любви и взаимной выгоды», в результате чего теория аргументации предстает как прикладная логика.

2.7. Моисты: теория аргументации как прикладная логика

Важнейшее значение для развития древнекитайской логики и теории аргументации имела деятельность Мо-цзы или Мо ди (490—403 гг. до н. э.). «Учитель Мо» или «Мудрец Мо», как его называли, был современником Конфуция, он считается основателем школы *моизма*, представители которой занимались изучением процесса познания, поиском источников знания, критериев достоверности рассуждения и условий его правильности. До моистов теоретические проблемы познания, связанные с понятийно-логической основой знания, мало интересовали китайских мыслителей. Итогом исследований моистов явился первый в истории китайской логики энциклопедический трактат «Мобянь» («Рассуждение Мо-цзы»). В нем была осуществлена достаточно фундаментальная для того времени попытка систематизировать разрозненные и частные логико-аргументативные и эпистемологические представления и поднять их до уровня теории. Отличительной особенностью «Мо-бянь» можно считать недостижимую до того в китайской теоретической мысли строгость и однозначность употребляемых терминов, в результате чего этот трактат явился фундаментом для последующего развития древнекитайской философской мысли.

Разделяя конфуцианское почтительное отношение к авторитету древних книг, Мо-цзы одновременно выступил против учения Конфуция о врожденном знании. Так как предметом знания является практически все, что окружает человека,

то важнейшую роль надо отвести эмпирическому знанию. Чтобы при приобретении знаний не впасть в заблуждение, не принять «иллюзорное за действительное и наоборот», необходимо соблюдать правила, которые Мо-цзы излагает в учении «трех критериях» (*сань бяо*). Всякое высказывание должно иметь: 1) *основание*, в качестве которого выступает исторический опыт прежних поколений — свидетельства и поступки «совершенно мудрых ванов»; 2) *источник* — им является достоверное фактическое знание, «услышанное» — впечатления и наблюдения простых людей (Мо-цзы полагал, что «правило проверки знания о том, существует нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образец факты, которые слышали или видели массы людей»)¹; 3) *применение* в поступках человека. Оно превращает мнения в «постоянное знание» (Сунь Ижан), т. е. в правило, в норму.

Самая главная сфера применения знания — нахождение разумных принципов управления страной. То есть то, что человек познал в ходе сравнения своих личных наблюдений, мнений других людей и получил путем интерпретации опыта прошлых поколений, изложенного в древних книгах, позволяет не просто приблизиться к пониманию отношений между людьми, но и привести их к желаемой Гармонии. И на этом пути важным помощником для человека является умение вести логические рассуждения.

Мо-цзы ввел в обращение понятие «рассуждения» (*бянь*), обратив внимание на такие функции последнего, как способность вносить ясность в человеческие представления о том, что является истинным и что является ложным, а также о подобном и различном. Именно с помощью рассуждения, считал он, человек может «увидеть» сокрытое за очевидным, по приметам прошлого сделать прогноз на будущее. Его интересовали проблемы семантики: так при исследовании понятий «имя», «вид» и «основание» он демонстрировал уже чисто логический подход. Мо-цзы рассуждал о понятийном характере имени, полагая, что оно схватывает реальные причины действительности. Любое рассуждение состоит из предложений (*цы*), в которых основным элементом является имя, сущностью которого считается наименование явлений окружающей действительности. Он обращает внимание на то, что существуют пустые имена

¹ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969—1970. С. 196.

(суй), следуя которым нельзя выбрать в действительности вещи и явления. Имя в древнекитайской логике отражало качественную специфику и определенность вещей. Мо-цзы разработал метод классификации имен по степени их общности, разделив их по объему на две группы: общие имена или понятия (*дамин*) и единичные имена или понятия (*сымин*). Именно ему древнекитайская мысль «обязана уяснением гносеологического значения таких процедур как «познание видовых признаков» и «выяснение оснований», которые в совокупности с правилами выдвижения тезиса и его обоснования образуют «три образцовых формы суждения» (*сань бяо шо*), которые провозглашаются им особым предметом, заслуживающим специального изучения»¹.

Мо-цзы был не только теоретиком, в качестве спорщика он принимал достаточно активное участие в философских дискуссиях. При этом он не был выдающимся ритором, внешние эффектные приемы красноречия, украшавшие речи многих философов того времени, для него были не важны. Так Мо-цзы, по свидетельству современников, уступал в ораторском мастерстве такому известному оратору как Дэн Си, его язык отличался безыскусной простотой, некоторые называли его даже «нудным», так как основное внимание в речах Мо-цзы уделялось строгости развития мысли. О характере его искусства спорщика можно составить представление на основании одной из глав трактата «Мобянь» — «Гун шу», из которой видно, что искусство аргументации «Учителя Мо» находилось на достаточно высоком уровне, гармонично сочетая логическую доказательность и психологическую убедительность. «Основные черты его искусства спорщика состояли, во-первых, в простоте и ясности выдвинутого тезиса, во-вторых, в строгой и последовательной аргументации, включающей примеры, аналогии и т. п., и доводившей положения оппонента до абсурда; в-третьих, в умении продемонстрировать внутреннюю противоречивость позиций противной стороны; в-четвертых, в способности вынудить оппонента согласиться с внешне безобидным и недискуссионным утверждением, после чего тот сам наносил себе удар и был вынужден в конце концов признать правоту Мо-цзы. Мыслитель умел обращать формулировку противника против него самого, в чем прослеживается сходство с манерой ведения Сокра-

¹ Чжоу Юньчжи. Указ. соч. С. 153.

та. Другой способ убеждения, применявшийся Мо-цзы, состоял в том, чтобы на конкретных примерах показать недостижимость цели, с которой он не был согласен, опасность и вред ее для того, кто выдвинул ее. Мо-цзы часто использовал эти два метода в совокупности. Наконец, третий метод убеждения — фактически разновидность второго — состоял в том, чтобы показать практическую пользу от осуществления той или иной идеи или предложения. Подобные примеры содержат главы “Всеобщая любовь”, “За экономию в расходах” и др.»¹.

Наследие Мо-цзы и его последователей исследователи справедливо рассматривают как одну из первых попыток в китайской теоретической мысли осуществить синтез, с одной стороны, рационального познания, ставящего перед собой цель не просто классифицировать явления по видам и родам (*лэй*) путем определения сходства и различия, но и раскрыть «причины» (*зу*) явлений, а с другой, эмпирического познания, опирающегося на данные органов чувств, значимость и достоверность которых в качестве не только источника познания, но и одновременно критерия истинности знания, Мо-цзы явно переоценивал. И хотя осуществить такой синтез китайскому мыслителю не удалось, сама попытка, также как и стремление раскрыть взаимоотношения между реальностью (*ши*), опытом и понятиями (*мин*) была значительным шагом вперед в развитии китайской философской мысли².

Дальнейшее развитие идей Мо-цзы осуществили его последователи в школе моистов. Они так же, как их учитель, полагали, что истинное знание может быть получено из разных источников (как непосредственно индивидуальное, так и «услышанное»), которые составляют основу для разумного знания, формой выражения которого являются понятия и высказывания (суждения).

Теория высказываний (*цы*) занимала особое место в логических построениях древнекитайских мыслителей. *Цы* — это предложение или высказывание, способ выражения мыслей говорящего. Несмотря на общий незрелый характер логических построений моистов, в их теории высказываний уже различаются истинность (*синь*), относящаяся к речевому акту выражения мысли, и правильность (*дан*), т. е. адекватность отражения

¹ Титаренко М. Л. Указ. соч. С. 43—44.

² См.: Титаренко М. Л. Указ. соч. С. 165—166.

в цы определенного факта реальности. Причем «*синь*» не обязательно эквивалентно «*дан*», ибо то, что сказано честно, подчеркивали *моисты*, не всегда правильно и точно. Общая интенция такова: «*цы*» должно стремиться быть «*дан*», т. е. точно и ясно отражать факт действительности и выражать мысль¹.

Обобщив полученные до них результаты в изучении природы высказываний, *моисты* предложили типологию высказываний, частично напоминающую древнегреческую: полные (общеутвердительные) высказывания (*цзынь*), частноутвердительные (*хо*), условные (*цзя*), повелительные (*би*) и т. д. В школе *моистов* появились описания отношений между некоторыми типами высказываний — отношения контрарности и отношения контрадикторности, что позволило некоторым китайским исследователям утверждать о наличии в школе *моистов* описаний (содержательного характера) законов логики и представлений о распределенности терминов в категорических суждениях.

Важной с точки зрения постановки и исследования теоретических проблем аргументации в наследии *моистов* является развитая ими теория имен. В главе «Малый выбор» трактата «*Мобянь*» отмечается: «Рассуждающий должен ясно различать истину и ложь, тщательно рассмотреть причины порядка и беспорядка, понимать отношение между тождественным и различным, исследовать правила отношения между именем и действительностью, установить (мерило) пользы и вреда, устранять сомнения. Таким образом, рассуждающий приблизительно выявляет изначальный облик всего сущего, объясняет постигнутую связь множества имен между собой»².

Моисты продолжили традицию, заложенную Гунсунь Лунем, и сделали одной из центральных проблем своих исследований — отношение именования. С помощью имен, по их мнению, «нужно изображать действительность, с помощью суждений — передавать смысл, разумом постигать причину»³. Поздние *моисты* рассматривали именование как отношение обозначающего и обозначаемого, и выделяли три

¹ Пань Шимо. Указ. соч. С. 176.

² Поздние *моисты* // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. Философия древности и средневековья. М.: Мысль, 1969. С. 22.

³ Поздние *моисты*. Там же. С. 22.

измерения имени (объектное обозначение, субъектное обозначение и безотносительное обозначение), что, по мнению ряда логиков, наводит на определенные параллели с современной трехаспектной семиотической характеристикой знака Ч. Морриса¹.

Взгляды моистов на природу рассуждения и обоснования, составляющие суть спора, являлись образцом для теоретических построений других мыслителей в период Чжаньго. Вопросы аргументации рассматривались как внутри логического знания, в частности, в теории имен и в теории высказываний, так и отдельно в теории рассуждения (*шо*) и спора (*бянь*). Кроме того, они обсуждались вместе с идеями, близкими к теории основных законов мышления, например, идеей идентичности, которая присутствовала в требовании исправления имен: одно имя не может одновременно называть две различные вещи (закон тождества), а также в требовании непротиворечивости, выраженном моистом Ханьфейцзы в знаменитой басне о всесокрушающем копье и непробиваемом щите.

Система моистов превосходила все существовавшие до нее логико-эристические построения, как с точки зрения формальной строгости, так и в содержательном плане. Можно утверждать, что теория аргументации, с одной стороны, являлась составной частью древнекитайской логики, с которой она формировалась одновременно, нередко даже опережая последнюю, с другой, логический аспект аргументации не являлся единственным, наряду с ним выделялся и анализировался риторический аспект. Ему, в основном, и была посвящена теория спора, предметом которой была «умелая словесная вязь», позволявшая убеждать слушателей в выгоде предлагаемых социально-политических решений потенциальных союзников и вассалов.

Теория рассуждения (шо) и теория спора (бянь), представляют особый интерес для целей нашей работы. Понятия «*шо*» и понятие «*бянь*» не являлись эквивалентными. Термин «*шо*» использовался для обозначения процедуры рассуждения, в ходе которой осуществляется выдвижение и аргументация какого-либо тезиса и/или прояснение аргументов. Аргументы рассматривались ими как необходимое условие для разъяснения высказываний, входивших в само рассуждение. Что же каса-

¹ История логики. Указ. соч. С. 20—21.

ется процедуры обоснования утверждений, являющейся, как известно, центральной в аргументативном дискурсе, то этот вопрос исследовался моистами достаточно подробно. Они подвергли специальному рассмотрению структуру обоснования и его составляющие. «Благодаря им было показано, что само “обоснование” непременно должно включать в себя три необходимых элемента — аргумент (*гу*), или непосредственную причину, “довод” (*ли*), или общие соображения о характере взаимоотношения вещей в мире, и примеры (*лэй*), или косвенные факты. Совокупность этих трех элементов давала основную логическую форму “обоснования”, известную среди моистов под названием *сань у лунь ши* — “форма трехступенчатого обоснования”¹, или *саньву* — «три основы».

Эти элементы являются, по сути дела, требованиями, несоблюдение которых ведет к ошибкам и заблуждениям, столь часто встречаемым в публичных спорах. «*Лу*» — это требование обоснования любого суждения. Для его выполнения необходимо отыскание, как уже было отмечено, причины. Моисты разделяли «*гу*» на два вида, которые имеют аналог и в древнегреческой логике, малое основание (*сяо гу*), под ним понималось необходимое условие, и большое основание (*да гу*), обозначавшее необходимое и достаточное условие. Требование «*ли*», в значении «довод», обозначало требование соблюдения правил умозаключений, а «*лэй*» — указание на то, что в процессе построения умозаключения некоторые суждения «должны иметь общие (аналогичные) части»².

Такая широкая трактовка аналогии нашла свое отражение и в примерах, традиционно занимавших особое и весьма почетное и важное место в аргументационных речах моистов. Использование наглядных и понятных слушателям примеров, в основе которых лежала аналогия, было характерно для их учителя Мо-цзы, который, к примеру, отстаивая свою позицию в полемике с конфуцианцами, заявлял: «Если пытаться словами [других школ] опровергнуть мои рассуждения, то это все равно, что яйцом пытаться разбить камень. Если даже попытаться разбить все яйца в Поднебесной, то камень останется таким же, он не разрушится»³. Однако при использовании ана-

¹ Чжоу Юньчжи. Указ. соч. С. 155—156.

² Пань Шимо. Указ. соч. С. 176.

³ Цит. по: Титаренко М. Л. Указ. соч. С. 165.

логии необходимо, по мнению моистов, быть весьма внимательными и проявлять осмотрительность, чтобы не получить случайную аналогию или пример. «Вещи могут иметь сходство, но рассуждающий о них не должен увлекаться [нахождением] сходства. Сравнение имеет пределы применения, и человек не должен выходить за эти пределы, если он стремится достичь истинного знания»¹.

Термин «бянь» использовался для обозначения спора или дискуссии. Необходимым условием ее проведения является не просто выдвижение участниками спора того или иного тезиса, который они собираются отстаивать. Также важно, чтобы тезисы спорщиков были противоположными суждениями. Если между позициями участников спора нет отношения противоречия, то спор чреват ошибками и заблуждениями. Чтобы их избежать, необходимо также придерживаться определенных правил и действий. Например, если одна из сторон применила некоторый метод построения умозаключения, то она уже не может противиться, если соперник также будет использовать его, то есть разрешается подражать противнику, принимая за образец его тезисы и аргументы. Если же противник не принимает (не допускает) применение какого-либо метода, то необходимо от него отказаться, так как нельзя требовать признания его применения. Последнее обстоятельство, по видимому, связано с общей ориентацией менталитета на достижение Гармонии.

Моисты весьма активно участвовали в дискуссиях. Они полемизировали, к примеру, с известным спорщиком Чжуан-цзы, прославившимся умением исказить мысли соперников, использовать грубые уловки, унижающие достоинство противников, вследствие чего из-за оскорбительной манеры ведения спора с ним мало кто вступал в словесный поединок, так как «возражать-то им было неловко»². Отличие моистов от Чжуан-цзы, было не только в манере ведения спора, но в отрицании возможности рационального постижения истины вообще. Чжуан-цзы занимал релятивистскую позицию, заявляя: «Допустим, что вы спорите со мной и я терплю поражение в споре, ибо не могу переспорить вас. Значит ли это, что я на самом

¹ Тань Цзефу. Исследование взглядов моистов-спорщиков. Пекин, 1958. С. 196. (Цит. по Титаренко М. Л. Указ. соч. С. 194).

² Васильев Л. С. Указ. соч. С. 601.

деле не прав и вы на самом деле правы?»¹. Исходя из этого, он отвергал какое-либо позитивное значение дискуссий между философами, например, между конфуцианцами и моистами. Считая их бесполезными, Чжуан-цзы выступал против спора как метода доказательства истинности того или иного утверждения, рассматривая его лишь как искусство одерживать победу над противником. Если у моистов доминировал эпистемологический подход к спору, а следовательно, противник рассматривался как равноправный субъект в деле совместного поиска истины, то подход Чжуан-цзы был риторическим, где противнику отводилась роль объекта воздействия. Такая позиция полностью «развязывала руки» в отношении используемых средств, которые могли быть (и были в данном случае) принципиально некорректными, включающими множество, как логических уловок, связанных с неправильным употреблением «имен», так и средств психологического давления, вплоть до самых грубых.

В противоположность Чжуан-цзы, моисты были убеждены, что в споре можно достичь истины, так как «из спорящих один говорит истину, другой — не истину, чье мнение соответствует истине, тот побеждает в споре»². Несмотря на упоминание победы, не в ней моисты видели цель спора, в отыскании или обосновании истины. Это свидетельствует о том, что моисты имели в виду и исследователи один вид — познавательный спор. Для такого спора, безусловно, были нужны правила, так как предполагалось, что они будут соблюдаться всеми участниками и спор будет корректным. В этом их позиция была полностью противоположна школе «имен», чьи представители, как и Чжуан-цзы, напротив, стремились в споре победить и сделать это любой ценой. Для достижения своей цели они активно использовали в дискуссиях некорректные приемы, софизмы, с помощью которых «запутывали» собеседника, сбивали его с толку. Так, основным методом у сторонников *минцзя* была подмена понятий во время спора, позволявшая им произвольно обращаться с фактами. Такое софистическое «трюкачество» вызывало резкую критику со стороны моистов. Они спорили с представителями школы «имен», справедливо полагая, что они добиваются при этом установления истины.

¹ Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969—1970. С. 214.

² *Тань Цзефу*. Указ. соч. С. 232.

«Семь методов» ведения спора об истинном и неистинном были сформулированы в одной из самых важных в методологическом отношении главе «Малый выбор». Они включали в себя: (1) «вероятность» (*хо*) — рассуждение, которое не полностью охватывает истину (мнения в форме суждений о вероятности высказывались в начале дискуссии и часто играют роль, аналогичную тезису); (2) «предположение» (*цзя*) — рассуждение, содержащее не полностью доказанные доводы, т. е. гипотезу, которая должна получить обоснование с помощью следующих пяти методов; (3) «подражание образцу» (*сяо*) — рассуждение, суть которого заключается в распространении признаков, присущих классу предметов, на отдельные экземпляры, входящие в данный класс (также имеется в виду и рассуждение, построенное по образцу похожих правильных рассуждений о подобном предмете, что является показателем истинности суждения); (4) «сопоставление» (*би*) — заключается в аналогии примеров, которая возможна при сопоставлении двух предметов; (5) «сравнение» (*моу*) — это также разновидность рассуждения по аналогии, в ходе которого осуществляется сравнение элементов структуры двух высказываний, а следовательно, сравнения различных мнений спорщиков и выработку, в конечном счете, единого («подобного», т. е. достижение консенсуса); (6) «ссылка на мнение оппонента» (*юань*) — указание на прецедент, позволяющее обосновывать правильность своих рассуждений с помощью тех же аргументативных средств, которые использовал до этого противник; (7) «распространение» (*туй*), состоящее в распространении достигнутого согласия мнений спорящих по какому-то одному вопросу на более широкую сферу¹. Перечисленные методы спора не представляли собой обязательный набор средств, подходящий для любой дискуссии. По мнению моистов, они могут и должны варьироваться в зависимости от темы дискуссии или участников. Кроме того, этим методам отводилась и важная предупреждающая роль: использование универсальных правил позволяло избежать диспутальных ошибок.

Ошибки в споре, как и заблуждения в познании (которые неизбежны из-за сложности мира, включающего безграничное разнообразие вещей), очень часто имеют субъективный характер. Причины, их порождающие, моисты разделили

¹ Титаренко М. Л. Указ. соч. С. 189—192.

на пять групп: 1) односторонность восприятия вещей нашими органами чувств ведет к ошибкам, которые можно преодолеть, если не полагаться целиком на чувственный опыт, а начать размышлять и исследовать; 2) ограниченность познания человека в каждый данный момент, когда существует опасность увлечься чем-то частным и упустить общее; 3) неверное использование «имен» (понятий), которое можно преодолеть путем исследования сходства (тождества) и различия; эти ошибки могут вводить в заблуждение множество людей в процессе коммуникации, при передаче знаний; 4) нарушение правил рассуждения; 5) отсутствие четкого представления о границах собственного знания о предмете — «незнание того, что знаешь и чего не знаешь»¹. Особенно важно строго оценивать уровень своих знаний в ходе спора, так как это позволяет правильно ставить вопросы перед соперником и правильно отвечать на его вопросы, уточняя при этом смысл используемых «имен». Это позволит дать точный ответ, релевантный вопросу, а также той ситуации и времени, в которых он был задан. Вопросно-ответные процедуры, которые входят в предметное поле теории аргументации, также как и методы рассуждения, правила их ведения и роль дискуссии в достижении истины были ясно и достаточно четко представлены в системе теоретических представлений поздних моистов. Таким образом, элементы теории аргументации активно разрабатывались моистами и носили ярко выраженный логико-семантический характер.

Что же касается используемых в аргументации видов умозаключений, то главным среди них была аналогия, расцениваемая моистами в качестве наиболее эффективного средства ведения споров. Подтверждением этому являлась широко распространенная среди китайских мыслителей практика использования примеров, которые подбирались весьма искусно и придавали высокую степень убедительности их аргументации.

Исследование поздними моистами аргументативных и познавательных возможностей умозаключений по аналогии подготовило почву для перехода к индукции и дедукции. В этой связи некоторые исследователи отмечают намечавшуюся определенную дедуктивную ориентацию их логических построений и даже полагают, что данная школа вплотную подошла к открытию категорического силлогизма, т. е. к созданию

¹ Титаренко М. Л. Указ. соч. С. 195.

основ собственно формальной логики. Однако эта линия исследований вскоре была вытеснена конфуцианством, занявшим в период Хань господствующее место в идеологии. Логическая проблематика вскоре полностью на долгое время исчезнет из Китая, причем, не без усилий со стороны легистов, всячески боровшихся против бесполезных «говорунов», уклонявшихся, по их мнению, от общественно полезного труда, к которому относились земледелие и война. Только второе проникновение буддизма (VII в. н. э.) вернуло логику в Китай, однако «точка невозврата» была пройдена, и отставание от европейской логической мысли стало непреодолимым, так как индийская логика не приобрела универсального методологического статуса, оставшись на уровне частного учения.

Это же относится и к теории аргументации, подпитываемой в своем развитии политическими и философскими спорами периода «Соперничества ста школ». С его окончанием в период империи, видевшей в критическом стиле мышления угрозу своему единству, философские споры под страхом смерти были запрещены (213 г. до н. э.). Идеи Мо-цзы и его последователей на долгие столетия были практически позабыты и только в Новое время их вклад в разработку проблем логики, аргументации и эпистемологии будет оценен исследователями по достоинству.

Внешние условия, социально-политический контекст, всегда играл определяющую роль в развитии китайской философской мысли. В Древнем Китае вся теоретико-познавательная мысль исходила из практических соображений, что нашло свое выражение, как в конфуцианской концепции «исправления имен», так и в моистской методологизированной теории правильного употребления языка, а также в теории спора. Так наиболее разработанные в теоретическом плане идеи аргументации и логические построения представителей школы моистов были инспирированы необходимостью корректного оформления их морально-этической и политической доктрины. Они всегда имели четко выраженную прагматическую ориентацию — достоверные знания человека должны обязательно находить применение в конкретной практике людей, в их поступках. Высказывания и поступки должны находиться в отношении согласия, гармонии. Гносеологические идеи моистов играли вспомогательную роль, выступая основой оправдания, например, их принципа «всеобщей любви», под-

вергнутого резкой критике конфуцианцами, не «заметившими», а следовательно, и не оценившими глубину разработки моистами эпистемологических и логико-аргументативных проблем. Однако идеи моистов о необходимости следования в рассуждении и познании определенному методу, формулировка ими критериев истинности знания и выявление их связи с видами знания, а также разработка различного рода классификационных схем, обладали и несомненной самостоятельной теоретической ценностью.

Вместе с тем, очевидна несоизмеримость глубины постановки проблем и резкое отличие форм аргументации в Древней Индии и в Древнем Китае. Если в первом случае в специальных трактатах содержится уже достаточно систематизированное логико-аргументативное знание, то во втором ситуация иная. Отсутствие развитой онтологии и гносеологии, невыделенность умозаключений из общей философско-эпистемологической проблематики, вели к отсутствию в древнекитайской философской мысли строгих представлений о формах умозаключений. Вместе с тем, китайские мыслители рассуждали и обосновывали свои социально-политические и морально-этические доктрины весьма рационально, используя при этом не только аргументацию по аналогии, но и, как показывают некоторые современные исследователи, осуществляющие реконструкцию рассуждений китайских мыслителей с помощью современной математической логики, более доказательные, чем умозаключения по аналогии, средства, напоминающие математические исчисления¹. На специфическую строгость рассуждений древних китайцев обратил в свое внимание еще Лейбниц, увидевший в рассужденческих схемах «Книги перемен» («И цзын») аналог двоичного исчисления². Многие исследователи отмечают в мировоззрении древних китайцев особую структурирующую роль «бинарных оппозиций, имеющих онтологический, гносеологический и логический статус»³.

Основное внимание в китайской философско-методологической мысли было сосредоточено на содержательной сторо-

¹ Крушинский А. А. Логика «И цзина»: дедукция в Древнем Китае. М., 1999.

² Лейбниц Г. В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М.: ИФ РАН, 2005.

³ Герасимова И. А. Послесловие к книге А. А. Крушинского // Крушинский А. А. Логика «И цзина»: дедукция в Древнем Китае. М., 1999. С. 187.

не рассуждений, естественнoязыковом аспекте понятий, что не способствовало отделению логической формы от содержания высказываний и от конкретных языковых выражений, когда один и тот же иероглиф мог употребляться в одном рассуждении в разных значениях, что в западной логике, как известно, запрещено законом тождества. Как следствие, моистская методология, по мнению многих западных исследователей XX века, была больше эристикой, или диалектикой, ориентированной не на теоретическую разработку общей теории, а на создание скорее хорошего практического учебного пособия по искусству спора.

Глава 3

АРГУМЕНТАТИВНЫЙ ДИСКУРС В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

3.1. Истоки западной аргументативной традиции: софисты

Корни западной аргументативной традиции, которую в XX веке попытался возродить Х. Перельман своей «Новой риторикой», следует искать не только в наследии Сократа, Платона и Аристотеля, имеющим богатую исследовательскую традицию, но и в альтернативных концепциях софистов. Их практицизм сместил фокус теоретического интереса с натурфилософских проблем к философской антропологии. Человек, ставший главным предметом анализа, стал рассматриваться как в познавательном (как субъект познания), психологическом (попытка разобраться в мотивации человека), когнитивном (анализ содержания его мышления) аспектах, так и в риторическом измерении (применяемые им приемы ведения спора).

Символом софистики, с легкой руки Аристофана, стали облака, прилетевшие с океана. Эта ассоциация с изменчивым феноменом, не имеющим четких границ, способным окутывать предметы, искажая их подлинные очертания, как нельзя более удачно описывает, по мнению Карла Иоэля, специалиста по античности, роль феномена софистики в истории интеллектуальной жизни Древней Греции.

Гегель считал софистов подлинными «учителями Греции» не только потому, что они выделили образование в особую сферу человеческой деятельности и по сути создали в Афинах своего рода высшее образование, но, в первую очередь, за цель, которую они при этом преследовали — воспитание независимого гражданина, свободного от «святыни отеческо-

го закона» — вековых устоев благочестия. Софисты, говоря современным языком, стремились воплотить в своих учениях идеал критически мыслящего человека, руководствуясь рационалистическим подходом при восприятии и объяснении существующих социальных и нравственных норм, и ориентирующегося на достижение личного успеха. Подчинив задачи обучения нуждам конкретного индивида, его потребностям и интересам, софисты, тем самым, заложили фундамент гуманистической образовательно-педагогической традиции, в которой институту диспута и практике аргументации отводилась особая роль, так как слово расценивалось как «величайший владыка», а речь — как «созидательница убеждений».

Деятельность софистов весьма ярко свидетельствует о том, что навыки диалогического общения и владение искусством аргументации были необходимы любому свободному гражданину полиса не только для успешного его функционирования, как члена общества, но и для самостановления его личности. Вместе с тем, вопрос о месте и роли софистов в истории античной культуры не является прозрачно ясным. Оценки их значимости и места сегодня претерпели кардинальные изменения. Традиционно негативное отношение, утвердившееся со времен Сократа, Платона и Аристотеля, когда софистика понимается исключительно как «искусство наживы с помощью мнимой мудрости»¹, сегодня стало преодолеваться: софисты начинают рассматриваться таким же необходимым явлением как Сократ и Платон. Более того, некоторые аспекты софистической практики, ранее оцениваемые как деструктивные, сегодня получают прямо противоположную оценку, софисты рассматриваются в качестве катализатора социального развития, позволившего значительно раздвинуть интеллектуальные горизонты: «Софистика — это острая приправа в пищу для ума: она очищает кровь и утончает мышление»². Как следствие, софистика начинает рассматриваться уже не в качестве побочной ветви магистрального течения западноевропейской философской мысли, но равноценной ее стороной, имеющей

¹ Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 555.

² Краснопольская А. П. Софисты и педагогика // Противоречия и дискурс. М.: ИФ РАН, 2005. С. 157.

немало преимуществ перед общепризнанными видами рефлексии¹.

Понять и оценить роль софистов, когда-то «смутившими и соблаздившими» своими идеями всю Грецию, невозможно вне учета социально-исторического контекста тогдашней жизни Афин. Эллада в VII—V вв. до н. э. пережила культурный переворот, одним из следствий которого было переосмысление традиции прошлого, противопоставившее не только принципы полисной демократии аристократическим устоям, но и писанные законы — неписанным, вызвав ожесточенные споры о природе добродетели и гражданской доблести. Подъем национального самосознания греков после разгрома персов интенсифицировал политическую жизнь Афин, прославившихся своими демократическими традициями. Самосознание («автобиографическое» по М. Бахтину) человека античного полиса формировалось в особом типе культуры, «связанном с реальным хронотопом площади (агоры)»².

Гражданин античного полиса, обладавший всеми правами свободного человека, одновременно был и субъектом обязанностей, среди которых было участие в выборных органах управления, в прениях на народном собрании, в общественных трибуналах. Это подразумевало достаточно высокие требования, как к ценностным характеристикам личности, так и к умению держать речи на публике, аргументировать свою позицию и опровергать мнения оппонентов. Это стимулировало развитие эристики, как искусства спора, и риторики, как искусства красноречия. Не случайно, что в этих условиях софистика, по словам Э. Мейера, захватила Грецию «как дикое опьянение, как разрушительная эпидемия». Быстрый расцвет, ознаменованный всплеском культурных достижений, а затем падение демократии в этом древнегреческом полисе определяющим образом повлияли на всю интеллектуальную жизнь античности в целом и деятельность ее «учителей мудрости», философов, в частности³.

В центр своей деятельности софисты поставили искусство убеждения в ходе спора с помощью рациональной аргумента-

¹ Кассен Б. Эффект софистики. М.: Университетская книга, 2000.

² Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. С. 282.

³ Spence G. How to Argue and Win Every Time; At Home, At Work, In Court, Everywhere, Everyday. New York, 1996. P. 23.

ции, т. е. доказательного рассуждения. Ведь гражданин античного полиса обладал не только правами, но и обязанностями, среди которых, наряду с соблюдением законов и воинской повинностью, была такая общественная обязанность, как участие в выборных органах управления, отбор кандидатов в которые чаще всего велся с помощью жребия. Также граждане полиса принимали участие в прениях на народном собрании, в общественных трибуналах, что подразумевало достаточно высокие требования, как к ценностным характеристикам личности, так и к умению держать речи на публике, аргументировать свою позицию и опровергать мнения оппонентов. Первоначально потребность в подготовке ораторов, владеющих искусством убеждать народ, удовлетворялась за счет деятельности софистов, кочевавших из полиса в полис, и предлагавших свои услуги в качестве учителей и воспитателей юношества.

Среди софистов традиционно выделяют две группы: «старших» и «младших». Так называемые «старшие софисты» (V в. до н. э.), среди которых самыми крупными и известными были Протагор, по прозвищу Мудрость, и Горгий, учили не только практическому искусству риторики, но и ставили проблемы философского характера. Их можно по праву считать «учителями мудрости», просветителями, так как они обладали энциклопедическими для того времени знаниями и интересовались моральной проблематикой. Суть воспитания они видели в овладении знаниями и практическими навыками ораторского искусства, что в те времена создавало своего рода, как бы сегодня сказали, «социальный лифт» для целого слоя молодых людей. Софисты ввели в образование новый идеал пайдеи, вытеснив тем самым прежний — спортивный (атлетический) идеал для молодых людей¹. «Старшие» софисты первые подвергли сомнению абсолютную ценность «неписанных законов» и надличных связей полиса. Именно они указали на противоречие между искусственными законами общества и естественными законами природы и провозгласили, что добродетель не дается от рождения, а приобретается в ходе обучения и овладения знаниями, в том числе и «наукой спора».

Релятивизм Протагора и нигилизм Горгия имели своей идейной предпосылкой гносеологическое допущение о воз-

¹ Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998.

возможности существования о всякой вещи, по меньшей мере, двух мнений, выраженных суждениями, которые могут даже противоречить друг другу, что определяется разностью представлений людей. Впервые о том, что «о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом»¹, заявил Протагор, который стал пользоваться этим приемом в спорах, создавая на его основе уловки для «тяжущихся». Одно из его сохранившихся сочинений так и называется «Наука спора».

По свидетельству Диогена Лаэртского, Протагор часто устраивал для своих учеников публичные состязания в спорах. Он первым стал практиковать способ, названный впоследствии «сократическим методом беседы». Однако в отличие от Сократа, мысль в споре не стояла у него на первом месте, о ней он часто «не задумывался, спорил о словах, и повсеместное нынешнее племя спорщиков берет свое начало от него»². Доказательство Протагор, как и большинство софистов, подменял убеждением, в ходе которого смешивались *episteme* и *doxa*, истинное и ложное. Под свое умение оспорить любое положение, а также «аргументом более слабым побить более сильный», он подвел теоретическую основу, выразив ее в знаменитом тезисе: «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих»³. Поэтому поиск истины, по его мнению, не имеет смысла, ибо «все истинно»: любые мнения, верования и допущения, любая система ценностей. При такой прагматической установке традиционные идеалы справедливости и добродетели приобретали относительный характер.

Релятивистская установка в трактовке всего сущего и критичность в восприятии мира, превратившиеся, по сути, в принцип мышления, как нельзя лучше соответствовали ориентации софистов на практическую целесообразность. Ее поддерживал и Горгий, странствующий софист, названный Филостратом «отцом риторики». Он написал сочинение под названием «О том, чего нет, или О природе», считающееся сегодня первым манифестом западного нигилизма. В нем Горгий делает вывод прямо противоположный протагоровскому: «Все ложно», т. е. условно

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 375.

² Там же. С. 376.

³ Там же. С. 375.

и является искусственным, конвенциональным построением людей. Такая позиция Горгия направлена «против всего богатства человеческого знания, против объективной истины»¹. Она, как следует из его двух сохранившихся речей («Похвала Елене» и «Апология Паламеда»), позволяла гражданину полиса принимать решения, не оглядываясь на общественные нормы и установления. Он мог руководствоваться лишь собственным мнением, которому надо было уметь с помощью аргументации придать общественный вес в глазах других людей, а в идеале — превратить его в позицию большинства. Убеждение кого-либо в собственной правоте не предполагало в качестве необходимого условия заботу об истинности выдвигаемых положений и правильности логической цепи рассуждения. Напротив, искусство убеждать в руках умелого человека превращалось в средство достижения богатства, власти и славы. «Софист посредством своих речей, как врач посредством лекарств, умеет привести человека не от ложного мнения к истинному, но от худшего состояния к лучшему». Таким образом, мерой истины становится наличный успех.

Еще одним представителем «старшей» софистики был оратор и политик Антифонт, традиционно исходивший из онтологической предпосылки о приоритете «природы» перед «законом». В отличие от Горгия, чье значение в истории философии и риторики постоянно подчеркивается, его наследие (да и он сам) оказалось в незаслуженном забвении. И это при том, что он был изобретателем *логографии*, человеком, который не только помогал писать нуждающимся судебные речи, но и сделавшим из этого новый для своего времени источник дохода. Одной из причин недооценки его значительного по объему наследия (Протагор, Горгий, Продик представлены лишь небольшими фрагментами) является развенчанный лишь в XX век миф о существовании двух Антифонтов: Антифонта-оратора и Антифонта-софиста. Новое решение «антифонтава вопроса» было предложено американским исследователем М. Гагариным², который опирался в своих выводах на источник одного из оксиринханских папирусов, опубликованных

¹ Джохадзе Д. В. Философия античного диалога. М.: Диалог — МГУ, 1997. С. 224.

² Gagarin M. Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the age of Sophists Austin, 2002.

в начале XX века. Он аргументированно доказал, что Антифонт-оратор и Антифонт-софист были одним лицом, что перед нами «не два разных человека — демократ и олигарх, а идейная эволюция одного и того же лица, интеллектуала-софиста, постепенно становившегося все более активным оппозиционером по отношению к правящей демократии»¹.

Антифонт был не только оратором-практиком, представителем плеяды десяти великих аттических ораторов, но и первым теоретиком риторики на афинской почве. Наряду с полностью сохранившимися тремя судебными речами («О хоревте», «Против мачехи», «Об убийстве Гарода»), у него есть и трактат «Риторическое искусство» в трех книгах, от которого до нас дошли лишь фрагменты. Наибольшую же значимость для развития аргументативной проблематики имеют его три цикла речей, так называемые «Тетралогии» (440 г. до н. э.), в каждом из которых две обвинительные речи и две защитительные речи. Они были составлены как учебное пособие для упражнения и явились классическим образцом так называемых «двойных речей» широко используемых софистами не только для обучения, но и для теоретического осмысления того, каким образом структурируется аргументация в публичной речи. Это было начало теоретической работы, которая впоследствии приведет к созданию знаменитого риторического канона. Содержание этих речей свидетельствует о том, что у Антифонта был скептический, ищущий ум, находивший удивительные, парадоксальные решения для некоторых юридических коллизий, исходивший из единственной фундаментальной ценности — «природы», под которой скрывался, говоря современным языком, «феномен самой жизни»².

Создание софистами всяких «руководств» по риторике, включающих в себя набор речей-образцов, введений для любой речи (Антисфен), рассуждений на самые востребованные темы («природа» и «закон», справедливое — несправедливое), «вездесущих пассажей» — все это способствовало формированию более или менее целостного учения, которое может быть расценено как ранний вариант теории аргументации.

¹ Суриков И. Е. Antiphoneta I: Нарративная традиция о жизни и деятельности оратора Антифонта // *Studia historica*. 2006. № 6. Р. 40—46.

² Суриков И. Е. Судьба оппозиционного интеллектуала: афинянин Антифонт — оратор, софист, правовец, политик // *Вестник древней истории*. 2014. № 2. С. 30.

Содержательно-философские, логические и риторические компоненты существовали в нем в неразрывном единстве. Примером может служить проблема *invento* (нахождение идеи, изобретение мысли, разработка аргументов), как важного условия победы в эристическом споре. Искусство убеждать формировалось у слушателей софистов путем постоянных тренировок. Особую роль в этом играло освоение, а затем заучивание «двойных речей», которые содержались в большинстве «Руководств» по риторике. Доводы против доводов, аргументы «за» и «против», которые можно построить вокруг любой вещи, умение приводить доказательства и последовательно аннулировать их — вот мастерство, которое преподавалось софистами. Идеи, наработанные софистами в этом направлении, чрезвычайно расширили сферу культивированной и рефлексированной речи¹.

Софисты исходили из следующего свойства речи: об одном и том же можно выражаться много различно, благодаря чему и «великое можно представить ничтожным, и малому придать величие»², особенно если для этого выбран наиболее подходящий момент и верные (уместные) слова (*kairos*)³. Это вело к признанию самодовлеющего значения слова, которое отрывалось от онтологической базы и рассматривалось как средство убеждения и внушения мнений, а затем и к преувеличенной оценке его значимости в условиях полисной демократии. Так Горгий, по свидетельству Платона, приравнивает силу, которым обладает слово, к силе оружия на войне. Для Горгия ораторское искусство — благо, ибо оно дает людям свободу и власть над другими людьми. Красноречие, — утверждает он, «это способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владея такою силой, ты и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя наживает деньги, а для другого — для тебя, владеющего словом и умением убеждать толпу»⁴.

¹ Шичалин Ю. А. История античного платонизма. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000. С. 142.

² *Исократ. Панегирик // Ораторы Греции. М.: «Художественная литература», 1983. С. 39—64.*

³ Бурдые П. Указ. соч. С. 62.

⁴ Платон. Горгий // Диалоги. Книга 1. М.: Эксмо, 2008. С. 265.

Однако нельзя сводить деятельность софистов исключительно к обучению своих учеников искусству обмана. С другой стороны, они, и это было позитивно в глазах молодых людей — их учеников, не искали абстрактной истины о бытии, которая занимает важное место в спекуляциях философов. Их интересовал мир мнений, мир, в котором живет и действует человек сейчас, как он рассуждает, как аргументирует свою позицию, склоняя к ней других людей. К примеру, утверждая, что во всем есть две стороны, софисты, тем самым, учили не быть одно-сторонними. Они остро поставили вопрос о нахождении критерия, меры, если хотите, объективного стандарта оценивания, а это уже проблема философского характера. Например, Платону для ее решения потребовался мир идей. Но такой критерий не мог быть работающим в повседневной жизни, поэтому логично, что мерой вещей становится сам человек в его дискурсивной практике, благодаря его мышлению и способности рассуждать критически.

Софисты стремились вычленивать самые эффективные практические приемы, делающие произносимую речь убедительной, и обучить им своих учеников. Они хорошо осознавали необходимость учета характера аудитории при составлении речей. Они учили своих учеников обращать внимание на состав слушателей, их подготовленность, способность понять ту или иную аргументацию, так как приемы, которые подходят для убеждения толпы, могут оказаться негодными в среде людей образованных. Тем самым, они готовили их к будущей деятельности, в которой умение приспосабливаться к социальным обстоятельствам, «применяться ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии со всею обстановкой»¹, играло важную роль.

Софисты провозглашали: если ты не хочешь принимать чужое мнение, то ты должен уметь аргументировать собственное. Это была продуктивная установка для обучения молодых людей, которым более импонировали положения о необходимости опоры на «естественные» законы, соответствующие «природе» человека, чем традиционные ссылки на «уговор» обычая, не оставлявшего многим из них (в силу незнатного происхождения), серьезных шансов на социальный успех. Софисты наметили целый ряд педагогических тенденций, на-

¹ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 124.

шедших впоследствии воплощение в западноевропейской традиции высшего образования. Сквозным принципом обучающего взаимодействия для них была игра. Эта стратегия нацелена на передачу практической способности освоения языка не в спокойном дискурсе, а в ходе острой эристической борьбы, заставляющей учеников активно высказываться. «Достижение консенсуса в софистическом споре практически невозможно, но спор обладает другой ценностью: дает возможность осознать, что любые знания, представления и нормы всегда относительны, ограничены, не могут быть исчерпывающе определенными и doskonaльными, обладают всегда своей особой сферой применимости. Взамен жестких, монолитных, незыблемых, вневличностных, однозначно детерминированных знаний о строго упорядоченной и неизменной реальности приходят динамичные, относительные, неустойчивые, неопределенные, но автономные мнения»¹.

Деятельность софистов попала в резонансное состояние с духом эпохи культурного перелома, когда человеку свойственно искать «экзистенциальное убежище в какой-нибудь одной из подсистем культуры»². Такой подсистемой оказалось образование, предложенное софистами, утверждавшими, что овладение знаниями, которые перестают быть признаком культуры избранных — главный способ достижения добродетели, которым может овладеть любой, кто стремится к знаниям. Рассматривая знания в качестве человекообразующей силы новой эпохи, софисты преодолевали, по словам В. Йегера, «древнюю мифологическую предпосылку кровных преимуществ», т. е. аристократическую воспитательную привилегию, для которой само собой разумелось, что *арете* (добродетель, совершенство любого вида) идет от природы и доступна лишь тем, в чьих жилах течет божественная кровь³.

У софистов понятие *арете* интеллектуализируется и демократизируется, они признают возможность научить *арете*, сделать достоянием более широких слоев общества. Вместе с тем, у софистов *арете* приобретает новую форму — политическую. Как следствие, этический момент воспитания отходит на вто-

¹ Краснопольская А. П. Указ. соч. С. 164.

² Пелипенко А. А. Человек и культура как субъекты диалога // Цивилизации, 2006. № 7. С. 75.

³ Йегер В. Указ. соч.

рой план по сравнению с рациональным, ибо целью образования становится достижение жизненного успеха, в котором знания и умственные способности начинают играть определяющую роль. Преодолеть разрыв между знанием и добродетелью, который был сделан софистами, впоследствии попытается Сократ, объявивший главной задачей человека — «заботу о душе».

Феномен аргументации, существовавший в публичном политическом и судебном пространстве в виде различных видов красноречия (совещательное, судебное, эпидейктическое), интересовал софистов преимущественно с его технической стороны. Практические приемы расценивались как методологические средства, например, умение одновременно говорить «за» и «против, позволяющее придать весомость любой точке зрения. *Пайдейя* для софистов была, в первую очередь, тренировкой ума, а природа *arete* — творческие возможности личности»¹.

Очень быстро к известным софистам, по праву называвшимся «учителями мудрости», примкнула целая армия «безвестных пропагандистов житейской мудрости, “стадных” ремесленников философского фронта»², занимавшихся распространением знания как ремеслом, из-за деятельности которых термин «софистика» кардинально поменяет значение. Если первоначально слово «софист» имело позитивный ценностный смысл — «знаток», «изобретатель», «мастер», т. е. искусный в своем деле человек, например, «мудрец слова»³, то затем им стали называть «мнимых мудрецов, цель которых не поиск истины, а обеспечение своего материального благополучия».

Особенно быстро этот процесс происходил в поздний классический период, ознаменовавшийся началом процесса упадка культуры полиса.

Вместе с тем, опыт софистов, которые, как и Сократ, стремились воспитать «ищущее мышление», весьма интересен. И хотя исходные установки софистов и Сократа были принципиально различными, ряд методов был общим. Например, такой известный прием как вопрошание — постановка вопросов

¹ Краснопольская А. П. Указ. соч. С. 162.

² Глядко В. А. Логос. Книга III. Антропологическая модель бытия. М.: Прогресс, 2003. С. 62.

³ Кессиди Ф. Х. Сократ. СПб., 2001. С. 92—94.

и получение на них ответов. Вопросы играли важнейшую роль в процессе споров, которые практиковали софисты: провокационные — выводили противника из состояния равновесия, чрезмерные — сбивали с толку, вопросы-капканы — запутывали. Своеобразным учебным пособием для изучения вопросов часто выступали поэтические произведения, позволявшие тренировать способность учеников к аллегорическим истолкованиям. Но вместе с тем, *вопросно-ответные процедуры*, которые у софистов играли, в первую очередь, техническую роль, активизировали и стимулировали гибкость мышления, развивали воображение и изобретательность, т. е. все то, что мы обычно понимаем под развитием творческого начала в человеческой личности.

Воспитанию «ищущего мышления» способствовала также *состязательность*, которая изначально присуща эристике, выступавшей основным методом софистической педагогики, сочетающим искусство говорить и искусство убеждать. Эристика способствовала развитию мышления в процессе «говорения» и одновременного изобретения смыслов в ходе спора-игры, что чрезвычайно активизировало воображение и интуицию. Тем самым, эристика, первое руководство по которой было написано Протагором, оказалась продуктивным способом развития критического мышления, для которого «допустимо стирание грани между правильным и неправильным, а главное — между знанием и незнанием»¹. Интеллектуальному развитию учеников также способствовало обучение их умению рассуждать на общезначимые для того времени темы, такие как справедливость, добродетель, законы природы и законы, установленные людьми, знание которых было показателем воспитанности и образованности молодых людей.

Теоретическая рефлексия по поводу причин успешности/неуспешности конкретных речей позволила софистам вычленивать и обобщать хорошо зарекомендовавшие формальные приемы и методы, такие как риторические фигуры, «двойные речи» («за» и «против»), «вездесущие пассажи» (речевые клише), а также психологические приемы (лесть в адрес судей), позволяющие достигать поставленных целей. На основе этого опыта они создавали речи — образцы, которым следовало под-

¹ Краснопольская А. П. Указ. соч. С. 169.

ражать, Эти эффективные «топосы», наработанные для разного вида речей, ученики должны были хорошо усвоить.

Подобная практика породила интерес к эпистемологическому вопросу о том, каким образом приобретается знание — усвоением ли готовых образцов или же размышлением, в ходе которого прибегают к процедуре рационального обоснования мнений, признающихся изначально равноценными, даже если они представлены в виде взаимоисключающих суждений. И в этом плане значение софистического аргументативного дискурса, явившегося отправной точкой для становления теоретических основ аргументации, как способа убеждения, трудно переоценить. Поэтому деятельность софистов при всех ее издержках, имела сильный позитивный потенциал в ориентации на самостоятельность мышления, отстаивание в споре своей позиции. Двойственную роль софистики подметили многие современные исследователи. Среди них выделяется Й. Хейзинга, назвавший софистику древней игрой ума, которая «от вещей священных то и дело скатывается к чистому развлечению; то она вдруг соприкасается с внешней мудростью, то вновь становится чисто игровым состязанием... Но в то же время не кто иной, как софисты создали среду, в которой приняли очертания эллинские идеи воспитания и культуры»¹.

Нигилизм Горгия взяли на вооружение «младшие» софисты, в большинстве своем софисты-политики (Критий)². Они быстро утратили бескорыстную цель поиска истины, довели до совершенства искусство «фехтования словами» и прославились умением зарабатывать деньги. О степени популярности софистов можно судить по платоновскому диалогу «Протагор». Прибытие знаменитого оратора в Афины вызывает настоящий ажиотаж среди знатных поклонников и богатых молодых людей, которых он, подобно Орфею, чарует своими речами. Софисты вызывают своими речами столь большую любовь, что их товарищи, по выражению Платона, чуть не носят их на головах. Такая популярность позволяет им зарабатывать огромные деньги, которыми они, не стесняясь, хвастаются (Гиппий). Доходы того же Протагора превысили богатство знаменитого скульптора Фидия. Такая «торговля мудростью», позволившая,

¹ Хейзинга Й. *Homo ludens*. М.: Прогресс — Традиция, 1997. С. 145.

² *McComiskey B. Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Southern Illinois University, 2002. P. 17—18.

к примеру, Горгию Леонтийскому пожертвовать в Дельфы золотую статую, делала знаменитых ораторов весьма состоятельными людьми. Такое поведение свидетельствовало о том, что «перед взором софиста стоит не мудрость и добродетель, воплощенная в отдельном человеке или городе, он алчет личной власти и денег»¹. Его главная характерная черта, по мнению Платона, заключается в стремлении обеспечить материально свою собственную личность. Именно оно вызывало наибольшее возмущение свободных граждан, считавших деятельность софистов чем-то постыдным, свойственным лишь ремесленникам.

Парадоксально, но негативное отношение к софистам было во всех слоях афинского общества: как со стороны аристократов, так и со стороны демоса, как со стороны консерваторов, так и со стороны радикалов. Софисты были, в первую очередь, учителями родовой или денежной аристократии: «казалось бы, что аристократы должны приветствовать софистов, как своих спасителей. Утонченная мысль и острое слово могли вывести богача из всех затруднений, вытекающих из демократического строя»², однако они относились к софистам как к ремесленникам, ремеслу которых может и полезно учиться, но показаться перед эллинами софистом — стыдно. Одновременно и демократия «с ее широкой публичной жизнью и с ее провозглашением “свободы слова”, демократия, предоставлявшая каждому гражданину право давать советы государству, демократия, где благополучие частное и общественное зависело иной раз от ловкого оборота мысли и речи, демократия, материально и морально всколыхнувшая народные массы, была трудно совместима с новомодной софистикой и риторическим образованием»³. Демократия породила софистику, а софистика стала подрывать ее основы — принцип равенства (в данном случае в получении образования). Протестующая реакция на деятельность софистов, практиковавших искусство «лукавого слова» наблюдалась и со стороны интеллектуальной элиты. В качестве культурного протеста можно вспомнить комедию Аристофана «Облака», в которой софистам отказывалось даже во владении «тэхне».

¹ Кассен Б. Указ. соч. С. 17.

² Чернышов Б. С. Софисты. М.: КомКнига, 2007. С. 44.

³ Чернышов Б. С. Указ. соч. С. 42.

Негативная общественная реакция не смущала самих софистов, более того, они гордились славой блестящих ораторов и считали свою деятельность «естественной» и более соответствующей «природе» человека, чем «искусственные обычаи» или общественные законы, так как она избавляет от безоглядной веры в авторитеты, вселяя веру в собственные способности.

Вместе с тем, деструктивный характер софистики, несомненно, обнаруживал себя как в создании мнимых умозаключений, претендующих на то, чтобы казаться логически правильными, так и в использовании уловок, позволяющих не столько убедить, сколько уговорить и переговорить своего противника. Особое место в этом инструментариим занимают софизмы. Софизмы (от греч. *sophisma* — измышление, хитрость) — преднамеренные нарушения логических норм и законов, имеющее целью введения в заблуждение и замешательство своего оппонента. Внешне софизмы имеют видимость правильного доказательства. Чаще всего они строятся на незаметной подмене понятий, отождествлении различного или различении тождественного («Эватл», «Рогатый», «Пес»), несоблюдении логических правил вывода, принятии ложных посылок за истинные, а также обыгрывание скачкообразности развития, текучести процессов. Именно за последнее обстоятельство и ценил софизмы Гегель, подчеркивавшей позитивную роль софизмов — выявление проблемной ситуации.

Софизмы необходимо отличать от т. н. «паралогизмов» (от греч. *paralogismus* — неправильных рассуждений). Данным термином обозначают логические ошибки либо делающиеся из-за невнимательности или по незнанию. По результату софизмы и паралогизмы не неотличимы, основное различие в мотивации, установках оратора. И софизмы, и паралогизмы необходимо отличать от парадоксов (от греч. *para* — против, *doxa* — мнение) — рассуждений особого типа, которые равносильно обосновывают как истинность какого-либо суждения, так и его ложность. Например, общепризнанный «король» логических парадоксов «Лжец» выглядит следующим образом: «Лжет ли тот, кто утверждает, что он лгун? Если лжет, то это означает, что он горит истину, а если говорит истину, то он лжет». Существование парадоксов имеет фундаментальные причины, поэтому бесполезно стараться избегать парадоксов, дабы не допускать противоречивость

мысли и аргументации. Однако же более продуктивной будет стратегия выявления и формулирования этих противоречий, так как это способствует совершенствованию аргументации через нахождение универсальных непротиворечивых ходов мысли.

Анализ парадоксов обращает внимание древних на словоупотребление, на язык. В сфере внимания софистов оказались: лексические проблемы, например, исследования Продика по синонимике, фонетические (Гиппий), грамматические (Протагор). По сути дела они заложили основы лексикографии как научной дисциплины. Изучение и описание языка давало софистам возможность с большей эффективностью применять те или иные языковые средства, меняя с помощью одной лишь речи порядок вещей. И наоборот: «наблюдение над используемыми — порой неосознанно — языковыми средствами могло много рассказать об устройстве языка. Практические задачи требовали теоретических исследований»¹. Формальная логика «начинается теоретически именно здесь, как руководство для оратора, как “изобретение” средств ораторского убеждения»².

Таким образом, в V—IV вв. до н. э. публичное красноречие породило в Афинах особую прикладную науку — риторику, учителями которой и были софисты. Их деятельность по обучению всем видам красноречия — политическому, судебному и эпидейктическому или показательному, существовавших в то время, знаменовало небывалый расцвет искусства слова. Это был такой мощный подъем, ознаменовавшийся всплеском культурных достижений, который бывает только тогда, когда намечается закат той или иной цивилизации³.

Начало интеллектуального подъема было связано с софистами, точнее, с софистическим методом, который отталкиваясь от критики устоявшихся социальных идеалов, предстал как альтернативное восприятие логоса, как зарождение умения мыслить противоположностями, когда на первый план выходит сомнение в достоверности разумно-отвлеченного ис-

¹ Колесникова Э. Введение в теорию риторики. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 18.

² Гофман В. А. Слово оратора: Риторика и политика. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. С. 29.

³ Connors R. J. Greek Rhetoric and the Transition from Orality // Philosophy and Rhetoric. Vol.19. 1986. № 1. P. 41.

следования. Возможно это одна из причин того, что Аристотель в своей «Метафизике» не включил софистов в историю философии, хотя без софистов, скорее всего, не было бы и Сократа.

3.2. Идеи аргументации в диалектическом диалоге Сократа и Платона

Концептуально аргументация как форма философского мышления и обоснования была развита в платоновских диалогах. Древнегреческое «диалого» означало «вести спор, полемику». Сократ (469—399 гг. до н. э.) и Платон (427—347 гг. до н. э.) своей деятельностью способствовали развитию диалога как нового метода аргументации, так как большинство работ Платона написаны именно в диалоговой форме, что как нельзя лучше соответствовало творческому духу античной мысли. Диалектический диалог Платона — это «живой обмен мнениями по спорным вопросам, тщательный обмен мнениями за и против, выявление противоречий и отказ от прежних сообщений и обобщений, детальный анализ фактов и непрерывный поиск истины — вот что покоряет и искушенного современного читателя в мастерски написанных диалогах Платона, которые на протяжении почти двух с половиной тысячелетий считаются блестящими образцами интеллектуальной художественной прозы»¹. Главным действующим лицом платоновских диалогов чаще всего является Сократ. О взглядах Сократа, предпочитавшего излагать свои идеи в устных беседах, мы судим, в основном, по «сократическим диалогам» его ученика Платона, а также по работам других учеников и оппонентов². В этой связи некоторые исследователи подмечают, что диалог Сократа (как персонажа) и Платона (как автора), отличаются. Платон понимает «диалог» более широко, несмотря на то, что Платон говорит устами Сократа. Однако, «поскольку реально текст принадлежал одному автору, результатом спора в диалогах Платона была экспликация взглядов самого автора, что в XX веке под-

¹ Рузавин Г. И. Методологические проблемы аргументации. М.: ИФ РАН, 1997. С. 20—21.

² Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993; Ксенофонт. Сократические сочинения. СПб.: Комплект, 1993.

верглось обоснованной критике со стороны английского логика Бертрانا Рассела»¹.

Сократ и Платон в качестве метода аргументации использовали диалектику как совместный поиск истины в ходе диалогового взаимодействия. Сократ выступил против релятивизма софистов, игнорировавших этический аспект рассуждений. В противоположность им, в фокусе его внимания оказался спор о добродетели, забота о «вращивании души». Эта задача реализуется у него через два способа: увещевание (*protrepticos*) и испытание (*elegkos*).

Из диалогов Платона предстает отрицательный образ софистики, которую не интересовали проблемы бытия или познания истины. Ее цель — мнение, поэтому логика рассуждений в ней подменена видимой согласованностью и убедительностью, ибо главная цель — победа в ораторском поединке. Софистов не занимает мудрость или добродетель, воплощенная в человек, они заботятся не о том, «как обстоит дело в действительности», а о том, «как бы внушить присутствующим свое мнение»².

Для того чтобы ответить на вопрос, кого считать философом, а кого софистом, Платону пришлось предварительно решать проблему соотношения понятий «диалектика», «риторика» и «софистика», что имело важное значение для теоретического осмысления аргументативного дискурса в Древней Греции в целом. Для решения этой задачи Платон, ставящий на первое место в своей системе оценок философию, стремится провести различие диалогического способа рассуждения Сократа и способов аргументации софистов. Он полагает, что они по целому ряду параметров противоположны друг другу. Так Сократ, в отличие от софистов, не ставит в диалогах перед собой задачу «победить уста» соперников. А именно победа в спорах и была главной целью софистического диалога. Цель Сократа — «победить сердце», т. е. убедить с помощью диалектического движения мысли в необходимости совместного поиска истины, что не предполагает победы одной из сторон участников диалога. Этот диалогический жанр Сократа подхватил и развил Платон, который воссоздавая образ Сократа,

¹ Хазагеров Г. Г. Риторика // Риторический словарь. М.: Флинта: Наука, 2009. С. 31.

² Платон. Федон // Диалоги. Кн. 1. М.: Эксмо, 2008. С. 678.

создал собственный вариант диалога, противопоставив его софистическому.

Диалектик для Платона — это знаток предмета, говорящий о нем правду, поэтому-то он и пользуется доверием знатоков. Диалектик всегда внимателен к доводам другой стороны, поддерживает равноправный диалог, спокойно выслушивает возражения в свой адрес. Он нацелен на общее благо, заботится о справедливости, о том, чтобы сделать слушающих его граждан лучше, тогда как софист силен красноречием, не опирающимся на знание существа дела, поэтому он пользуется успехом у толпы и, но не находит доверия у знатоков. Его цель — победа, утверждение своего мнения, поэтому он сердится, когда слышит возражения себе. Общее благо его не волнует, главное — личная выгода, а потому с народом он обращается как с ребенком — желает ему угодить, не заботясь станет ли тот лучше.

Для Платона фигура софиста, не способного сообщать людям знания, выступала как опасная и презренная, а его умение убеждать философ сравнивает со сноровкой, упражнением или навыком (*emperia*), наподобие поварского дела, отказывая ему в статусе искусства (*techne*). Софистам, по его мнению, необходимо противостоять всеми возможными способами. Платон создал «мыслительный образ, оказавший влияние на значительную часть западной мысли: это образ не заслуживающего доверия ратора, или софиста, который, благодаря соблазняющей силе своих слов, и руководствуясь исключительно личным интересом, сбивает с толку слабые умы»¹. Это негативное отношение к софистам, как мошенникам слова, сохранялось в течение веков.

Практикуя публичную полемику, Сократ использовал прием иронии, позволявший притвориться незнающим перед теми, кто считает себя «знающими», а также ставший знаменитым метод майевтики (греч. *maievtika*) — «повивального искусства», позволяющего с помощью постановки вопросов, ведущих за собой своих собеседников, или наоборот, загоняющих оппонентов в логический тупик, уточнять значение искомых понятий. Именно с Сократа прием вопрошания займет одно из ключевых мест в аргументативном дискурсе. У Сокра-

¹ Розенгрэн М. К вопросу о *doxa*: эпистемология «новой риторики» // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 65.

та вопросно-ответные процедуры всегда были практически ориентированными. В этом у него сходство с софистами, хотя и не только в этом. Так критикуя последних, он порой и сам не прочь использовать софистические приемы.

В платоновском диалоге «Горгий» Сократ критикует знаменитого софиста, пользовавшегося огромной славой у своих сограждан, за утверждение, что «оратор способен воспользоваться своим красноречием вопреки справедливости»¹. «Истина» для софиста — «роскошь, своеволие и свобода», в которых тот видит «и добродетель, и счастье»². В диалоге «Горгий» Сократ и его ученик Херефонт ведут беседу с Калликлом, в доме которого остановился знаменитый оратор-софист Горгий. В ходе этой беседы Сократ задает вопросы, часто неожиданные (например, о том, что всем представляется абсолютно ясным), и предлагает определенный механизм вопрошания, который вполне может быть использован и в других сходных ситуациях. С помощью искусно поставленных вопросов и полученных на них ответов, Сократ обычно вынуждал собеседника признать истину³.

Вопросительная методика Сократа выступает предварительным условием проведения беседы, с одной стороны, и конвенциональными правилами, которые нужно соблюдает в ее ходе, с другой. Ее основными элементами являются: последовательное чередование вопросов и ответов, отказ от долгих речей, краткое формулирование ответов, запрет на «перебивание» и «забегание вперед» в рассуждениях, требование, чтобы собеседник доводил свое рассуждение «до конца», задавал только конкретные вопросы и по одному, а не несколько сразу, чтобы не нарушать логику последующего рассуждения⁴. Будучи последовательно применяемой и теоретически обоснованной методика Сократа приобретает абрис методологии.

Сократ исходит из того, что верная мысль рождает соответствующий поступок. Этическое знание (как и впрочем любое другое) может быть выражено только в понятиях. Поэтому надо дать дефиниции основных этических понятий. Ведь

¹ Платон. Горгий // Диалоги. Кн. 1. М.: Эксмо, 2008. С. 275.

² Платон. Федр. Там же. С. 820.

³ Ксенофонт. Воспоминание о Сократе. С. 5—152.

⁴ Сорина Г. В. Искусство аргументации сквозь призму вопросно-ответных процедур // Мысль и искусство аргументации. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 93—94.

для того, чтобы быть добродетельным, надо знать, что такое добродетель. Отысканию этических категорий всеобщего характера и служил диалектический метод Сократа, в который входили две логические операции: индукция, направленная на поиски общего в частных случаях, и дефиниция. «Две вещи можно по справедливости приписать Сократу, — писал в “Метафизике” Аристотель, — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания»¹. При этом Сократ различает собственно индукцию («эпагоге») и процедуру сопоставления понятий с целью выделения общих признаков («параболэ»). «Эпагогэ» в понимании Сократа означает не только «наведение», т. е. «популярную индукцию», но и «приведение», т. е. «принуждение спорщика к принятию какого-либо общего тезиса с помощью системы вопросов, предлагаемых собеседнику»².

С позиций этического рационализма Сократ разоблачает и обличает субъективистский и релятивистский стиль мышления софистов, использование ими кажущихся правдоподобными некорректных умозаключений. Убеждающим и внушающим речам софистов он противопоставляет диалектический диалог, как совместный поиск истины. Этот «разговор умов», приближенный к реальной практике общения людей, у Сократа осуществляется как в форме дружеской беседы, так в виде острой полемики. В обоих случаях совместный поиск собеседниками (или спорщиками) истины создавал особое духовное пространство, несущее этический смысл. Вопросы и ответы, составляющие его ткань, выполняли как эпистемологическую, так и логическую функцию. Аргументация у Сократа выступает, в первую очередь, способом познания.

Кроме того, сфера ораторского искусства у Сократа связана с политической деятельностью, с искусством государственного управления, ибо она затрагивает следующие вопросы: «как жить самым достойным образом, как лучше всего управлять своим домом или своим городом»³. Сократ (не без основания)

¹ Аристотель. Метафизика. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 327—328.

² История логики / под общ. ред. В. Ф. Беркова, Я. С. Яскевич. Мн.: Новое знание, 2001. С. 31.

³ Платон. Горгий. Там же. С. 357.

утверждал, что он относится к тому небольшому числу финских граждан, которые подлинно занимаются искусством государственного управления на практике (применяет это искусство к жизни)¹.

По мнению Сократа, подлинная «сила речи заключается в воздействии на душу», поэтому тому, кто собирается стать хорошим оратором, следует не заучивать образцы чужих рассуждений, а заняться исследованием того, «что такое душа», сколько видов она имеет, что это за виды. Только после этой предварительной работы, надо начинать изучать какие бывают речи и какими бывают слушатели. Здесь Сократ формулирует важное и для современной теории аргументации положение о необходимости учета характера аудитории. Он обращает внимание на психологический аспект аргументативного дискурса, подчеркивая, что оратор в обязательном порядке должен учитывать характер слушателей, разбираться, какие из них поддаются убеждению (и с помощью каких речей), а каких убедить нельзя. Он должен учитывать множество факторов и постоянно отслеживать ответную реакцию слушателей на его речь. «Для этого он должен уметь остро воспринимать и проследить, иначе он не прибавит ничего к тому, что еще раньше слышал, изучая красноречие»². Кроме того, важно учитывать особенности момента, т. е. «время, когда ему удобнее говорить, а когда и воздержатся: все изученные им виды речей — сжатую речь, или жалостливую, или же зажигательную — ему следует применять вовремя и кстати, и только тогда, и никак не ранее, его искусство будет разработано прекрасно и совершенно»³.

Именно это понимает Сократ под красноречием, придавая последнему в такой форме статус искусства. В диалоге «Горгий» устами Сократа Платон говорит о том, что красноречие, которое знаменитый софист возводит в ранг искусства, на самом деле является всего лишь сноровкой, угодничеством, цель которого — доставить людям удовольствие⁴. Эту сноровку, т. е. умение, ловкость, человек может развить в себе, а затем уже использовать с разными целями, как хорошими, так и плохими.

¹ Платон. Горгий. Там же. С. 358.

² Платон. Там же. С. 832.

³ Платон. Там же. С. 833.

⁴ Платон. Там же. С. 277.

Риторика Горгия опирается на кажущиеся мнения, поэтому она может убедить лишь толпу афинян, осудивших Сократа. Обществу в целом и гражданину в отдельности может быть нанесен вред, когда риторику используют софисты, исповедующие так называемую «практическую мораль».

«Риторика как обучение споровке и есть мастерство красноречия»¹. Софистическое «красноречие — поварское дело для души»², т. е. не более чем навык и споровка. Такое красноречие он оценивает отрицательно, так как оно может служить не прекрасным, а низменным страстям. Вместе с тем он полагает, что несмотря на умение (навык) софиста доказывать и опровергать одно и то же суждение, приспособляясь ко вкусам публики, это не может вообще исключить возможность нахождения истины. Ведь убеждение не создается только лишь одним красноречием. Ведь есть и другие искусства, которые пользуются словом, например, искусство счета, врачевание и т. д. Значит, есть и другие средства убеждения. Особенность софистики в том, что она внушает веру (мнение, «докса»), а не знание о том, что такое «справедливое» и «несправедливое». Необходимо же использовать красноречие так, чтобы оно всегда было направлено на справедливость. Подлинное убеждение дает лишь знание («эпистема»).

Аргументация, ставящая целью отыскание истины, может рассматриваться как вид нравственной деятельности. Сократ связывал добродетель с рассудительностью, что придавало всякому делу черты совершенства³. В диалоге «Теэтет» он четко разграничивает знание и мнение, показывая, что если последнее может быть истинным или ложным, то знание — всегда только истинно, так как нельзя знать ложно, можно только знать или не знать. Поэтому знание может быть только результатом самопознания открывающего истину внутри самого себя человека. *Арете* заключено в самой природе человека, т. е. к истинному знанию человек может прийти только тогда, когда истинное знание есть в его душе. Только душа позволяет отличать подлинное благо от мнимого, быть добродетельным. Тем самым, *арете* можно научиться, если научишься постигать его

¹ Рожественский Ю. В. Теория риторики. М.: ФЛИНТА — Наука, 2015. С. 7.

² Там же. С. 281.

³ Лебедев С. П. Идеализм: история и логика генезиса. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Рус. христианск. гуманитар. академии, 2008. С. 283.

в самом себе. Помочь человеку в этом может только учитель, причем тот, кто ориентируется на активное участие ученика в познавательных проблемных ситуациях. Примером такого учителя для Платона является Сократ с его методом «майевтики».

Свое отрицательное отношение к софистике Платон распространяет на всю прежнюю риторику, фактически он отождествляет ее с софистикой, как «плохой риторикой», которую не интересует истина. Одновременно в диалоге «Федр», который обычно находится в фокусе внимания исследователей риторического исторического наследия античности, он заявляет о необходимости разработки новой «хорошей риторики», которая была бы похожа на врачебное искусство. Так Платон придает риторике как искусству слова новый смысл. Налицо метаморфоза во взглядах Платона на риторику: в «Горгии» она отождествляется со сноровкой и навыками наподобие поваренного дела, а уже в «Федре» она рассматривается как искусство, нуждающееся, однако, в реформировании на основе философских и психологических принципов.

Это породило у исследователей дискуссию о том, имеет ли Платон в виду существование двух риторик, одна из которых хорошая, а другая — плохая (хотя устами Сократа в «Горгии» заявлено, что первую, которая имеет цель наилучшее, он никогда не встречал), либо в реальности имеется лишь одна риторика, которую можно использовать хорошим или дурным образом. «Слабую точку в этой гипотезе помогает обнаружить следующее соображение: если действительно существует одна и только одна риторика, неотъемлемым свойством такой риторики должна быть способность при любом избранном способе ее использования сохранять независимость от каких бы то ни было этических и философских суждений. В противном случае она обнаруживает свой утопический характер»¹. Можно ли представить себе аксиологически нейтральную риторику, т. е. риторику, не зависящую от способов применения, риторику, которая не способна перебежать на сторону врага. Положительно на этот вопрос ответит позднее Аристотель, у которого риторика не будет смешиваться как у Платона, то с софистикой, то с диалектикой (философией), и будет свободна от этической нормативности. Риторика, по его мнению,

¹ Кассен Б. Указ. соч. С. 171.

в сфере убеждения играет роль, сходную с ролью диалектики в сфере доказательства¹.

В диалоге «Федр» Платон дает конструктивную концепцию «новой риторики», исходя из того, что критерий правильности высказываний должен быть связан с ходом логических рассуждений о том или ином предмете. Основной тезис Платона таков: «новую риторику» нужно строить на основе диалектики и психологии. Именно в этих областях следует искать такие общие принципы аргументации, которые придали бы речи не просто красоту и изящество, а подлинную убедительность.

«Новая риторика» уже не будет сноровкой, цель которой угодничество и приспособление ко вкусам и ожиданиям публики, она уже станет подлинным искусством, вселяющим убеждение и добродетель. Это искусство по большинству характеристик сходно с врачебным: «и тут и там нужно разбираться в природе, в одном случае — тела, в другом души, если ты намерен пользоваться не навыком и опытом, а искусством, применяя в первом случае лекарства и питание для восстановления здоровья и сил, а во втором — беседы и надлежащие занятия, чтобы привить умение убеждать или другое какое-то прекрасное качество»².

Метод, с помощью которого достигается убеждение — диалектика, под которой понимается искусство нахождения истины через столкновение мнений, способ беседы, помогающий выявить истинные понятия. Выработка точного и истинного определения понятия осуществляется посредством вопросов и ответов. Диалектика позволяет осуществлять анализ и синтез: расчленять идеи, а потом объединять их в единое целое³. Устами Сократа Платон подробным образом характеризует эти две познавательные процедуры. Первая из них — это «способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения. Вторая — наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров»⁴. Платоновская диалектика

¹ Кассен Б. Указ. соч. С. 174.

² Платон. Федр. Указ. соч. С. 830.

³ Платон. Софист. Указ. соч. С. 996.

⁴ Там же. С. 825.

имеет дело с чистыми понятиями, которые могут быть рассмотрены как в процессе образования понятий («синагога»), так и их деления («диарезис»). Очевидно, что учение о «синагога» есть продолжение сократовской теории индукции. Вместе с тем, оно отличается от современного понятия индукции тем, что «у Платона общее выводится не из эмпирических данных, взятых во всей их полноте, а конкретный чувственно воспринятый материал служит лишь средством для того, чтобы пробудить в душе воспоминания об идеях, созерцавшихся ею в погустроннем мире»¹.

В отличие от Исократы, трактовавшего риторику как практическое искусство, опирающееся на мнение, веру и целесообразность, Платон считает, что убеждение должно опираться на знание и истинные доводы. Однако каким образом достигается такое истинное знание, он не указывает. Одно ясно, убеждение не должно основываться на вероятных суждениях, которые допускали порицаемые им Горгий и Тисий, предпочитавшие вероятное истинному.

Указав на важность логических средств, Платон, тем не менее, не разворачивает подробно эту тему, которая станет одной из основных при построении теории аргументации у его ученика Аристотеля. Что касается риторической техники, то в «Федре» мы находим лишь самые общие рекомендации, касательно структуры и вида речей. Так, например, перечисляя *части речи оратора*, он выделяет: вступление, изложение и свидетельство, доказательства и правдоподобные выводы, которые должны быть подкреплены соответствующими свидетельствами или фактами. Кроме того, в обвинительной и защитительной речи «надо применять опровержение и добавочное опровержение как при обвинении, так и при защите»².

Учет психологии, знание характера и душевных особенностей слушателей — важнейшая черта «новой риторики». В отличие от софистов, которые полагали, что реакция слушателей практически полностью находится во власти оратора, Платон «рассматривал ее как причинно-обусловленное явление, которое нужно познать»³. Устами Сократа он излагает общие рекомендации, суть которых заключается в следующем: оратор

¹ Маковельский А. О. Указ. соч. С. 67.

² Платон. Федр. Указ. соч. С. 826.

³ Логика. Указ. соч. С. 38.

должен быть сведущ в природе людей, в понимании того, какие люди поддаются убеждению и какими способами, а также уметь выбрать тип речи, подходящей к той или иной аудитории.

Для решения поставленной задачи, кого считать диалектиком, а кого софистом, Платон провел границу между двумя познавательными процедурами: «убеждать» — с помощью разумных доводов, этим занимается диалектика, и «внушать» — обращаясь к чувствам людей, с целью расположить в свою пользу. Именно внушение ставят своей целью риторика. Тем самым, Платон стоит у истоков фундаментальной проблемы — двусмысленности риторики — существования двух риторик. Однако в связи с этим перед Платоном встает сложная задача различения двух риторик: софистической, которую Платон развенчивает в диалоге «Горгий», отказывая ей в статусе искусства, и диалектической, «хорошей» риторики, которая может быть добродетельной. В связи с этим некоторые современные исследователи считают, что у Платона нет риторики вообще, потому что на месте риторики мы каждый раз обнаруживаем или собственно софистику или философию. «Надо признать, что в лице Платона мы одновременно свидетельствуем и изобретение риторики, и ее уничтожение»¹.

Но есть и другие позиции, показывающие, что уже в «Горгии» риторика понимается как аксиологически нейтральная техника, которая может быть применена как позитивном, так и в негативном аспекте. «Красноречием надлежит пользоваться по справедливости, так же как искусством состязания. Если же кто-нибудь, став оратором, затем злоупотребит своим искусством и своей силой, то не учителя надо преследовать ненавистью и изгонять из города: ведь он передал свое умение другому для справедливого пользования, а тот употребил его с обратным умыслом»². Тем самым риторика может быть направлена на «лучшее» (усовершенствование души) и на «худшее» (низменные удовольствия и развлечения).

Проект новой риторики, направленной на прекрасное, описывается в этическом диалоге «Федр». В нем Платон устами Сократа говорит о том, что убедить можно лишь только с помощью истины, полемизируя с Федром, считавшим, что ораторо-

¹ Кассен Б. Указ. соч. С. 17.

² Платон. Горгий. Там же. С. 270—271.

ру нет надобности понимать, что действительно справедливо, достаточно лишь знать, то, что кажется справедливым тем людям, которые будут слушать его речь. Источниками убеждения являются: хорошее знание предмета, о котором говорит оратор; умение разбираться в душевных качествах слушателей; философская обоснованность рассуждений и, очень важный фактор, нравственный характер самой личности оратора, который часто оказывается самым главным аргументом — наиболее эффективным средством убеждения, которым он обладает.

Платон не дает развернутого плана новой риторики, указывая лишь на ее отдельные черты. В качестве идеала он ориентируется на истину и добродетель, мало уделяя внимания логике и риторической технике. Его главная заслуга — усовершенствование диалектического (сократического) диалога. Логический аспект будет развит его учеником Аристотелем, представившим в своих трактатах первое систематическое изложение теории аргументации.

3.3. Аристотель: логические основы теории аргументации

Аристотель (384—322 гг. до н. э.) внес наиболее значительный вклад в разработку теории и практики аргументации в Античности. По сути дела он стал создателем первой научной теории аргументации, которую мы сегодня обозначаем термином силлогистика, и которая сегодня входит в состав современной формальной логики в виде одного из основных ее разделов.

Искусство аргументации рассматривается во всех его основных работах, таких как «Метафизика», «Аналитики», «Риторика», «О софистических опровержениях». Он явился основателем традиции аргументирования, перенесший фокус анализа с диалога на публичную речь¹. Именно в его сочинениях нашли отражение основные принципы, на которых построена публичная речь — *логос*, *пафос*, *эмос*. Доказательность, эмоциональная убедительность и стилистическая адекватность речи рассмотрена им в работе «Риторика». Аристотель создал наиболее

¹ Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Языки русской культуры, 1996.

разработанную концепцию риторики, оказывавшую влияние на протяжении двух тысячелетий. Прекрасно понимая, что убеждение человека вырабатываются не только под напором логики рассуждения, но и психологии, он разработал теорию аргументации, включающую «доводы к человеку». Поэтому концептуальные положения Стагирита основаны, в первую очередь, на логике, а не на философии и диалектике, как это было в теоретических построениях Сократа и Платона.

Аристотель утверждал, что убедительность истины является «естественной» (люди способны к нахождению истины и находят ее), а ораторское искусство предназначено для того, чтобы сделать эту истину очевидной для большинства людей. Истина и справедливость сильнее своих противоположностей, поэтому риторика как искусство — полезна. Аристотель определяет риторику как «способность находить возможные способы убеждения относительно каждого предмета»¹. Это задача не стоит перед отдельными науками, которые поучают и убеждают только в рамках своей предметной области, например, врачебное искусство имеет дело со здоровьем человека, а геометрия — с величинами и их отношениями, арифметика с числами. Из этого следует, что риторика, как искусство убеждения, носит всеобщий характер, ибо она не касается какого-нибудь частного, определенной класса предметов и в этом своем статусе она весьма сходна с диалектикой. «Риторика — искусство, соответствующее диалектике», которая также не имеет тесной связи ни с одной из наук, ибо она является общим достоянием всех и каждого, так как все люди некоторым образом причастны как к диалектике, так и к риторике. «Всем в известной мере приходится как разбирать, так и поддерживать какое-нибудь мнение, как оправдываться, так и обвинять. В этих случаях одни поступают случайно, другие действуют согласно со своими способностями, развитыми привычкой. Так как возможны оба эти пути, то, очевидно, можно возвести их в систему, поскольку мы можем рассматривать, вследствие чего достигают цели как те люди, которые руководствуются привычкой, так и те, которые действуют случайно, а что подобное исследование есть дело искусства, с этим, вероятно, согласится каждый»².

¹ Аристотель. Риторика // Античные риторики. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 19.

² Там же. С. 16.

Сходство между риторикой и диалектикой проявляется еще в одном обстоятельстве: так к риторике относится изучение, как убедительного, так и того, что только кажется таким, так же точно и к области диалектики относится изучение, как действительного, так и кажущегося правильным силлогизма.

Аристотель, в отличие от «тональной» (воздействующей) риторики софистов, предложил «аргументирующий» вариант, сопутствующей искусству диалектики¹. По мнению Аристотеля, теоретическими основаниями риторики является аналитика, как теория силлогистических умозаключений, и диалектика. Диалектика у Аристотеля в отличие от Платона — это несиллогистические формы рассуждения — аналогия и индукция. Риторика и диалектика имеет много общих черт, так как эти две науки исследуют процесс убеждения людей, способы обоснования какого-либо мнения, умение слушать чужие доводы и умение защищать свои, исследуют то, как оправдываться, как обвинять и т. п. Вместе с тем риторика носит более прикладной характер, так как ее задача убеждение в полемической ситуации. Она принципиально отличается как от аналитики, которая у Аристотеля тождественна формальной логике, так и от диалектики, «как способа исследования, прокладывающего путь ко всем наукам»². Диалектика полезна для искусства красноречия, причем так же, как и для искусства врачевания и других подобных предметов. Оценив риторику глазами логика, он определил в ней в качестве главного — учение о доказательстве. Отсюда собственную задачу он видел в составлении руководства, которое могло бы сообщить оратору сведения, необходимые для составления убедительных умозаключений.

Риторика как искусство красноречия после своего изобретения продвинулась очень мало. Примером тому может служить хаотичная деятельность ее учителей, которые не понимали ее природы. Поэтому одни из них предлагали ученикам заучивать риторические речи, другие — ставили в центр своего внимания речи, в которых задавались вопросы, третьи — «двойные речи», которые предлагали доводы «за»

¹ Грановская Л. М. Риторика. М.: Азбуковник, 2004. С. 177.

² Аристотель. Тописка // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 351.

и «против». «Поэтому обучение учеников “было быстрым, но неумелым”»¹.

Сам Аристотель начинает исследование искусства красноречия с анализа трех родов риторических речей: совещательных, судебных и эпидейктических. Наибольший интерес представляют последние, в чью задачу входит хвалить или порицать. Далее он сосредотачивается на рассмотрении существующих видов убеждения, что явилось важным вкладом в разработку теоретических основ аргументативного дискурса. Все способы или виды убеждения он делит их на две группы: «нетехнические» и «технические». Первые — это посылки, на которые опираются в доказательствах и правдоподобных рассуждениях. Они «изобретены не нами», «существовали раньше». К ним Аристотель относит факты, данные и свидетельства: «сюда относятся, — пишет он, — свидетели, показания, данные под пыткой, письменные договоры и т. п.»². В современной теории аргументации их называют «аргументами» или «доводами».

К «техническим» Стагирит относит способы, созданные наукой с помощью определенного метода или связанные исключительно с речевой практикой. Посредством технических осуществляется связь посылок с заключениями, т. е. речь идет о логических выводах. «Технические» — продукт нашей интеллектуальной деятельности, — подчеркивает он в «Риторике», «они созданы нами с помощью метода и наших собственных средств»³. К ним относятся, в первую очередь, дедуктивные умозаключения, чаще всего силлогизмы, подробнейший анализ которых осуществлен «отцом логики» в «Аналитиках». Там Аристотель показывает, что доказательство имеется тогда, когда оно строится из истинных посылок, лежащих в его основе. Доказательству противостоит такая процедура как обоснование путем диалектических умозаключений, т. е. тех, в основе которых лежат правдоподобные посылки. Поэтому в последнем случае надо говорить не о выводе, а лишь о «наведении».

Технические способы убеждения выявляются в действительном или кажущемся доказывании. Методологическая идея

¹ Аристотель. О софистических опровержениях, там же. С. 593.

² Аристотель. Риторика. Там же. С. 19.

³ Там же. С. 19.

разделения доказывания на действительное и кажущееся оказалась поворотным пунктом в истории аргументации. «В этом отношении Аристотеля можно считать первым теоретиком, осуществившим переход от расплывчатой идеи аргументации к строгому определению понятий, к отделению «аргументации вообще»¹. В области риторики существенны только доказательства, именно они потенциально обладают наибольшей убеждающей силой. При этом формальную суть доказательства Аристотель отделял от содержательной истинности, входящих в него суждений, говоря, что с помощью одной и той же способности мы познаем истину и подобие истины». «В этом пункте к Аристотелю близок Пирс, который отделяет суждение как логический информационный факт от его аргументативной характеристики, включающей самый акт утверждения или согласия с содержанием суждения или с оценкой его истинности или ложности»².

Аристотель выделяет три фундаментальных фактора, определяющие убедительность речи: *характер самой речи, особенность говорящего и настроение слушающего*. Первый фактор, по его мнению, носит внутренний характер и относится исключительно к компетенции логики. Второй и третий — являются внешними факторами убедительности, они составляют предмет риторики. Первый фактор наиболее существенен, так как по его мнению, логико-гносеологические особенности речи в наибольшей степени определяют ее убедительность. Поэтому лучший метод убеждения — доказательство, которое строится на истинности посылок и зависит от методов или логических правил.

Однако сама по себе аргументационная речь с ее логико-гносеологическими характеристиками далеко не всегда делает аргументацию убедительной. Это Аристотель хорошо понимал, о чем свидетельствует его следующий пассаж из «Риторики», посвященный рассмотрению той роли, которую в деле убеждения слушателей играют личностные особенности того, кто произносит речь. Убеждение часто достигается «с помощью нравственного характера говорящего в том случае, когда речь

¹ Герасимова И. А., Новоселов М. М. Искусство убеждения в традициях логической науки // Мысль и искусство аргументации. М.: Прогресс — Традиция, 2003. С. 25.

² Пирс Ч. Элементы логики. М., 1983. С. 155.

произносится так, что внушает доверие к человеку, ее произносящему, потому что вообще мы более и скорее верим людям хорошим, в тех же случаях, где нет ничего ясного, и где есть место колебанию, — и подавно»¹. Аристотель выделяет три причины, возбуждающие доверие к произносящему речь: разум, добродетель и расположение. И если речь оказалась неуспешна, то причинами могут быть соответственно: неразумность говорящего, т. е. его неверные рассуждения; недоверие слушателей, которые видят, что хотя оратор рассуждает и правильно, но говорит совсем не то, что думает; а если он и разумен и честен, то причина неудачи в его нерасположенности к людям, из-за которой он и не может им дать правильных советов.

В продолжение традиции, заложенной Аристотелем, в аргументативном дискурсе, как вербальной деятельности, имеющей целью воздействие на убеждения адресата, сегодня специалисты по теории и практике аргументации также выделяют три составляющие: аргументационную речь, аргументатора и адресата. Долгое время аргументативные идеи Аристотеля были практически позабыты. Новую жизнь они получили в риторике Х. Перельмана, который не стал заниматься вопросами логического синтаксиса, актуальными для рассуждений в естественных науках, а сосредоточился на отношении «оратор — аудитория», которые важны для естественно-языкового дискурса и для процессов обоснования в гуманитарных и социальных науках. Если логическое доказательство имеет принудительный характер, то призвание аргументации — убеждать критически мыслящего человека.

Вслед за автором «Риторики» современные исследователи центральным пунктом триады «речь — аргументатор — адресат» считают аргументационную речь, имеющую объективные логико-гносеологические характеристики. И так же вслед за Аристотелем рассматривают субъективные факторы, связанные с тем, кто произносит речь: «честен ли аргументатор в своих намерениях и в средствах аргументации, аргументирует ли он “от души” или “по обязанности”, нравственно ли обращать такие аргументы к данному адресату и прочее»².

¹ Пирс Ч. Элементы логики. М., 1983. С. 19—20.

² Кузина Е. Б. Лекции по теории аргументации. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007. С. 122—123.

Также для убедительности речи важен учет особенностей тех людей, к которым она обращена, так как «говоримое» должно быть рассчитано на слушателя и сказано правильно, то есть верно, и притом неожиданно, а «убедительное должно быть таковым для какого-нибудь известного лица»¹. Оратор должен принимать во внимание интеллектуальные возможности слушателей, психологическое состояние, религиозные и культурные предпочтения, оценить предрасположенность к восприятию информации. Очевидно, что сделать это может только человек, «способный к умозаклучениям и исследованиям характеров, добродетелей и страстей».

Заслуга Аристотеля заключается в исследовании логических основ аргументации. Он полагал, что такие виды умозаклучений как дедукция и индукция не могут быть использованы в развернутом виде в публичной речи. Это слишком бы усложнило последнюю и затруднило ее восприятие слушателями. Поэтому он предлагает использовать ослабленные варианты этих умозаклучений: вместо силлогизмов — *энтимемы*, вместо индукции — *примеры*. «Пример есть не что иное как наведение, энтимема — силлогизм... Я называю энтимемою риторический силлогизм, а примером — риторическое наведение: ведь и все ораторы излагают свои доводы или приводят примеры, или строя энтимемы, и помимо этого не пользуются никакими способами доказательства. Очевидно, что тот и другой род риторической аргументации имеет свои достоинства»². Сведущие в красноречии, по мнению Аристотеля, убеждают «или посредством примеров, которые суть наведения, или посредством энтимем, которые суть именно силлогизм»³. Обучать учеников необходимо обоим способам убеждения, но при этом надо учитывать особенности аудитории. Так «упражняться в наведении следует с молодыми, а в построении силлогизмов — с опытными. От тех, кто искусно строит силлогизм, надо стараться заимствовать посылки, а от тех, кто искусно умозаклучает путем наведения, — сопоставления. Ибо каждый опытен в своей сфере»⁴.

¹ Аристотель. Риторика. Там же. С. 21.

² Там же. С. 20.

³ Аристотель. Вторая аналитика. Там же. С. 257.

⁴ Аристотель. Топика. Там же. С. 530.

Так как доказательство убеждает, по мнению Аристотеля, лучше, поэтому главную роль должны играть энтимемы — сокращенные силлогизмы, в которых может быть пропущена либо посылка, либо заключение. Восстановить энтимему до полной формы обычно не представляет для слушателей большого труда. Речи, наполненные примерами не менее убедительны, но большее впечатление производят речи, богатые энтимемами. Для характеристики диалектических энтимем, противопоставляемых риторическим, Аристотель использует понятие «топа» или «общего места». Тем самым, он закладывает важную античную топическую традицию в создании классификации типов доводов для публичной речи (риторика) или дискуссии (диалектика), положенную современными исследователями аргументации в фундамент, так называемых «аргументативных схем». Эта традиция после Аристотеля будет продолжена великим оратором Цицероном в его «Топике», являющейся риторически адаптированной версией одноименной работы Аристотеля. Позднее ее будет развивать Боэций, который в трактате «О топических различиях», во многом определившим развитие средневековых логических систем, синтезировал взгляды своих предшественников.

Аристотель анализирует два вида энтимем: 1) топы, имеющие универсальный характер (диалектические и риторические) и 2) энтимемы частного порядка. В последних посылками выступают частные суждения, описывающие то или иное состояние явлений и их конкретные виды. Преимущественное значение имеют топы в силу функциональной специфики: они, с одной стороны, способны выявить логические связи между общим и частным, с другой — они при умелом использовании представляют собой общепризнанное средство убеждения.

И только тогда, когда доказательства нет, а оно требуется, тогда, по мнению Аристотеля, можно обращаться за помощью к примерам. А если энтимемы есть, то примеры нужно использовать как свидетельства и располагать их после энтимем. Расположение примеров в речи очень важно, так как если их поместить в начало аргументационной речи, то они становятся похожими на наведение, а если в конец — то они превращаются в убедительное свидетельство, которое обычно возбуждает доверие у слушателей¹.

¹ Аристотель. Риторика. Указ. соч. С. 105.

Аристотель был одним из яростных критиков софистики. Он считал, что если она и была важным этапом в развитии мыслительной способности человека, то уже выполнила свою историческую роль. Этот прошлый опыт красноречия должен быть критически оценен и все полезное из него надо использовать для создания прекрасного, дарующего наивысшее духовное наслаждение. Детальный разбор приемов софистов содержится в его работе «О софистических опровержениях», посвященной описанию, классификации и преодолению уловок в рассуждениях софистов, а также разрешению логических ошибок и парадоксов.

Аристотель выявляет логическую некорректность и несостоятельность рассуждений софистов и приходит к выводу, что софистика — есть «мудрость кажущаяся, а не истинная», а софист — человек, умеющий наживать деньги от кажущейся, а не подлинной мудрости. Тем самым он продолжил традицию критического отношения к софистике, которую позднее Сенека остроумно сравнит с искусством фокусника, развлекающего зрителей. Последние хотя и знают об обмане, понимают, что все обстоит не так, как кажется, но объяснить то, что видят, не могут. Для опровержения софизмов Аристотелю было необходимо сначала выяснить все правильные способы умозаключения, а затем на основании этого знания обучить ораторов выявлять ошибочные приемы, с помощью которых нельзя получить достоверных знаний.

Стремясь раскрыть логический механизм софистических уловок, философ показывает, что ложные умозаключения бывают двоякого рода: одни из них являются формально неправильными, т. е. построены на нарушении правил логического вывода, а другие, хотя формально и правильны, имеют в своем основании ложные посылки. Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что первая группа ошибок имеет причиной проблемы языкового характера, а вторая — это ошибки мышления.

Главным предметом анализа являются софистические доказательства как «опровержения» истины. Аристотель фокусируется на рассмотрении одного из четырех видов доводов — эристических рассуждениях. Философ показывает, что они основаны на мнимых доказательствах, создающих у слушателей иллюзию правильного вывода. Причина такой иллюзии коренится в природе языка, в его неопределенности,

проявляющейся в языковых ловушках, таких, например, как омонимия, паронимия и т. п. «Так как нельзя при рассуждениях приносить самые вещи, а вместо вещей мы пользуемся как их знаками именами, то мы полагаем, что то, что происходит с именами, происходит и с вещами, как это происходит со счетными камешками для тех, кто ведет счет. Но соответствия здесь нет, ибо число имен и слов ограничено, а количество вещей не ограничено. Поэтому одно и то же слово и одно имя неизбежно обозначает многое»¹.

В итоге Аристотель приходит к выводу, что ущербность софистики заключается в смешении ораторского жанра с логической аргументацией. Однако логическая составляющая, хотя и входит в состав средства убеждения, всегда имеет у софистов подчиненное значение, уступая первенство ярким риторическим приемам. В ситуации подмены доказательства убеждением, истина и ложь теряют свое значение и заменяются принципом прагматизма.

Заслугой Аристотеля является создание целостной концепции аргументативных ошибок, которая представлена в таких работах как «Топика», «Аналитика» (первая), «Риторика», и конечно, «О софистических опровержениях». Под аргументативной ошибкой он чаще всего понимает умозаключение, которое выглядит логически верным, но на самом деле таковым не является. Все ошибочные или ложные «опровержения» Аристотель рассматривает как софистические и делит их на две большие группы: «от оборотов речи» и «не от оборотов речи», между некоторыми видами которых зачастую трудно провести четкую границу. В группу ошибок «от оборотов речи» входят: (1) ударение или произнесение; (2) форма выражения; (3) соединение слов; (4) разъединение слов; (5) двусмысленность слов; (6) двусмысленность грамматических конструкций. Во вторую группу составляют следующие ошибки: (1) неправомерное представление привходящего свойства объекта как сущностного или наоборот; (2) «поспешное обобщение»; (3) утверждение консеквента; (4) признание того, что не есть причина причиной; (5) «предвосхищение оснований»; (6) довод, не имеющий отношения к предмету обсуждения; (7) сведение многих вопросов к одному (или ошибка множественности). Этот перечень ошибок, так же как и определение Аристотелем логической

¹ Аристотель. О софистических опровержениях. Там же. С. 536.

ошибки, сохраняли свою авторитетность в течение длительного времени. До недавнего времени аристотелевская дефиниция логической ошибки признавалась практически всеми западными исследователями. Перечни аргументативных ошибок в западных учебниках по логике все время отсылаю к Аристотелю, но внимательный анализ показывает, что произошла определенная трансформация аристотелевской классификации. Некоторые ошибки настолько отличаются от оригинала, что их трудно опознать. Причина часто коренится в неясных определениях самого Аристотеля, что порождает возможности разных толкований.

Помимо критики софистов, Аристотель в «Софистических опровержениях» проводит различие между софизмами и паралогизмами, которое станет впоследствии традиционным в логике и риторике. Паралогизм — это мнимый силлогизм, но сделанный без цели ввести кого-нибудь в заблуждение. Паралогизмы бывают основанными на нарушениях норм языка и на неправильном соединении логических категорий и норм. Также Аристотель дает разрешение ряда парадоксов. Одним из самых известных является логический парадокс «Лжец». Этот «Эвбулидов парадокс» стимулирует в Средние века обсуждение темы «de insoludiliis» (о неразрешимых противоречиях).

Таким образом, аристотелевская теория аргументации опирается на логику, так как внутренние факторы убедительности речи являются более важными, а не на диалектику и философию, как у его учителя Платона. Основным методом убеждения — доказательство. Вклад Аристотеля в разработку теории аргументации заключается в том, что он расширил набор правил аргументации, включив в них те, которые чаще всего игнорировались философами как простые мнения: он ввел нормы публичной речи, основанные на правдоподобных заключениях. Созданное Аристотелем учение о споре и красноречии сохраняет актуальность и в наши дни.

3.4. Исократ: риторика и «софистический идеал»

Исократ (436—338 гг. до н. э.) — знаменитый афинский публицист, учитель риторики и оратор. Он получил прекрасное для того времени образование, слушал речи знаменитых со-

фистов, таких как Тисий, Продик, Протагор и Горгий, также занимался в кружке Сократа и был одним из тех, кто подавал большие надежды. Горгий открыл в Афинах риторическую школу, где преподавал в течение 40 лет. Его слава привлекала к нему много учеников, среди которых были богатые и знатные, платившие ему за обучение в течение 3—4 лет высокое вознаграждение, позволившее составить значительное состояние. Исократ писал речи, был знаменитым логографом, считал, что искусство изложения, если оно посвящено высоким и достойным сюжетам, может оказывать влияние на дела государства. Его речи как раз и оказывали такое влияние. Из-за проблем со здоровьем, он никогда не выступал публично. Поэтому приписываемая ему слава великого оратора была связана, в первую очередь с частными беседами, на которых обсуждались написанные им речи, а также с его учениками, которых он обучал ораторскому искусству. Из 60 написанных им речей сохранилась 21. Основные его речи — похвальные (или порицающие), т. е. те, которые можно отнести к виду торжественного красноречия. В связи с этим Цицерон в «Ораторе» замечал, что речи Исократы не подходят для битвы из-за их «пышности».

Самая знаменитая из исократовских речей — «Панегирики», написанная блестящим аттическим языком. Стиль речей Исократы был довольно простым, при этом он уделял большое внимание усовершенствованию технической стороны изложения, что нашло отражение в работе «Искусство», которая достаточно часто упоминается древними риториками. «Его излюбленным приемом было противопоставление соответствующих частей предложения (антитеза), в чем он обнаружил большое разнообразие»¹. Также Исократы считают ярким представителем музыкально-ритмической речи, так как в противоположность ритмической речи софиста Горгия, его речь было более плавной, в ней наличествовали созвучия окончаний, в результате чего она становится очень музыкальной². Вместе с тем, некоторые критикуют речи Исократы за однообразие структуры, считая что этот недостаток делает его речи «искусственными».

¹ Любкер Ф. Иллюстрированный словарь античности (Русский Webster). М.: Эксмо, 2005. С. 458.

² Kennedy G. A. Classical Rhetoric and its Christian and secular Tradition. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.

Исократ — «несравненный мастер памфлетного жанра, внесший большой вклад в формирование новых политических доктрин, панэллинской и монархической, этих духовных предтеч наступившей с походами Александра Великого новой эпохи эллинизма»¹. Он оказал мощное влияние не только на греческую литературу², но и на теорию красноречия. В этом плане он продолжил традицию, идущую от Горгия, когда задачи риторики, которую Исократ считал важнейшей образовательной дисциплиной, трактуются очень широко в духе «софистического идеала»³. «Исократ был учеником Горгия и прямым наследником софистической образовательной системы. Однако он внес в нее самые решительные изменения. Прежде всего, он полностью отказался от софистических притязаний на знание всех наук. Его школа давала ученикам не сумму знаний, а искусство пользоваться знаниями, ключ к человеческой культуре. Поэтому Исократ называл себя философом, но это слово он понимал иначе, чем Сократ и Платон. Умозрительная философия была слишком неудобна для практической жизни, в которой приходится иметь дело не с истинами, а с мнениями. Поэтому тем ключом к деятельности, каким для Платона была Истина, для Исократа стало Слово»⁴.

Предмет интереса Исократа — назидательные речи, составленные по всем правилам ораторского искусства, так как они «глубже проникнуты философией и гораздо серьезнее речей, написанных напоказ или же для судебных процессов»⁵. Из нескольких разновидностей назидательных речей он предпочитает те, цель которых — истина, и которые направлены на то, чтобы указать ошибки и наметить пути к их исправлению. Речи, нацеленные на получение истинного знания, для него более предпочтительны, чем те, которые направлены на то, чтобы «сбить с толку слушателей» или «доставить слушателям удовольствие и угодить им». Очевидно, что в этой своей уста-

¹ Фролов Э. Д. Предисловие // Исократ. Малые аттические ораторы: Речи и письма. М.: ЛАДОМИР, 2013. С. 6.

² Лахманн Р. Демонтаж красноречия: риторическая традиция и понятие поэтического. СПб.: Академический проект, 2001.

³ Жоль К. К. Логика для юристов. Москва: ЮНИТИ — ДАНА, 2004. С. 253.

⁴ Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика // Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Наука, 1972. С. 11.

⁵ Исократ. Панафинейская речь // Исократ. Малые аттические ораторы: Речи и письма. М.: ЛАДОМИР, 2013. С. 280.

новке, он противоположен софистам, к лагерю которых его часто относят. Более того, он присоединяется к афинским гражданам в порицании софистов, которые своим непродуманным поведением настроили народ против себя. «Если бы все, кто берется воспитывать других, — пишет он, имея в виду платных учителей мудрости (к которым можно отнести и его самого, так как учеников у него было больше 100 человек и плата была высокой), — старались говорить правду и воздерживались от обещаний, выходящих за пределы того, что они в состоянии исполнить, то, естественно, они не пользовались бы дурной славой у простых людей. Теперь же смелость, с которой некоторые люди предаются необдуманному хвастовству, привели к тому, что действия тех, кто предпочитает несколько не заботиться о своем образовании, кажутся исполненными большего смысла, чем поступки людей, специально занимающихся философией»¹.

В речи «Против софистов» Исократ под термином «софисты» имеет в виду не просто тех, кто занимается ремеслом софиста, но вообще всех, кто извращает истину, в частности философов-эристов, т. е. тех, «кто не проникнется одновременно ненавистью и презрением к тем, кто наставляет других в искусстве спора. Эти люди делают вид, что стремятся к истине, а между тем уже в самом начале своих обещаний начинают лгать»².

Негативное отношение к «софистам нового поколения» (младшим софистам, сказали бы мы), которые «лишь недавно выступили со своими хвастливыми заявлениями», проскальзывает у Исократа в ходе критики тех людей, которые полагаются только на свое мнение. Именно эта особенность и была присуща софистам. «Я хотел посоветовать тем, кто придерживается противоположных взглядов, пишет Исократ, — прежде всего — не полагаться только на свое мнение, не считать истинными суждения легкомысленных людей; не высказываться опрометчиво о том, что им неизвестно, но подождать до тех пор, пока они смогут согласовать свое мнение с мнением людей, имеющих большой опыт в делах, которые представлены на рассмотрение»³.

¹ Исократ. Против софистов. Указ. соч. С. 282.

² Там же. С. 282—283.

³ Исократ. Панафинейская речь. Указ. соч. С. 280.

Считая софистов «учителями одной лишь пронырливости и стяжательства», Исократ, тем не менее, не разделяет взгляды Сократа и Платона, ставящих знание выше мнения. «Не надо думать, — замечает он в «Панафинейской речи», что я придерживаюсь того взгляда, будто бы справедливости можно научить». Здесь идет отрицание не только установки Сократа о необходимости «вращения души» для того, чтобы она могла различать справедливое и несправедливое, но и платоновского противопоставления «мнения» (даже «правильного») и «знания». Подобная противоречивость и двойственность высказываний Исократа породила споры среди исследователей о его принадлежности или непринадлежности к софистам, которые продолжаются до сих пор.

Более четкое представление о позиции Исократа могут дать недавно переведенные и изданные в нашей стране речи и письма Исократа. В первую очередь, одна из его ранних эпидейктических речей, которая имеет «говорящее» название «Против софистов». Эта полемическая речь была написана около 390 г. до н. э. В тот период Исократ отходит от деятельности логографа и сосредотачивается на создании собственной ораторской школы. Переход к преподаванию с необходимостью потребовал теоретической разработки основ искусства красноречия. И в этом смысле произведение «Против софистов» может быть рассмотрено как программное. Об этом говорит и тот факт, что сам Исократ придавал большое значение этой речи и часто на нее ссылался при изложении своих взглядов. Изложение собственных теоретических представлений перемежается в ней с критикой софистов.

Софистическая наука того времени была представлена как философами, которые исследуют и преподают отвлеченные истины, так и собственно риторам, которые специализировались на обучении практическому искусству ораторов убеждать с помощью слова. В наибольшей степени критика Исократа касалась так называемых философов — «эристов», которые в ущерб истинно научному методу, каким он считал диалектику, сосредотачивались на искусстве спора. Также негативно («с презрением», как пишет Исократ) он относился к авторам множества пособий по риторике, причем не только к своим современникам, но и к тем, кто писал такие работы прежде.

Исократ считал себя представителем особой — «практической философии», ставящей перед собой задачу политического

и морального воспитания. Инструментом решения этой задачи выступала риторика, понимаемая им как искусство политического красноречия. В такой постановке вопроса Исократ противоречит собственному тезису, согласно которому справедливости научить нельзя (прямая атака на Сократа). Подобные коллизии являются характерными для «полу-ритора» и «полу-софиста», которым и являлся Исократ, чье теоретическое наследие носит эклектичный характер.

В речи «Против софистов» Исократ разбирает практически все ораторское искусство, включая описание того, каким критериям должны отвечать как учитель красноречия, так и его ученики. Речь включает две части: в одной он рассматривает философов — эристиков, во второй — риторов. Риторы — это те, кто занимается политическим красноречием. Среди них есть множество авторов, с «паразитической легкостью кидавшихся составлять руководства по риторике», а также те, кто «берется учить, не зная своего предмета». И те и другие не обладают необходимыми знаниями¹. «Между тем эти люди дошли до такой наглости, что пытаются убедить молодых людей в том, что если они станут их учениками, то будут знать, как стоит поступать, и благодаря этому знанию добьются счастья»².

В этой ситуации Исократа больше всего возмущает неразумность, как учителей-софистов с их грандиозными обещаниями, так и потребителей их образовательных услуг. А также не замечаемое многими противоречие между словом и делом, а именно, тот факт, что те, кто обучает мудрости других и наделяет их счастьем, сами во многом нуждаются и получают от учеников «жалкую плату». Он резонно подмечает, что учеников должна насторожить мизерная (3—4 мины) цена, которую запрашивают учителя за казалось бы столь дорогой товар как мудрость. Ведь никто и никогда не продает просто так любые ценные вещи за незначительную часть их стоимости.

Исократ разоблачает лицемерие таких учителей, показывая, что проявляя «мудрую заботу о своих интересах», они вступают в противоречие с собственной программой. «Оценивая так недорого всю совокупную добродетель и счастье человека, они выдают себя за разумных людей и претендуют на то, чтобы

¹ Исократ. Панафинейская речь. Указ. соч. С. 380.

² Исократ. Против софистов. Указ. соч. С. 283.

быть учителями других. При этом они заявляют, что ничуть не нуждаются в деньгах, с презрением называя богатство «жалким серебром» и «жалким золотом», а сами ради ничтожной прибыли чуть ли не бессмертными обещают сделать своих учеников. Но самое смешное то, что людям, от которых они должны получить плату, они не доверяют, хотя эти люди — те самые, кого им предстоит научить справедливости»¹. Поэтому софисты требуют поручительство оплаты от тех, кто не является их учениками. Исократ считает данную ситуацию нелепой, с одной стороны, бывают ситуации, когда ученики, ставшие искусными в каком-либо предмете, оказываются нечестными в обязательствах перед учителем. С другой стороны, софисты учат особой науке — добродетели, а значит, сами не уверены в ожидаемых результатах обучения, раз они не доверяют своим собственным ученикам.

Деятельность софистов является не заботой о душе, а праздной и пустой болтовней, так как они, претендуя на знание будущего, в настоящем не могут посоветовать ничего дельного. Будучи глупыми, они так убеждены в глупости своих учеников, что составляют речи хуже, чем неспециалисты. Тогда как те, кто не обучался у софистов, становились искусными ораторами и политическими деятелями, и чаще добивались большего успеха, «чем те, кто громко заявляет об обладании знанием»².

Исократ обвиняет софистов также в том, что они не учитывают особенности личностей своих учеников, а также есть ли у них опыт или природные дарования. Не выяснив этого, они обещают всех без исключения сделать искусными ораторами, утверждая, что «искусство красноречия они смогут передать все равно, что знание алфавита». Но с речами все обстоит иначе: сказанное одним не является пригодным для другого оратора, а искусным считается тот, кто говорит так, как того требует дело: «речи не могут быть составлены хорошо, если они не соответствуют обстоятельствам, не приспособлены к теме и не отличаются новизной»³.

Исократ только намечает контуры своей программы, не раскрывая их, так как речь «Против софистов» не дошла полно-

¹ Исократ. Против софистов. Указ. соч. С. 283.

² Там же. С. 284.

³ Там же. С. 284.

стью. А может быть, как предположил один из исследователей, эта речь выполняла роль введения к основному курсу ораторского искусства, который читал своим ученикам Исократ. Но даже из того, что есть, можно сделать вывод о тех, требованиях, которые должны быть выполнены при обучении ораторскому искусству для того, чтобы ученики оказались хорошо подготовленными.

Во-первых, Исократ считает, что сначала надо выяснить, в чем состоит природа искусства красноречия. Отвечая на этот вопрос, он делает следующее заявление: «Я вообще считаю, что нет никакого такого искусства, которое могло бы привить целомудрие и справедливость людям с плохими задатками к добродетели». Однако все не так безнадежно, если взять такой тип занятий как политическое красноречие, оно как раз «могло бы побудить человека к выработке в себе таких качеств»¹. И здесь важным является наличие естественных задатков к обучению у учеников. Исократ считает, что обучение искусству спора полезно лишь для одаренных учеников, так как оно делает их более изобретательными, «дает им возможность быстрее находить то, на что они раньше натыкались случайно после долгих блужданий».

Во-вторых, необходимо усвоить технические приемы аргументации. На его взгляд, сделать это несложно, если обладаешь некоторыми познаниями в этой области. При этом очень важно, на его взгляд, правильно оценить обстоятельства и выбрать те технические приемы, которые в наибольшей степени соответствуют поставленной задаче. Затем их нужно сочетать между собой и выстроить в необходимом порядке. Здесь важно, чтобы ученик изучил виды речей и приобрел некоторый опыт в их произнесении. Следующий этап — это украшение речи. Для лучшего восприятия речи слушателями ее важно «расцветить соответствующими случаю рассуждениями и изложить их в соразмерных и изящных выражениях»². Все это требует большой работы, которую может осуществить лишь подготовленный, сильный и проницательный ум.

Из школы красноречия Исократы вышли многие известные ораторы, поэтому не случайно, что он особое внимание уделяет роли учителя. Последний должен уметь разбирать структу-

¹ *Исократ*. Против софистов. Указ. соч. С. 287.

² Там же. С. 286.

ру речи и ее содержание, причем делать это он должен очень тщательно, чтобы «не упустить ничего такого, что может быть преподано». Учитель сам должен быть в обязательном порядке прекрасным оратором, дабы служить примером своим ученикам. Подражая ему, все сформировавшиеся в его школе сразу же бы «выделялись среди других яркостью и прелестью своих речей».

В конце сохранившейся части речи «Против софистов» Исократ подвергает критике прежних авторов («тех, кто жил раньше нас»), которые имели смелость составлять всяческие «Руководства» по риторике, так как он считает, что «те софисты были намного хуже даже нынешних специалистов по спорам»¹. Их вред был в том, что они давали обещания научить учеников судиться, а современные софисты (несмотря на то, что не выполняли обещанное) в качестве цели выбирали обучение добродетели и целомудрию. Но общая опасность деятельности и прежних и новых софистов заключается в том, что хула людей обрушивается на тех, кто занимается философией и другими подобными занятиями.

3.5. Демосфен как практик ораторского искусства

Современник Аристотеля Демосфен — оратор и политический деятель (384—322 гг. до н. э.), родился в знатной семье богатого оружейного мастера. Сведения о том, что он якобы был усердным учеником Платона, которые часто встречаются у римских авторов, по мнению ряда современных исследователей, не имеют под собой серьезной научной основы. Нельзя сказать, что Демосфен внес какой-либо теоретический вклад в разработку основ ораторского искусства. Он был практик. Но практик настолько великолепный, что сама его деятельность может рассматриваться в качестве важного примера того, каким должна быть личность того, кто способен убеждать большие массы людей.

Демосфен известен как человек сам себя сделавший оратором вопреки природе. Он с детства мечтал о славе оратора, но природных данных не было: слабый голос, косноязычен, короткое дыхание, подергивающееся плечо. Достаточно хорошо

¹ *Исократ. Против софистов. Указ. соч. С. 287.*

известно, как долго и упорно пришлось ему бороться со своими недостатками. Так, к примеру, чтобы избавиться от косноязычия, он учился ясно произносить слова, набирая в рот камушки. Силу голоса тренировал на берегу моря, где шум прибоя как бы заменял гомон собрания. С подергивающимся плечом он справился, благодаря спущенному с потолка мечу, который колот плечо, если он его приподнимал по привычке. Но Демосфен не только исправлял недостатки и оттачивал перед зеркалом жесты, он изучал образцы красноречия.

Фантастически упорный труд над собой и постоянные упражнения привели к успеху. В древности были известны 65 речей Демосфена. Их называли «зеркалом души», они были не только безупречны технически, но произносились человеком с высокими нравственными качествами. А это тот фактор, который, к примеру, Аристотель называл в числе самых важных в деле убеждения. В речах Демосфена проявлялся его характер. Как оратор он пренебрегал излишними украшениями. Его речи не были цветистыми, имея в виду только дело, он был не столько искусным ритором, сколько истинным оратором в самом высоком смысле этого слова. Ясность содержания, строгая последовательность в развитии мыслей, решительность убеждения выражались у него слогом величественным, но одновременно простым, строгим и в то же время приятным, плавным. Они оказывали поразительный внушающий эффект своей строгой логикой и неопровержимыми примерами. Для Демосфена была характерна честность убеждений и твердая последовательность в нравственных стремлениях, что позволило современникам причислить Демосфена к светлейшим и благороднейшим личностям своего времени. Причина такой высокой оценки коренилась не только в мастерстве произнесения речей, но и в публицистической мощи идей, которые он умел изложить в такой форме, что они становились доступны большинству. «Главным средством Демосфена оратора становится его умение увлечь слушателей тем душевным волнением, которое испытывал сам, говоря о положении родного полиса в эллинском мире и о внешней политике демократии по отношению к другим системам и государствам»¹.

¹ Корнилова Е. Н. Риторика — искусство убеждать: Своеобразие публицистики античного мира. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2010. С. 68.

Глава 4

РИМСКОЕ КРАСНОРЕЧИЕ И ТЕОРИЯ РИТОРИКИ

Римляне внесли неоценимый вклад в разработку теоретических основ аргументации. Если для греков главное в риторике было искусство убеждать, то уже римляне больше всего ценили искусство хорошо говорить. Логическая составляющая риторического события постепенно была вытеснена и заменена эмоциональной убедительностью речи. В результате пути риторики, логики и философии в период эллинизма резко разошлись. Интерес переключился с исследования общетеоретических проблем на вопросы украшения речи: поиски особых риторических фигур и приемов произнесения речей, т. е. разработку стилистики речи.

Причины этого процесса справедливо ищут в изменениях социально-политической жизни Рима. Установление принципата и монархического режима привело к тому, что общество уже не могло влиять на ход общественных событий, Сенат уже не разбирал важные политические дела, Форум опустел, и место политического красноречия заняло показное, эпидейктическое красноречие, которое, по мнению Цицерона, годилось лишь «для забав и парадов». Примечательно, что уже Сенека-старший называет риторику «декламацией», а Квинтилиан вычленяет в качестве ее основы стилистику.

Интерес к аргументации в Древнем Риме стимулировало Римское право, так как ссылка на юридические законы стала в судебных речах неоспоримым доказательством. Вместе с тем, не следует преувеличивать значение этого интереса, так как даже Аристотель с его риторическим наследием использовался римскими ораторами достаточно незначительно. Более того, от некоторых положений его логики они отказывались, например, от деления посылок на общие и частные. Взамен было предложено характеризовать посылки как категории

определенного рода (причина-следствие, возможное действительное). Это было шагом вперед, так как позволяло проводить более тонкое различие, скорее по качеству, чем по количеству (и объему)¹.

Римские ораторы признавали несомненно высокий авторитет Аристотеля, но следовали все же не ему, а его ученику Теофрасту (Феофрасту), который после смерти учителя 34 года руководил его школой. Сам Аристотель называл его «Божественный оратор». О теоретических разработках Теофраста, которые ценили римские ораторы, судить сложно, так как его знаменитая в древности работа «О слоге» до нас не дошла. Известно только, что автор в ней в авторитетной форме обобщил огромный опыт, накопленный своими предшественниками в области стиля и произнесения речей. Наследие предшественников он соединил со своим учением о четырех достоинствах (*lexis*). В этом учении он воплотил требование Аристотеля о сохранении и дальнейшей разработке чисто эллинского способа выражения. Для Теофраста такой способ выражения становится одним из важнейших в его представлении о достоинствах речи. Римские ораторы последовали в этом за Теофрастом, считая, что образованный грек даже в повседневной речи (не говоря о судебной) не должен допускать погрешности ни в словоупотреблении, ни в синтаксисе греческого языка. К другим достоинствам речи Теофраст относил: ясность, уместность, искусное построение путем отбора подходящих выражений. Римские ораторы, развили дальше учение Теофраста добавив к этим четырем достоинствам речи еще одно — краткость².

Основное внимание римские ораторы уделяли способам аргументации, которые Аристотель относил к классу «нетехнических», они были связаны с использованием свидетельств, показаний, контрактов, договоров и особенно норм права. Им удалось значительно усовершенствовать эти способы и расширить их номенклатуру. Теоретические же вопросы аргументации мало интересовали большинство римских ораторов, за исключением, может быть лишь Цицерона и Квинтилиана.

Переходной фигурой от эллинистической риторики к римской был греческий ритор и оратор середины 2 в. до н. э.

¹ Рузавин Г. И. Указ. соч. С. 28—29.

² Полец М. Стоя. История духовного движения. СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2015. С. 107.

Гермагор. Предметом его интереса были судебные речи. Значимость этих речей в Древнем Риме сложно переоценить. Интерес к римскому праву в данном случае напрямую стимулировал интерес к вопросам убеждения и роли в нем аргументативной техники. Гермагор пользовался особой популярностью среди римских судебных ораторов, так как сфокусировался на исследовании так называемых «статусов». Статусы (или «стасисы») — это виды многообразных случаев. Схематизация их, сведение многообразных случаев и мотивов к единой небольшой системе имело важное прагматическое значение, как для практики судопроизводства, так и для обучения. Риторическая система Гермагора как раз и содержала описание таких статусов, которое заняло 6 книг. Предложенная Гермагором система была сложной и очень разветвленной, но именно ее схематизм и широта охвата наиболее ценилась римскими ораторами. Особенно ценными считались описания спорных случаев и их логико-юридическое истолкование.

Кроме статусов, Гермагор работал над изложением основ риторического искусства, ему удалось и здесь достаточно продуктивно использовать метод схематизации, в результате чего у него появилось пособие по риторике, написанное в виде твердых школьных правил. Стоит ли говорить, что оно получило широкое распространение. Но еще большую популярность приобрели разработанные им заготовки речей, которые включали заранее подобранные структуры аргументов по наиболее распространенным темам, которые можно использовать в будущих речах.

Схематизм Гермагора, а также его учение о статусах подверглось критике со стороны Цицерона и Квинтилиана. Хотя Цицерон и был поборником новой философской риторики, свысока относившемся к традиционной риторике, преподаваемой в эллинистических школах, однако в своих риторических сочинениях он воспроизводит почти буквально многие положения школьной риторики, например, учение о «статусах» («Топика» и «Ораторские разделения»). Отвращение к мелочному педантизму риториков не помешало ему самому активно применять риторический канон речи, включающий пять частей: нахождение материала (*inventio*), расположение материала (*dispositio*), словесное выражение (*elocutio*), запоминание (*memoria*) и произнесение (*actio*).

Также Цицерон и Квинтилиан критиковали Гермагора за догматизм в образовании оратора. Существующая система риторического образования, с одной стороны, не имела теоретических философских основ, с другой — мало опиралась на практический опыт, поэтому образование оратора часто сводилось к натаскиванию и заучиванию. Цицерон полагал, что образование — творческий процесс, который требует более широкой подготовки.

Главным теоретиком аргументации в Риме явился выдающийся государственный деятель и классик античного красноречия Марк Туллий Цицерон (106—43 гг. до н. э.), чье имя стало нарицательным для обозначения оратора. По словам Квинтилиана, Цицерон — единственный учитель, которому можно следовать целиком и полностью, ничего не опасаясь и не сомневаясь в успехе. Деятельность Цицерона завершает античный период развития искусства и теории аргументации. Он стал самым крупным и вместе с тем последним представителем римского классического красноречия, которое исчезнет вместе с гибелью республики.

Цицерон был продолжателем традиции школы Аристотеля, но уже в новую историческую эпоху. Он был консерватором по своим политическим убеждениям и стоял на республиканских позициях в тот период, когда Римская держава уже становилась империей. В эту эпоху появляется и получает широкое распространение такой тип красноречия как *эпидейктическое* (парадное) красноречие. Оно не было интересным с содержательной стороны, было оторвано от жизни. Но скудость содержания компенсировалась в нем новыми выразительными средствами, совершенствование которых привело, в конечном счете, к превращению его в жанр литературы. Появление империи не оставляло места для классического красноречия, так как «исчезает гражданская аудитория устной речи и начинается расцвет письменной юридической и административной речи. От письменной юридической и административной речи требуются иные качества в сравнении с устной»¹.

Самыми известными речами Цицерона явились 4 речи против римского патриция Катилины, в которых он раскрывает заговор последнего и настраивает против него Сенат. Для теории аргументации важны его три трактата об ораторском

¹ Рождественский Ю. В. Указ. соч. С. 18—19.

искусстве: «Об ораторе», «Оратор» и «Брут, или о знаменитых ораторах». Также широко известна его «Тописка» — риторически адаптированная версия «Топики» Аристотеля, которая высоко ценилась в Риме, так как в ней содержалось множество примеров из судебной практики, а используемые понятия были четко определены. Именно эта работа является наиболее представительной с точки зрения разработки в ней проблем теории аргументации. Так Цицерон дает в ней характеристику логико-риторической аргументации.

Цицерон — единственный римский оратор, от которого дошли до нас не только теоретические сочинения по риторике, но и сами речи. Этот факт дает возможность современным исследователям самим сравнить теоретические положения и риторические нормы, о которых писал Цицерон, с его собственной ораторской практикой. Такие попытки предпринимались в истории неоднократно. Даже возникла научная дискуссия вокруг вопроса о том, записывал ли Цицерон свои речи после их произнесения или до, и насколько записанное соответствует произнесенному.

Для великого оратора главное в речи — это содержательность и убедительность. Эти качества по-разному могут быть представлены в разных речах. Цицерон выделял три вида речей: выступления на Форуме, хвалебные речи и выступления в суде, которые занимали особое место, так как их цель — доказать правоту того, кого мы защищаем, расположить к себе тех, перед кем мы выступаем и направить их в нужную для дела сторону. Для каждого вида «есть особые источники доказательств: для судебных речей — такие, где речь идет о справедливости; для совещательных — другие, в которых главное — польза тех, кому мы подаем совет; для хвалебных — также особенные, в которых все сводится к оценке данного лица»¹.

Цицерон тщательно проанализировал три рода красноречия: низкий (цель — убеждение, служит необходимости); умеренный (цель — услаждение и удовольствие); высокий (цель — увлекать, вести к победе). Совершенный оратор должен владеть всеми тремя родами, тогда он сможет построить свою речь так, как этого требует дело. Но «прежде чем приступить к делу, он должен расположить слушателей в свою пользу, далее разъяснить дело, после этого установить предмет спора,

¹ Рождественский Ю. В. Указ. соч. С. 102.

затем доказать то, на чем мы настаиваем, потом опровергнуть возражения; а в конце речи все то, что говорит за нас, развернуть и возвеличить, а то, что за противников, поколебать и лишить значения»¹. В этом рассуждении хорошо видно, что Цицерон придерживался установившейся классической схемы, согласно которой в задачу оратора входит: расположить к себе слушателей; изложить суть дела; установить спорный вопрос; подкрепить свое положение; опровергнуть мнение противника. Заключение речи должно придать блеск высказанным положениям и окончательно опровергнуть выступление противника.

Одним из первых вопросов, которым озадачился Цицерон («Об ораторе»), почему красноречием занимаются столь многие, а достигают успеха столь немногие? Отвечая на этот вопрос, он развивает свою концепцию риторики. Он утверждает, что красноречие — труднейшее из искусств, так как требует от оратора знаний сразу по многим наукам, из которых каждая и сама по себе уже значительна². В чем же истинное величие красноречия и почему на человека, владеющего ораторским искусством смотрели как на бога. В «Речи за Мурену» он пишет: «Есть два искусства, которые могут поставить человека на самую высокую ступень почета: одно — искусство полководца, другое — искусство хорошего оратора». При этом красноречие, т. е. красота слога — не является достоянием только лишь риторики. Поэтому предмет риторики должен быть представлен достаточно широко: это и искусство передавать свои знания с помощью речи, и структура любой речи в любой сфере деятельности. Иное дело — практика оратора, гражданский спор, цель которого — выиграть дело. Хотя риторика, по мнению Цицерона — это практически полезная систематизация ораторского опыта, сведение ее только к опыту прежних ораторов, подражанию Лисию, Платону и Демосфену сужает ее понимание. Поэтому оратору надо постоянно расширять свою эрудицию, «усваивать разнообразные познания», чтобы содержание речи не было «пустым», несмотря на яркую форму произнесения. «Можно ли говорит перед народом о принятии или отклонении предлагаемых законов, в сенате — обо всех государственных делах, не имея за собой глубокого знания и по-

¹ Рождественский Ю. В. Указ. соч. С. 102.

² Там же. С. 78.

нимания политической науки? Можно ли речью воспламенять и успокаивать душевные порывы и чувства слушателей (а это для оратора важнее всего), не изучив сперва внимательнейшим образом всего, что говорят философы о людских характерах и свойствах?»¹

Поэтому в своей риторике Цицерон пытался соединить, с одной стороны, философские принципы Платона и Аристотеля, с другой — чисто практические приемы, идущие от Исократы. Цицерон исходил из трех основных назначений ораторского искусства: *Учить, Услаждать, Побуждать*. Решение этой задачи предполагало рассмотрение вопроса о соотношении философии и риторики. Из основных разделов древней философии (учение о природе, учение о нравственности и учение о логике) наиболее полезными для аргументации Цицерон считал логику и этику. Первая способствует пониманию того, как построить содержание речи и способствует выяснению существа дела, а вторая — позволяет выбрать тот прием, который вызовет нужную реакцию у слушателей, пробудит в них сильное чувство. В публичной речи необходимо осуществлять гармоническое сочетание убедительности, которая обеспечивается логикой рассуждения, и красноречия. Второе предполагает грамматическую правильность речи, ее ясность и уместность, благозвучие и образность. Чтобы успешно решать такую задачу оратор должен быть всесторонне подготовленным.

Поэтому для Цицерона философия — это часть ораторского образования и воспитания. Хоть и кажется, «что одно дело речь, а другое — спор, и что держать речь или вести спор — вещи разные, однако суть и в том и другом случае одна, а именно — *рассуждение*. Наука о разбирательстве и спор — область диалектиков. Наука же о речи и ее украшениях — область ораторов»². Поясняя это свое положение, он приводит знаменитое *образное сравнение философии с красноречием*, принадлежащее основателю Стои Зенону: «...сжимая пальцы в кулак, он говорил, что такова диалектика, а раскрывая руку и раздвигая пальцы — что такую ладонь напоминает красноречие»³.

¹ *Рождественский Ю. В.* Указ. соч. С. 88.

² Там же.

³ Там же.

Цицерон считал, что в Риме настало время для создания идеала образованного оратора, оратора — политика, который был бы одновременно и философом. Этот идеал, связанный с римским опытом и римской практикой, получил свое классическое выражение в трактате «Об ораторе». «Если же речь идет о том, что по настоящему превосходно, — говорит Цицерон, — то пальма первенства принадлежит тому, кто и учен и красноречив. Если мы согласимся назвать его и оратором и философом, то и спорить не о чем, если же эти два понятия разделить, то философы окажутся ниже ораторов, потому что совершенный оратор обладает всеми знаниями философов, а философ далеко не всегда располагает красноречием оратора; и очень жаль, что философы этим пренебрегают, ибо оно, думается, могло бы послужить завершением их образования»¹. То есть идеалом оратора для Цицерона является не ремесленник с хорошо подвешенным языком, а мудрец, знающий науку о красоте выражения. Поэтому воспитание и образование оратора должно строиться так, чтобы развить его природные качества, ибо без природного дара, живости ума и чувства нельзя влиять на слушателей, убеждать их в чем-либо.

Глубиной разработки теории аргументации Цицерон обязан своей собственной риторической практике, в которой он проявил себя как непревзойденный оратор, оказывающий зачаровывающее влияние на слушателей. Одним из важнейших качеств его речей была эмоциональность, с помощью которой он умел вызвать у публики необходимые чувства, например, гнев при обвинительной речи или мягкость и милосердие при речи в чью-то защиту. Но чтобы уметь вызывать нужные эмоции, оратору необходимо иметь представление не только о добре и зле, но и о движениях человеческой души и нравах. Так же как и Аристотель, Цицерон уделял внимание страстям, возбуждаемым речью. Например, в трактате «Оратор» есть раздел «О возбуждении страстей», он очень подробен и это не случайно, так как все речи строились с учетом воздействия на психику слушателей. Но теоретически Цицерон не смог обобщить даже свой собственный опыт в этой области, он лишь обозначил важность психологического подхода.

Сам Цицерон был большим мастером вызывать необходимые эмоции. Во много благодаря этому Цицерон добился цело-

¹ Рождественский Ю. В. Указ. соч. С. 88.

го ряда политических побед. Римская публика любила эффектные приемы и считала, что оратор должен не только много знать, но и быть артистом. Ведь нельзя заставить слушателя ненавидеть или сострадать тому, к кому сам относишься с равнодушием. А актеры — это как раз люди, чья деятельность связана с искренним изображением вымышленных эмоций. Что может быть более вымышленным, чем стихи и драма, вопрошает Цицерон? Однако, говорит он, я сам неоднократно видел, как из-за маски, казалось, пылали глаза актера, произносящего трагические стихи. Вместе с тем, говоря об актерской составляющей ораторского искусства, Цицерон подчеркивает необходимость умеренности в изображении чувств, оратор должен стараться избегать излишней театральности. Придерживаясь правил, которые делают публичную речь успешной, надо всегда делать поправку на обстоятельства. Сам Цицерон, когда было нужно, с легкостью пренебрегал правилами, демонстрируя разумную гибкость.

Одним из первых Цицерон стал анализировать место и роль юмора и остроумия в публичных речах. Хотя юмор с трудом укладывался в классические риторические схемы, он нес в речи огромную позитивную нагрузку. Поэтому Цицерон мечтал не просто создать теорию юмора, но и внедрить ее в классическую риторику, а также в образование оратора. Со вторым обстоятельством задача оказалась не из легких. Цицерон даже пришел к пессимистическому выводу о невозможности ее реализации, убедившись в том, что юмор — чувство природное и ему, вероятно, нельзя научить.

Несмотря на неоднозначные оценки вклада Цицерона как в теорию аргументации, так и в теорию риторики, практически все исследователи соглашаются с тем, что Цицерон был великим стилистом. Он прекрасно реализовал свой призыв к ораторам говорить о низком — просто, о высоком — важно, о среднем умеренно. Соблюдение этого правила — одно из условий «царственного могущества речи», состоящего в том, чтобы волновать и возмущать души. Для достижения этой цели существуют два средства: *этос* — служит для изображения характеров, нравов, всякого жизненного состояния, предназначенного для сочувствия и сострадания; и *пафос* — направлен на то, чтобы вызвать более сильные чувства, способствующие победе оратора (эту способность к пафосу Цицерон оценивал очень высоко).

Особое внимание Цицерон уделяет такому качеству как уместность — речь должна быть в соответствии и в согласии с предметом обсуждения. Оратор должен следить не только за уместностью своих мыслей, но и слов, он должен понимать, какие слова можно использовать, а какие нет в той или иной ситуации. При этом надо учитывать и возраст, и положение, и авторитет, и сан того, о ком идет речь, а также время и место — все то, что важно для публики. Вот его указания, насчет того, что уместно в каждой части речи: «Начало сдержанное, пока еще не воспламененное высокими словами, но богатое острыми мыслями, направленными во вред противной стороне или в защиту своей. Повествование — правдоподобное, изложенное ясно, речью не исторической, а близкой к обыденной. Далее, если дело простое, то связь доводов будет простая как в утверждениях, так и в опровержениях: и она будет выдержана так, чтобы речь была на той же высоте, что и предмет речи. Если же дело случится такое, что в нем можно развернуть всю мощь красноречия, тогда оратор разольется шире, тогда и будет он властвовать и править душами, настраивая их как ему угодно, т. е. как того потребует сущность дела и обстоятельства»¹.

Уже у Исократы мы находим учение о периодичности и ритмичности речи. Цицерон довел это качество до совершенства. Музыкальность и ритмичность фраз — одно из замечательных свойств речей Цицерона, которое современному человеку трудно оценить, но к которому были очень чувствительны древние. Цицерон утверждал, что ритмичность облегчает путь к сердцу слушателя и способствует достижению главной цели оратора — убеждению. Ритм создается не только комбинацией длинных и коротких слогов, но и выбором слов, порядком их расположения, симметрией выражения и объемом фраз. Особое значение Цицерон придавал выбору слов. Он почти не употреблял архаизмов и редких слов. Здесь главный момент заключался в понимании того, что речь воспринималась на слух и поэтому слова выбирались такие, чтобы смысл их доходил немедленно, в момент произнесения. Поэтому Цицерон пользовался правильными и известными всем оборотами, избегая лишней поэтичности и чрезмерной повседневности. Благодаря Цицерону в копилку теории аргументации вошли такие выражения как

¹ Рождественский Ю. В. Указ. соч. 207.

«сжатость речи» (построенной в виде тезисов), «оживить (согреть) речь юмором», «пустое словопрение», «они научились говорить перед другими, но не сами с собой», «красноречие заключается в искусстве говорить».

Со времен заката Древнего Рима значение ораторского искусства, особенно политического красноречия, все время уменьшалось. Короткий взлет ораторского искусства в лице Марка Фабия Квинтилиана четко обозначил рубеж, после которого риторика стала развиваться исключительно в направлении стилистики. В результате этого к середине XIX века риторика превратилась в отрасль филологической науки.

Вместо заключения

После Античности теория аргументации прошла долгую историю, богатую взлетами и падениями. В Средние века риторика превратилась во вспомогательную второстепенную дисциплину: в средневековых университетах логическую сторону аргументации изучали на факультетах искусств. Как известно, средневековая философия, характер которой выражен в формуле Петра Дамиани «философия есть служанка богословия», особое внимание уделяла «вечным истинам» священных текстов. Соответственно схоластическая аргументация разрабатывалась в спорах по поводу теологических проблем и занимала подчиненное место, особенно в период, когда отношение к логике, как диалектическому искусству «строить и разрушать» «жалкого Аристотеля» (Тертуллиан), было отрицательным. Однако знаменитая формула Тетуллиана «верую, ибо это абсурдно» (*credo, quia absurdum*) вскоре сменилась формулой «верую, чтобы понимать», т. е. рациональным способом принятия христианского вероучения, что уже предполагало применение логических рассуждений к религиозным предметам.

Позднее в связи с рассмотрением не только «истин веры», но и «истин разума», схоласты, используя логику Аристотеля, выработали множество изоощренных техник аргументации. Герменевтическая установка в применении к религиозным текстам (извлечение, толкование и интерпретация), из которых нужно было извлечь истину во всей полноте логических последствий и правильных рассуждений, также предполагала использование аргументации при обосновании истинности выявляемого подтекста, скрытого за «обычными» словами текста¹.

Логические аспекты аргументации в этот период исследовали: Пьер Абеляр, взявший на себя решение задачи реабили-

¹ Каверин Б. И., Демидов И. В. Логика и теория аргументации. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. С. 45.

литации диалектики, которую его современники не отличали от схоластики («Возражения некоему невежде в области диалектики...»), сирийский математик Аль-Фараби, а также таджикский мыслитель Ибн-Сина («Логика»). Вместе с тем, чаще всего аргументационные идеи развивались прагматическим путем, например, в назидательных проповедях, убедительность которых, по мнению Августина, практически полностью зависела от нравственной чистоты личности проповедника, а также в ходе религиозной полемики, в которой на первом месте стояло логическое доказательство, его правила и ошибки, логические парадоксы. Это связывало аргументацию с гомилетикой, предметом которой было религиозное красноречие, а целью — обучение и воспитание в религиозном духе.

Такой же прагматический уклон проявился и на Востоке, где идеи аргументации развивались в ходе постоянных религиозных диспутов. Так, например, в буддийских и ламаистских монастырях широко практиковались философско-богословские диспуты в рамках догматических систем.

Пробуждение интереса к вопросам аргументации, связанное с изучением античных источников в период Возрождения, шло в русле тенденций позднего эллинизма. Риторика продолжала ориентироваться на стилистику (стилистика риторика О. Талона), причем не столько устную, сколько письменную. Проблемы литературного языка вышли на первый план. Риторика превратилась в средство оформления речи. Эта тенденция становится доминирующей в Новое время. Тем не менее, в Новое время аргументационные идеи все-таки развивались, например, в контексте гносеологических доктрин рационализма и, особенно, эмпиризма, где они представляли как компоненты учений о рассуждении и методических правилах.

Так Ф. Бэкон, считавший аргументацию методом убеждения применительно к познанию природы, обратил особое внимание на характер аргументационной речи, которая, по его мнению, должна быть обращена не столько к разуму, сколько к эмоционально-психологической сфере аудитории, а также должна возбуждать желание и волю, поэтому должна быть обильной, доступной пониманию, а следовательно, прагматически полезной. Эти же идеи были развиты Б. Паскалем («О геометрическом уме и искусстве убеждать»), который считал, что «естественный» путь убеждения через разум (доказанные истины), не столь продуктивен на практике, как «неестественный»,

но приятный для большинства людей путь убеждения через волю. Исходя из этого, он приходит к выводу, что подлинное искусство аргументации, цель которой убеждать, состоит, с одной стороны, в искусстве обоснования, а с другой — искусстве быть приятным.

На психологические аспекты аргументационного процесса обратили также внимание французские философы и логики А. Арно и П. Николь («Логика или искусство мыслить»), осуществившие схематизацию схоластического учения о диспутах. Выделяя логические, грамматические и философские аспекты рассуждения, эти представители логики Пор-Рояля подчеркивают, что в аргументационной речи необходимо заботиться не только о достоверности, но и об очевидности.

Вместе с тем, несмотря на то, что Ф. Бэкон, Б. Паскаль, А. Арно и П. Николь внесли ряд усовершенствований в логическую теорию доказательства и опровержения, аргументация в целом в этот период оставалась отраслью филологической науки. К XIX веку ее проблематика была полностью «узурпирована» филологией, а сама она стала многим казаться «мертвой наукой», напоминающей древние языки, поэтому научный интерес к ней был утрачен. В начале XX века она полностью превратилась в дисциплину, «доживающую свой век на задворках грамматики»¹. Ее интересовали, главным образом, особенности языка художественной литературы (гипербола, метафора, аллегория, ирония и др.), а также риторические фигуры (риторический вопрос, обращение к слушателю за советом, притворное удивление и т. п.).

Этот исторически сложившийся лингвистический (описательный) подход к теории аргументации часто встречается и сегодня, что не случайно, так как дело здесь не только в многовековой традиции, а и в том, что он решает важную задачу — обеспечение адекватного понимания любого текста с помощью детального выявления особенностей аргументативного дискурса. То есть в рамках лингвистического подхода к аргументации речь, в первую очередь, идет об описании и упорядочении эмпирического материала, а не о разработке собственно научной теории.

В первой трети XX века аргументацию в сфере науки, в частности, философскую аргументацию сделали предметом своего

¹ *Perelman Ch. The New Rhetoric and the Humanities, Dordrech, 1978. P. 2—3.*

исследования аналитическая философия, методология и философия науки, философия языка, семиотика, герменевтика и другие направления¹. Особое место среди них занимала логика, которая в это время получила «второе дыхание». Качественно новый этап ее развития был обусловлен реализацией идей Лейбница об использовании математики и ее методов для построения формализованных логических систем. Активно шли процессы логизации математики и математизация логики, в развитии которых сыграли важную роль работы Г. Фреге, Ч. Пирса, У. Джевонса, О. де Моргана, Б. Рассела и др. С возникновением математической логики пропасть между ней и риторикой оказалось непреодолимой. Это был раскол, говоря словами Цицерона, «раскол языка и сердца, раскол бессмысленный, вредный и достойный порицания, именно — обычай учить отдельно мысли и отдельно речи»², который не способствовал развитию теории аргументации.

Математизация логики постепенно привела к тому, что традиционное толкование доказательства, с которым долгое время ассоциировали аргументационный процесс, было вытеснено формализованными системами, не оставляющими места для естественной языковой аргументации, т. е. рассуждениям, используемым в социальных и гуманитарных науках. В итоге формальная логика, для которой идеалом стала математика, проблемами аргументации, т. е. способами естественных рассуждений практического характера, применяемых в гуманитарных науках (где используются рациональные, но недемонстративные доказательства), не стала заниматься вовсе. Тем самым, формальные доказательства математической логики практически исключили из сферы своего рассмотрения широкий класс правдоподобных рассуждений в том его виде, как он используется в аргументационных дискурсах. Как известно, современную символическую (математическую) логику мало (если не совсем) интересуют практические, нестрогие, опирающиеся на правдоподобные аргументы рассуждения, составляющие содержание так называемой «человеческой логики», которые как раз и используются в повседневной жизни и классических науках. Создание же теории аргументации предполагает выработку таких критериев оценки состоятель-

¹ Герасимова И. А., Новоселов М. М. Указ. соч. С. 19.

² Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Наука, 1972. С. 172.

ности аргументации, которые обязательно учитывают степень ее воздействия на аудиторию. То есть речь идет о строительстве более адекватной, чем в символической логике, модели рассуждений «за счет введения дополнительных характеристик различных классов суждений и анализа их взаимоотношений в реальном процессе ведения спора или дискуссии»¹.

Виды убеждающего воздействия, как известно, многообразны, их множество заключено между такими крайними формами как логико-математическое доказательство в формализованных языках и вербальное гипнотическое (или квазигипнотическое) воздействие на бессознательную сферу психики адресата. Хотя аргументация «измеряется» как теоретическими, так и практическими критериями, различные формы внушения не входят в сферу исследования теории аргументации, которая занимается лишь рациональными способами убеждения, реализующихся в ходе обсуждения разумных доводов, рациональной критической дискуссии. Математическая логика, оставив без внимания многие из так называемых содержательных рассуждений, одновременно дала импульс к поиску вне ее сферы инструментария для исследования аргументации.

Начало процессу разработки современной теории аргументации положило появление книга англичанина А. Ричардса «Философия риторики» (1936 г.), которая хотя она не могла в момент появления конкурировать с работами по популярной тогда структурной лингвистике, но вызвала живой интерес к проблемам семантики, стимулировавший появление целого ряда исследований по аргументации в таких странах как Бельгия, Франция, Италия.

В становлении теории аргументации в XX веке выделяют две волны. Первая — это начало исследований о сущности аргументации не на примере абстрактных математических моделей, а в социально-гуманитарных науках, а в также юриспруденции, в которой используется естественная языковая аргументация. По времени эту волну связывают с дискуссией по проблемам философской аргументации, проведенной в 1954 году журналом «Международное обозрение по философии», в которой приняли участие такие видные философы как А. Айер, Г. Райл, Х. Перельман и др.² Бельгийский юрист

¹ Рузавин Г. И. Указ. соч. С. 6.

² Алексеев А. П. Указ соч. С. 71.

и логик, профессор философии и логики брюссельского университета Х. Перельман явился основателем одной из наиболее известных концепций аргументации. Своей работой «Новая риторика» он вызвал огромный интерес к теоретическим и практическим аспектам аргументации. Эта классическая на сегодняшний день работа была не только реакцией на формализацию, отвергающую рассуждения в социальных и гуманитарных науках, она возрождала идеи античности в новых условиях. «Когда-то в Греции, отмечает Н. С. Автономова, — во времена Второй софистики, философия одержала победу над риторикой, доказательство — над убеждением, предметная мысль — над достижением какой-то внешней цели. В современной ситуации риторика в мировой культуре взяла реванш»¹. Однако, несмотря на мощный дух традиции, культурная ситуация изменилась настолько радикально, что возникла необходимость в новых ответах на старые вопросы: «почему одна речь убеждает, а другая — нет? Почему с одной мы соглашаемся, а против другой возражаем?»².

В попытке ответить на эти вопросы Х. Перельман подверг критике принципы эмпиризма, которые еще как-то работали в отношении суждений о фактах, и которые показали свою несостоятельность в неопозитивистских подходах к анализу суждений о ценностях, предполагающих, как известно, критерий выбора и ориентированных на прагматику. Бельгийский ученый показал, что процесс выбора в мире ценностей идет чаще всего не под влиянием разума, а рассудка. Поэтому оценочные высказывания невозможно доказывать, их можно только аргументировать. А как оценивать аргументацию в сфере социальной коммуникации, где практически отсутствуют четкие критерии оценки полемики сторон. Заявляя, что он возрождает риторику Аристотеля, Перельман, тем не менее, обращает, в отличие от него, особое внимание не на политическую, а на эпидейктическую (показательную) речь, категориями которой являются понятия «добро», «справедливость», «счастье», «красота» и т. п. Такая речь предназначена для воспитания, обучения, просвещения аудитории и поэтому должна являться центральной в системе аргументации, ведь цель последней —

¹ Автономова Н. С. Заметки о философском языке: традиции, проблемы, перспективы // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 28.

² Рузавин Г. И. Указ. соч. С. 4.

присоединение аудитории к положениям оратора. Реализация этой цели на практике ведется через квазилогические (похожие на логически корректные) элементы, построенные на формальной процедуре вывода: определение, подобие, транзитивность, целое, сравнение.

Х. Перельман, вместе с соавтором «Новой риторики» Люси Ольбрехт — Тытека, исходил из того, что убеждение не может быть сведено к логическому обоснованию, более того, очень часто с помощью квазилогической схемы аргументации можно создать у аудитории впечатление, что выдвинутая точка зрения обоснована корректно. Поэтому в гуманитарной сфере современная математическая логика часто практически бесполезна. Методы формальной логики бессильны в случае естественных рассуждений, так как они универсальны и безличностны, а аргументация всегда строится с учетом аудитории, которая может быть настроена и весьма скептически по отношению к оратору. Исследование аудитории позволило Перельману выделить в ней 2 разновидности: универсальную и специальную. Первая — некое гипотетическое множество образованных, разумных и компетентных людей, разделяющих общечеловеческие ценности, т. е. абстракция, выполняющая критериальную роль, и вторая — специальная, тоже не обязательно реальная, но уже с более конкретными ценностями, учитывающая субъективный фактор. Такие аргументаторы, как, например, журналисты или священники, обязательно учитывают интересы именно этой специальной аудитории.

Еще более ярко идея необходимости учета роли аудитории в процессе аргументирования прослеживается в трудах английского философа С. Тулмина, считавшего, что в качестве теории аргументации надо строить альтернативную логику, которая будет тесно связана с прагматикой. Эта новая альтернативная логика должна выделить и обобщить наиболее существенные особенности аргументации, применяемой в гуманитарной сфере. Его девиз: «Логика — это обобщенная юриспруденция». Критерии оценки состоятельности аргументации, по мнению С. Тулмина, должны зависеть от области, к которой относится предмет обсуждения. Например, оправдание поступка в этическом плане требует совсем других доказательств, чем оправдание того же действия в юриспруденции.

После публикаций С. Тулмина, предложившего аргументационную схему, позволяющую оценивать корректность ар-

гумантации, исследователи разных стран стали заниматься изучением весьма обширного класса контекстов и живых речевых ситуаций, называемых дискурсами, которые присутствуют во многих гуманитарных дисциплинах: в философии, юриспруденции, морали, политике, социологии, истории и др.¹ Однако настоящую популярность идеям неориторики придала так называемая «вторая волна» исследований проблем аргументации, произошедшая в 80-х годах, ключевую роль в которой сыграли работы Ф. ван Еемерена, Р. Гроотендорста, Ф. С. Хенкеманс («Аргументация: анализ, проверка, представление»), поставивших перед собой цель разработать новый современный метод аргументативного дискурса, как компонента общей теории аргументации. Они рассматривали аргументацию как попытку изменить мнение аудитории². Ими была предложена концепция так называемой «прагма-диалектической теории аргументации». Главным объектом аргументации, по мнению прагма-диалектиков, является «точка зрения», процесс выдвижения которой рассматривается через понятия речевой акт и условие успешности. Предложенная ими модель рациональной критической дискуссии «служит эвристическим элементом в процессе аналитической реконструкции и оценочным инструментом в процессе критической оценки»³. На каждом ее этапе, по мнению прагма-диалектиков, используются различные типы речевых актов, чаще всего это ассертивы — утверждающие речевые акты, которые подразумевают то, что говорящий ручается за истинность или правильность пропозиционального содержания совершенного речевого акта. Эту же проблематику и в похожем теоретическом ключе развивают сегодня многие исследователи, например, Д. Уолтон, Э. Краббе и др.

Очевидно, что теория аргументации должна быть учением о наиболее эффективных и оправдавших себя на практике методах и приемах убедительного рассуждения. Однако к началу XXI века в проблемном поле становящейся теории аргументации, где пока больше вопросов, чем ответов, даже

¹ Герасимова И. А. Введение... С. 8.

² Еемерен Ф. ван, Гроотендорст Р., Хенкеманс Ф. С. Аргументация: анализ, проверка, представление. СПб., 2002. С. 112.

³ Хоутлоссер П. Точки зрения // Важнейшие концепции теории аргументации. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 39.

не выкристаллизовалась концептуальная сеть, не выявлены общие и специфические аргументативные структуры и схемы, не определены когнитивные процессы, применяемые при толковании умозаключений, а также те правила, которые используются для анализа аргументативных дискурсов. Во множество современных концепций аргументации выделяются три группы подходов.

Во-первых, по-прежнему, существует большая группа поддерживающих традицию *нормативных* концепций аргументации, представленных, в первую очередь, классическим логическим подходом, идущим от Аристотеля, с его абсолютизацией роли дедуктивного доказательства для процедуры убеждения. Представители этого подхода в качестве идеала для теории аргументации видят логику, которая только и позволяет, по их мнению, достигнуть основной цели аргументации — корректного обоснования тезиса. А корректность в данном случае отождествляется с эффективностью аргументации. Помимо классического варианта сегодня существуют и современные модификации данного подхода.

Так примером нормативного подхода к построению современной теории аргументации является так называемая *«неформальная логика»*, получившая распространение в 70-х гг. XX века в Канаде и США. Начало ее созданию положили Р. Джонсон и А. Блэр («Логическая самозащита»), обратившие особое внимание на анализ речевого общения, которое, как они полагают, всегда содержит аргументационную составляющую. Так как формально-логический критерий во многих ситуациях использовать невозможно, то в качестве средства оценки правильности аргументации они выдвинули соответствующие требования к посылкам, а именно: релевантность, достаточность и приемлемость. Эти критерии и сегодня используются многими представителями неформальной логики¹.

Ко второй группе необходимо отнести *описательные* теории аргументации, среди которых одно из важных мест занимает теория «радикального аргументативизма» О. Дюкро и Ж. К. Анскомбра. Она может быть рассмотрена как проявление *лингвистического* подхода, возрождающего в определенной степени филологический подход столетней давности,

¹ Еимерен Ф. ван. Современное состояние теории аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 17.

а также *системная модель* аргументации нашего соотечественника В. Н. Брюшинкина. Проанализировав логико-когнитивно-риторические средства, которые используются для донесения до аудитории своей точки зрения, В. Н. Брюшинкин разработал системную модель аргументации, которая должна создавать общую концептуальную схему для сравнения, например, философских концепций в разных культурах. Исходя из анализа языка, он выделил основные подсистемы аргументации, показав, что «логическая подсистема тяготеет к синтаксису, т. е. к явному выражению отношений между высказываниями в формальном языке; когнитивная подсистема — к семантике, т. е. к отталкиванию в своих процедурах вывода от смысла и значения используемых выражений; риторическая подсистема тяготеет к прагматике, т. е. к учету в своих процедурах обоснования особенностей устройства субъекта и того эффекта, который они производят на адресата аргументации»¹.

К третьей группе концепций — *продуктивных* теорий аргументации — следует отнести уже упомянутую выше неориторичку Х. Перельмана, в которой цель аргументации — эффективное представление отстаиваемой позиции в привлекательном виде, а средства — риторические приемы и неформальные (недедуктивные) рассуждения, а также многочисленные диалектические теории аргументации. Среди них наиболее значим уже упомянутый выше *прагма-диалектический подход*, теоретическими истоками которого был дискурсный анализ и теория речевых актов Дж. Серля и Дж. Остина, а также некоторые диалектические идеи К. Поппера. На первом месте для представителей этого подхода стоит прагматический аспект коммуникации, так как главная цель аргументации — устранение разногласий путем критической дискуссии. Этот подход часто справедливо оценивают как попытку совмещения диалектики с нормативным вариантом построения теории. К продуктивным теориям относят и *формальную диалектику* Э. Барта и Э. Краббе («От аксиомы к диалогу»). Термином «формальная диалектика», введенным Л. Хэмблином, называют трактовку аргументации как формально-диалогической игры, которая происходит во время дискуссии между проponentом и оппо-

¹ Брюшинкин В. Н. Обобщенная системная модель аргументации. Аргументация и интерпретации. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2006. С. 14.

нением по вопросу о приемлемости какой-либо точки зрения. Для успешного осуществления этой процедуры нужны надежные правила, которые должны соответствовать существующим конвенциям, т. е. быть приемлемыми для большинства людей¹. К этому подходу примыкают также так называемые «новые диалогические теории» (А. Аарнио, Р. Алекси, А. Печеник), в которых главным объектом исследования, как и у С. Тулмина, выступает юридическая аргументация, рассматриваемая как форма рациональной коммуникации, участники которой стремятся достичь рационального консенсуса посредством обмена мнениями.

Эти три большие группы концепций не исчерпывают все разнообразие теоретических подходов, среди которых есть и более узкие, такие как, например, методологический, эпистемологический, игровой, психолингвистический и другие, многие из которых затрагивают такие общие для всех подходов к построению теории аргументации проблемы как техника анализа аргументации, ее стратегия и тактика, методы проведения дискуссий, ошибки, уловки и манипуляции и т. п. При этом на смену традиционным способам аргументации часто приходят новые средства убеждения и обоснования речи, появляются новые формы аргументативных дискурсов и полемических взаимодействий, выдвигаются иные, чем например, в античности, требования к спору, дискуссии, нарабатываются и накапливаются более точные способы анализа убеждающей речи.

В отечественной логико-методологической и философской литературе проблемы аргументации долгое время почти не рассматривались. Заметный интерес к ним возник в связи с процессами демократизации общественной жизни, создавшими благоприятные условия для взаимного обмена мнениями между представителями различных общественных движений. Быстрое развитие новых сфер общественной жизни, а также задача подготовки специалистов в ряде профессиональных областей, связанных с необходимостью воздействия на убеждения людей, таких, например, политика, юриспруденция, преподавание, философия, психология, теология актуализировали необходимость специального изучения приемов убеждающего

¹ Bart E. M., Krabbe C. W. From Axiom to Dialogue. Berlin: Walter de Gruyter, 1982. P. 1—22.

воздействия¹. При этом нельзя не учитывать, что проблематика теории аргументации является сравнительно новой для российской науки, в которой еще идет процесс формирования русскоязычного терминологического аппарата.

¹ Ивин А. А. Теория аргументации. М.: Высшая школа, 2007. С. 4.

Список литературы

1. *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Языки русской культуры, 1996.

2. *Аверинцев С. С.* Классическая греческая философия как явление историколитературного ряда // От слова к смыслу. Проблема тропогенеза. М.: УРСС, 2001.

3. *Автономова Н. С.* Заметки о философском языке: традиции. Проблемы, перспективы // Вопросы философии. 1999. № 11.

4. *Алексеев А. П.* Философский текст: идеи, аргументация, образы. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

5. *Антология мировой философии.* Т. 1. Ч. 2. М.: Мысль, 1969—1870.

6. *Аристотель.* Риторика // Античные риторика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.

7. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975.

8. *Аристотель.* Вторая аналитика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

9. *Аристотель.* Томика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

10. *Аристотель.* О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

11. *Аргументация* // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М.: Мысль, 2000.

12. *Базаров А. А.* Тибетский религиозный спор: логико-эпистемологические основания в религиозной аргументации // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1997. № 5.

13. *Базаров А. А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб.: Наука, 1998.

14. *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975.

15. Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: Изд-во «Правда», 1989.
16. Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии. М.: Мысль, 1975.
17. Брюшинкин В. Н. Обобщенная системная модель аргументации. Аргументация и интерпретации. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2006.
18. Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.
19. Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. СПб., 1857.
20. Васильев Л. С. Древний Китай: в 3 т. Т. 3. М.: Центрполиграф, 2006.
21. Ватस्याна Пакшиласвамин. Ньяя бхашья (перевод Д. В. Оленева) // История философии. № 7. М.: ИФРАН, 2000.
22. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск: Пропилеи, 2007.
23. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993.
24. Герасимова И. А. Послесловие к книге А. А. Крушинского // Крушинский А. А. Логика «И цзина»: дедукция в Древнем Китае. М.: Восточная литература, 1999.
25. Герасимова И. А., Новоселов М. М. Искусство убеждения в традициях логической науки // Мысль и искусство аргументации. М.: Прогресс, 2003.
26. Герасимова И. А. Введение в теорию и практику аргументации. М.: Логос, 2007.
27. Герасимова И. А. Истина, Интернет и древнеиндийский спор // Эпистемология & философия науки, 2008. Т. XVIII. № 4.
28. Герасимова И. А., Новоселов М. М. Искусство убеждения в традициях логической науки // Мысль и искусство аргументации. М.: Прогресс — Традиция, 2003.
29. Герасимова И. А. Конструктивизм как логический стиль и проблема китайской логики // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4.
30. Гиндин С. И. Риторика и структура текста // Общая риторика / под ред. Ж. Дюбуа, Ф. Эделин, Ж.-М. Клингенберг [и др.]. Благовещенск: БГК им. И. А. Бодуэна де Куртенэ, 1988.
31. Глядко В. А. Логос. Антропологическая модель бытия. М.: Прогресс, 2003.
32. Гофман В. А. Слово оратора: Риторика и политика. М.: Книжный дом «ЛИБ-РОКОМ», 2014.

33. Григорьева Т. П. Логика Срединного пути // Вопросы философии. 2004. № 12.
34. Джохадзе Д. В. Философия античного диалога. М.: «Диалог — МГУ», 1997.
35. Драгалина-Черная Е. Г. Выправление имен: от грамматики к логике социального софтвера // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4.
36. Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Мысль, 1972.
37. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.
38. Исократ. Малые аттические ораторы: Речи и письма. М.: ЛАДОМИР, 2013.
39. Еемерен Ф. ван, Гроотендорст Р., Хенкеманс Ф. С. Аргументация: анализ, проверка, представление. СПб., 2002.
40. Еемерен Франс Х. Современное состояние теории аргументации // Важнейшие концепции теории аргументации. СПб., 2006.
41. Жоль К. К. Логика для юристов. Москва: ЮНИТИ — ДАНА, 2004.
42. Заболотных Э. Л. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.: Восточная литература, 2002.
43. Зайцев Д. В. Теория и практика аргументации. М.: Инфра — М, 2007.
44. Зайцев Д. В. Теории аргументации и их практические реализации // РАЦИО. ru (электронный журнал). 2015. № 4.
45. Ивин А. А. Теория аргументации. М.: Высшая школа, 2007.
46. Ивин А. А. Теория и практика аргументации. М.: Юрайт, 2019.
47. Инголлс Д. Г. Х. Введение в индийскую логику навьянья. М.: Наука, 1975.
48. И Пу. Гунсунь Лун-цзы яньцзю (Исследование взглядов мудреца Гунсунь Луна). Пекин, 1979.
49. Исократ. Панегирик // Ораторы Греции. М.: Художественная литература, 1983.
50. История Китая с древнейших времен до наших дней. М.: Наука, 1974.
51. История логики / под общ. ред. В. Ф. Беркова, Я. С. Яскевич. Мн.: Новое знание, 2001.
52. Йегер В. Пайдея. М.: ГЛК, 1997.

53. *Каверин Б. И., Демидов И. В.* Логика и теория аргументации. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005.
54. *Канаева Н. А.* Проблема выводного знания в Индии. М.: Восточная литература, 2002.
55. *Канаева Н. А.* Индийская философия древности и средневековья. М: ИФ РАН, 2008.
56. *Кассен Б.* Эффект софистики. М. — СПб.: Университетская книга, 2000.
57. *Кессиди Ф. Х.* Сократ. СПб., 2001
58. Китайская философия: энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.
59. *Колесникова Э.* Введение в теорию риторики. М.: Языки славянской культуры, 2014.
60. *Корнилова Е. Н.* Риторика — искусство убеждать: Своеобразие публицистики античного мира. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2010.
61. *Краснопольская А. П.* Софистика и софисты // Человек. 2004. № 10.
62. *Краснопольская А. П.* Софистика и педагогика // Противоречия и дискурс. М.: ИФ РАН, 2005.
63. *Краснопольская А. П.* Софистическая аргументация: идеал и методы // Мысль. 2006. № 6.
64. *Кроль Ю. Л.* Спор как явление культуры Древнего Китая // Народы Азии и Африки. 1987. № 2.
65. *Кобзев А. И.* Китай и взаимосвязь иероглифики с континуализмом, а алфавита с атомизмом // Общество и государство в Китае. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2011.
66. *Крушинский А. А.* Логика «И цзина»: дедукция в Древнем Китае. М.: Восточная литература, 1999.
67. *Крушинский А. А.* Стиль мышления Древнего Китая: логико-методологический аспект // Вопросы философии. 2009. № 1.
68. *Крушинский А. А.* Логика Древнего Китая // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4.
69. *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993.
70. *Ксенофонт.* Сократические сочинения. СПб.: Комплект, 1993.
71. *Кудрявцев М. К.* О народном образовании в Древней Индии // Индийский этнографический сборник. М.: Наука, 1961.
72. *Кузина Е. Б.* Лекции по теории аргументации. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007.

73. Ланкаватара-сутра // Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период. СПб., 2007.
74. *Лахманн Р.* Демонтаж красноречия: риторическая традиция и понятие поэтического. СПб.: Академический проект, 2001.
75. *Лебедев С. П.* Идеализм: история и логика генезиса. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; Изд-во Рус. хрителианск. гуманитар. академии, 2008.
76. *Лейбниц Г. В.* Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М.: ИФ РАН, 2005.
77. *Лукьянов А. Е.* Становление философии на Востоке. (Древний Китай и Индия). М.: Изд-во «Москва», 1989.
78. *Лунь Юй.* Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972.
79. *Лысенко В. Г.* Как я понимаю индийскую философию // Философский журнал. 2010. № 1.
80. *Любкер Ф.* Иллюстрированный словарь античности (Русский Webster). М.: Эксмо, 2005.
81. *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1—2. Баку, 1940.
82. *Маковельский А. О.* История логики. Жуковский — М.: Кучково поле, 2004.
83. *Марру А.-И.* История воспитания в античности. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998.
84. *Михальская А. К.* Лекции по сравнительной исторической риторике. М.: Академия, 1996.
85. *Мюллер Ф. М.* Шесть систем индийской философии. М.: Академический проект, 2009.
86. *Никифоров В. Н.* Очерк истории Китая. М.: Изд-во «Москва», 2002.
87. Образовательные системы Востока и Запада в эпоху Древности и Средневековья. М.: Изд-во РУДН, 2003.
88. Общая история философии. Т. 2. СПб., 1910.
89. *Пань Шимо.* Логика Древнего Китая // Философские науки. 1991. № 11.
90. *Парибок А.* Ньяя // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М.: Республика, 1996.
91. *Парибок А. В., Оленев Д. В.* Введение в древнеиндийский органон познания // История философии. № 7. М.: ИФРАН, 2000.
92. *Пелипенко А. А.* Человек и культура как субъекты диалога // Цивилизации. 2006. № 7.

93. Пирс Ч. Элементы логики. М., 1983.
94. Платон. Диалоги. Кн. 1. М.: Эксмо, 2008.
94. Поварнин С. Искусство спора. М.: Концептуал, 2019.
95. Поздние моисты // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. Философия древности и средневековья. М.: Мысль, 1969.
96. Поленц М. Стоя. История духовного движения. СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2015.
97. Радхакришнан С. Индийская философия. М.: Академический проект, 2009.
98. Рождественский Ю. В. Теория риторики. М.: ФЛИНТА — Наука, 2015.
99. Рузавин Г. И. Методологические проблемы аргументации. М.: ИФ РАН, 1997.
100. Сорина Г. В. Искусство аргументации сквозь призму вопросно-ответных процедур // Мысль и искусство аргументации. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
101. Степанянец М. Т. Восточные философии. Избранные тексты. М.: Академический проект, 2011.
102. Суриков И. Е. Antiphoneta I: Нарративная традиция о жизни и деятельности оратора Антифонта // Studia historica. 2006. № 6.
103. Суриков И. Е. Судьба оппозиционного интеллектуала: афинянин Антифонт — оратор, софист, правовед, политик // Вестник древней истории. 2014. № 2.
104. Сыма Цянь. «Записи историка» с собранием комментариев и критическим исследованием. Пекин, 1955.
105. Сыма Цянь. Предисловие придворного историографа // Ши цзы. Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973.
106. Сычев Н. Книга династий. М.: АСТ, Восток-Запад, 2006.
107. «Сюнь-цзы» с краткими пояснениями. Пекин, 1957.
108. Сюнь цзы цзян чжу. Упрощенное толкование текста Сюнь-цзы. Шанхай, 1974.
109. Терентьев А. А., Шохин В. К. Философия джайнизма // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература, РАН, 1994.
110. Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М.: Наука, 1985.

111. Тульчинский Г. Л., Гусев С. С., Герасимов С. В. Логика и теория аргументации. М.: Юрайт, 2019.
112. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
113. Фролов Э. Д. Предисловие // Исократ. Малые аттические ораторы: Речи и письма. М.: ЛАДОМИР, 2013.
114. Хазагеров Г. Г. Риторика // Риторический словарь. М.: Флинта: Наука, 2009.
115. Хейзинга Й. Homo ludens. М.: Прогресс — Традиция, 1997.
116. Хоменко И. В. Логика. Теория и практика аргументации. М.: Юрайт, 2019.
117. Хоутлоссер П. Точки зрения // Важнейшие концепции теории аргументации. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000.
118. Хуан Куань. Янь те лунь цзяо чжу (Спор о соли и железе, сверенный текст с комментарием). Шанхай, 1958.
119. Хуан Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). М.: Восточная литература, 2001.
120. Чжоу Юньчжи. Основные вехи развития древнекитайской логики мин бьянь, ее главные особенности и реальные достижения // Рационалистическая традиция и современность. Китай. М.: Наука, 1993.
121. Целлер Э. Очерки по истории греческой философии. СПб.: Алетейя, 1996.
122. Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М.: Наука, 1972.
123. Чернышов Б. С. Софисты. М.: КомКнига, 2007.
124. Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.
125. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988.
126. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. СПб., 1903.
127. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. II. СПб., 1909.
128. Шичалин Ю. А. История античного платонизма. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2000.
129. Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период. М.: Восточная литература, 1997.

130. *Шохин В. К.* Брахманистская философия. М.: Восточная литература, 1994.

131. *Чаттерджи С., Датта А.* Индийская философия: пер. с англ. М.: Академический проект, 2013.

132. *Bart E. M., Krabbe C. W.* From Axiom to Dialogue. Berlin: Walter de Gruyter, 1982.

133. Encyclopedia of Rhetoric / ed. Th. O. Sloane. Oxford Univ. Press, 2001. P. 455.

134. *Kennedy G. A.* Classical Rhetoric and its Christian and secular Tradition. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999.

135. *McComiskey B.* Gorgias and the New Sophistic Rhetoric. Southern Illinois University, 2002.

136. *Perelman Ch.* The New Rhetoric and the Humanities, Dordrech, 1978.

137. *Spence G.* How to Argue and Win Every Time: At Home, At Work, In Court, Everywhere, Everyday. New York, 1996.

138. *Ziegelmueller G. M., Kay J.* Argumentation, Inquiry and Advocacy. 3rd ed. by Needham Heights, 1997.

Наши книги можно приобрести:

Учебным заведениям и библиотекам:
в отделе по работе с вузами
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: vuz@urait.ru

Частным лицам:
список магазинов смотрите на сайте urait.ru
в разделе «Частным лицам»

Магазинам и корпоративным клиентам:
в отделе продаж
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru

Отзывы об издании присылайте в редакцию
e-mail: gred@urait.ru

**Новые издания и дополнительные материалы доступны
на образовательной платформе «Юрайт» urait.ru,
а также в мобильном приложении «Юрайт.Библиотека»**

Учебное издание

Крючкова Светлана Евгеньевна

СТРАТЕГИИ АРГУМЕНТАЦИИ В ДРЕВНЕМ МИРЕ

Учебное пособие для вузов

Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура «Charter». Печать цифровая.
Усл. печ. л. 10,56.

ООО «Издательство Юрайт»
111123, г. Москва, ул. Плеханова, д. 4а.
Тел.: (495) 744-00-12. E-mail: izdat@urait.ru, www.urait.ru