

УДК 1(091)

Прокопенко В. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

О СОФИСТИЧЕСКИХ ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА

В статье анализируются диалоги Платона, названные именами софистов. Автор считает, что они образуют отдельную единую группу в составе Corpus Platonicum, и их единство определено общей целью «софистических диалогов» в программе платоновской пайдеи. Он утверждает, что такой главной целью является выработка иммунитета к софистическому безразличию к истине. Для обоснования этой идеи автор предпринимает попытку исследования драматургии, поэтики и риторики данных диалогов.

Ключевые слова: Платон, диалог, риторика, софистика, пайдейя.

У статті аналізуються діалоги Платона, названі іменами софістів. Автор вважає, що вони утворюють окрему цілісну групу у складі Corpus Platonicum, і їх єдність визначена спільною метою «софістичних діалогів» в програмі платонівської пайдеї. Він стверджує, що таким головним завданням є вироблення імунітету до софістичної байдужості до істини. Для обґрунтування цієї ідеї автор робить спробу дослідження драматургії, поезики та риторики цих діалогів.

Ключові слова: Платон, діалог, риторика, софістика, пайдея.

The dialogues of Plato, turned to the names of sophists, are analysed in the article. An author considers that they make an separate integral group in the Corpus Platonicum and asserts that their unity is determined by a general aim of these «sophistical dialogues» in Plato's paideitcal program. He asserts that, the main task of these dialogues is making of immunity to sophistry indifference to truth. For the ground of this idea author makes an attempt to investigate dramaturgy, poetics and rhetoric of these dialogues.

Key words: Plato, dialogue, rhetoric, sophistry, paideia.

Проблема организации корпуса платоновских сочинений – вопросы о расположении диалогов, порядке чтения, об их аутентичности и хронологии создания – занимает исследователей творчества Платона, по крайней мере, последние две сотни лет. Существование проблемы связано с тезисом, согласно которому, понимание философии Платона существенно зависит от способа прочтения и текстологической интерпретации его диалогов. Библиография Платоновского вопроса труднообозрима даже в отношении работ общепризнанных классиков философского антиковедения, от Р. Шлейермахера и К. Ф. Германна до Х. Теслеффа и Л. Бриссона. *Актуальна* эта проблема и сегодня, более того, сейчас она актуальнее, чем раньше, скажем, в первой половине XX века, когда доктринально-генетическая парадигма прочтения Платона воспринималась большинством как естественная и единственно возможная. После выхода в свет работ авторов «тюбингенской революции» (Г. Кремера, К. Гайзера, Дж. Финдлея [33, 28, 27]), широкого распространения драматического подхода, появления новых гипотез («миметическое прочтение» Х. Осланда, «вызывающий подход» М. Берд, «двухуровневый подход» Х. Теслеффа [20, 24, 40] и других – см. общий обзор в: [39]) стало ясно, что прогресс в понимании платоновской философии невозможен без дальнейшего пересмотра самих методологических оснований чтения платоновских текстов, в том числе и новых взглядов на структуру Corpus Platonicum.

Цель и задачи настоящей работы состоят в выдвижении и обосновании предположения о необходимости выделения в отдельную группу софистических диалогов Платона, в рассмотрении общих особенностей композиции, выразительных средств и риторических приемов, используемых Платоном в этих диалогах. *Новым* является сам термин «софистические диалоги», который, насколько нам известно, до сих пор не встречался в литературе о Платоне. Мы будем называть софистическими те диалоги, которые маркированы в своих названиях именами софистов: «Протагор», «Горгий», «Гиппий Большой», «Гиппий Меньший» [* 1]. Начальный повод для выделения этих диалогов, конечно, внешен и формален, однако мы убеждены, что за ним скрываются серьезные содержательные основания, позволяющие рассматривать софистические диалоги как единое целое. По нашему мнению, эта группа объединена общей задачей в системе платоновской пайдеи, и именно этим определяется драматургия, поэтика и риторика входящих в нее произведений. По этому

критерию диалог «Софист», имеющий иное предназначение, не включается в состав рассматриваемых. Также мы стараемся лишь в минимальной степени углубляться в идейное содержание этих диалогов, которое к настоящему времени можно считать *достаточно хорошо изученным*: разбору этих диалогов посвящали свои работы В. С. Соловьев [16] и С. Н. Трубецкой [17, 18], хорошо известен анализ этих диалогов А. Ф. Лосевым [7, с. 503-623]. Из многочисленных работ последнего времени можно выделить новый комментированный перевод «Горгия», выполненный Теренсом Ирвином [36] и «Протагора» – Николасом Денайером [37], материалы третьего и седьмого Symposium Platonicum [38, 29], публикации Пола Вудруфа [42] и Руби Блонделла [21]. Отметим также работы Марины МакКой, близкие нам своим вниманием к риторике Платона [34, 35].

Наше рассмотрение софистических диалогов Платона мы начнем из-за их пределов, обратив внимание на своего рода историко-идейный бэкграунд этих произведений. Сейчас трудно представить, как выглядело бы сократовско-платоновское творчество, если бы не существовало софистического движения. В оценках софистики историки всегда колебались от крайне негативного к ним отношения (здесь они унаследовали позицию Сократа, Платона и Аристотеля, которая во многом совпадала с мнением широких слоёв греческого общества V – IV вв. до н.э.) до реабилитации и признания заслуг софистов в XIX веке, когда к одобрительной оценке Г.В.Ф. Гегелем софистов как греческих просветителей [3, с. 4-33] присоединились Дж. Грот [30, с. 350-399] и, с некоторыми оговорками, Э. Целлер [19, с. 77-85]. Принципиально важным нам представляется суждение В. Иегера: «В отношении образования софисты резко отличаются от натурфилософов и онтологов раннего периода. Софисты – образовательный феномен в собственном смысле слова. Они вообще могут быть оценены по достоинству только в рамках истории образования...» [5, с. 103]. Конфликт Сократа с софистами разворачивается именно в области образования. Современники Сократа, едва ли различавшие его и софистов по содержанию учения (иначе вряд ли могла бы появиться аристофановская карикатура), точно знали, чем отличается *Сократ – учитель* от платных учителей, софистов. Говоря о Сократе, обязательно подчёркивают то, что, в отличие от софистов, он плату за обучение не брал и в обучение принимал не каждого, многих отправляя к платным учителям. В резко негативном отношении Платона к софистам, которое он унаследовал от Сократа, сомневаться не приходится – это очевидно для каждого читателя платоновских диалогов. Но, точно так же, из текста диалогов вовсе неясно, в чём состоит учение софистов, которое вызывает у Сократа и Платона такое неприятие. Собственно, *философские* взгляды софистов из диалогов понять довольно сложно – в большинстве случаев, когда Платон касается этого вопроса, всё сводится к рассмотрению двух тезисов Протагора – о невозможности противоречия и о человеке как мере вещей [14, с. 244-287; 11, с. 427-435]. Проблема характера (да и самого наличия её у софистов) определённой философской концепции выходит далеко за пределы платоновских диалогов, но ни одно из собраний фрагментов и свидетельств о софистах (от Дильса и Кранца до Унтерштайнера [41]) не позволяет сделать однозначный вывод об этом. Даже о самом известном из софистов, Протагоре, приходится признать справедливость суждения: «Слишком хорошо известно, что среди протагоровских обломков нет ничего, что не давало бы повода для дискуссии, – не только значение каждого термина: metron – мера, связанная с действием (что относилось бы к познанию) или претерпеванием (из области чувственного восприятия)? «человек» – индивидуум или родовое понятие? – но и вплоть до синтаксиса...» [6, с. 105].

Не меньше внимания Платон уделяет философии, к примеру, Гераклита и его последователей, но в отношении этих персонажей мы вовсе не встречаем у Платона того раздражения и едкой иронии, которые появляются в диалогах при обращении к теме софистики. И эти обращения не носят случайного характера, они проходят через большинство диалогов, хотя степень присутствия софистов в диалогах постепенно уменьшается от ранних диалогов к поздним, одновременно с ослаблением драматического компонента и нарастанием повествовательности диалогов. В тех диалогах, которые предшествуют софистическим, софисты также не являются непосредственными участниками, но в них уже явно видна полемика с софистической концепцией воспитания («Лакхет», «Хармид», «Лисид»). Принято рассматривать эти диалоги в контексте поиска общих определений, который, с нашей точки зрения, не является основным. Так, например, при чтении «Лакхета», посвящённом такому виду добродетели как мужество (*ἀνδρεία*), очевидно, что вовсе не определение этого понятия является главной целью диалога, а, напротив, все определения в нем рассматриваются

исключительно в свете решения вопроса о том, можно ли научить мужеству и какими должны быть учителя, если они нужны в этом деле.

Точно так же дело обстоит и в «Хармиде», где на протяжении всего диалога собеседники рассматривают всевозможные определения понятия σοφροσύνη (благоразумие, рассудительность, воздержность). В конце диалога, оказавшись перед лицом совершенной неопределённости в отношении того, что же это такое («Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имён дал это имя – “рассудительность”») [16, с. 325]), его участники вдруг усматривают в этом успех Сократа и решают, что именно у него должен учиться Хармид: «Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как я могу знать то, относительно чего даже вы с Критием не сумели – как ты сам говоришь – выяснить, что же это такое. Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным. Прекрасно, – молвил Критий, – но, Хармид, прими во внимание вот что: для меня это будет свидетельством твоей рассудительности, если ты предоставишь Сократу тебя заговаривать и не отойдешь уже впредь от него ни на шаг. Уж я, – сказал Хармид, – буду следовать за ним и не оставлю его в покое». [16, с. 326]. Сходящая ситуация в «Лисиде», где речь идет об определении дружбы (φιλία): окончательное определение так и не было выработано, но неуспешность в решении главной, как казалось, задачи, по-видимому, запланирована Платоном. Он использует двух анонимных персонажей, прерывающих обсуждение, специально для того, чтобы оставить диалог незавершённым: «Но тут, подобно злым демонам, приблизились воспитатели Менексена и Лисида, ведя за собою их братьев; они позвали мальчиков и приказали им идти домой. Было уже позднее время. Мы и все стоявшие вокруг нас хотели было их прогнать, но, поскольку они не обращали на нас никакого внимания и, сердито лопоча что-то на своем варварском наречии, продолжали их звать, нам показалось, что они перепились на празднестве Гермеса и не в состоянии с нами разговаривать; побежденные, мы прервали нашу беседу. Однако, когда они уже уходили, я сказал: Вот видите, Лисид и Менексен, я, старик, вместе с вами оказался в смешном положении. Ведь все, кто уйдет отсюда, скажут, что мы, считая себя друзьями – я и себя отношу к вашим друзьям, – оказались не в состоянии выяснить, что же это такое – друг». [12, с. 295].

В намерения Платона и не входило получение результата в виде готовых определений, для него важно дать модель *получения* определений так же, как и модель для их опровержения, которая могла бы выдержать столкновение с софистической эристикой. Эти диалоги имеют пропедевтическое назначение, они предупреждают и готовят к прямому противостоянию с софистами, которое происходит позднее в софистических диалогах. Принципиальная позиция софистов состоит в признании возможности универсального и всеобщего образования путем передачи знаний и выработки навыков их применения. Тем самым софисты предельно упрощают вопрос о совершенствовании человека в добродетельной жизни, равно, как и само понятие ἀρετή, исключив из него всё, кроме искусственности в практической жизни. Об этом также говорит В. Иегер: «софистика <...> впервые вносит в широкие круги требование основать аρεте на знании и делает его достоянием общественности» [5, с. 157]. Отношения между учителем и учениками в таком понимании приобретают рыночный (товарно-денежный) характер: учитель продает свою искусственность в знании, приобретая которую, ученик также становится знающим. Знающий для софиста равен добродетельному. Платоновский Протагор так характеризует свою программу обучения: «Юноша, <...> вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь домой, ставши лучше, и завтра то же самое; и каждый день будешь ты получать что-нибудь, от чего станешь еще совершеннее <...>. А тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта – смысленность в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» [13, с. 206-208]. Софистическое обучение в этой речи определяется его конечной целью – научиться принимать разумные практические решения (εὐβουλία) в домашних и государственных делах. Несмотря на то, что на практике софисты строили свои курсы по-разному, и из цитированного диалога ясно, что Горгий и Гиппий учили несколько

иначе, чем Протагор, это отождествление добродетели с практической пользой всегда оставалось общим для всей софистики принципом.

Внешние обстоятельства не дают нам окончательного объяснения, в чём причина такого резкого неприятия софистики Платоном: если софистам приписывается стремление основать добродетель на знании, то разве не так же считал и Сократ? «Он говорил, что есть одно только благо – знание и одно только зло – невежество» [4, с. 102]. Или идея обучения граждан с целью приготовления их к общественной жизни – разве не разделяет её с софистами Сократ? Деятельность Сократа вступила в противоречие с представлением о святости «отеческих законов» (ставших сверхценностью для афинян, потрясённых неудачной войной, бесконечной сменой тиранических и охлократических режимов, общим падением религиозности и нравственности) так же как и деятельность софистов: Сократ был осуждён тем же афинским судом, что и Протагор. Фактически, бесспорным является только одно обстоятельство – ни Сократ, ни Платон не учили за плату [* 2]. Существенность данного факта для современников Сократа очевидна, софистов осуждают именно на основании того, что они учат за деньги (хотя в то же время никому не приходит в голову осуждать сапожника или гончара, продающих продукты своего труда). Для понимания различия между софистической и сократо-платоновской идеологией образования необходимо обращение к текстам диалогов, в наиболее адекватной, по-нашему мнению, для исследования вопроса классической форме последовательного комментария.

Диалоги «Протагор» и «Горгий» представляют собой довольно сложные по композиции и многословные конструкции, в которых, однако, чётко прослеживается противостояние платоновского и софистического понимания двух фундаментальных идей – добродетель (ἀρετή) в «Протагоре» и искусство (τέχνη) – в «Горгии». Примечательно, что и здесь анализ понятий является не самоцелью, а подчинённым, хотя и необходимым, моментом исследования вопроса о воспитании души. В диалогах этот вопрос представлен двояко: «Возможно ли научение добродетели?» («Протагор») и «Может ли риторика, как её понимают софисты, быть искусством такого воспитания?» («Горгий»).

О принципиальности Платона в постановке этих вопросов мы можем судить по следующим обстоятельствам: так, в этих диалогах Платон корректен более, чем обычно, по отношению к своим главным оппонентам, здесь Сократ практически не допускает прямых выпадов в адрес софистов, всячески подчёркивая своё уважение к опыту и искусственности, как Горгия и Пола, так и Протагора, часто уклоняется от возражений, ссылаясь на свою непонятливость и даже называет их своими друзьями («А эти двое чужеземцев, Горгий и Пол, оба умны, оба мои друзья...» [9, с. 320]. При этом, однако, «Горгий» начинается словами Калликла, звучащими, как девиз или эпитафия к диалогу: «На войну и на битву...» («Πολέμου καὶ μάχης...»). Здесь Платон использует не прямое сообщение, выражающее внутреннее напряжение диалога. На этот прием, часто применяемый Платоном, обратили внимание еще древние комментаторы (Прокл в своих комментариях к «Пармениду»). В современной литературе вопрос об особом значении слов, которыми Платон начинает свои произведения, для создания определённого настроения в диалоге также неоднократно привлекал внимание [26, с. 88; 23, с. 1-20]. Действительно, за внешней сдержанной доброжелательностью персонажей скрывается жёсткое столкновение с софистами, наполненное внутренним драматизмом.

К пониманию сути этого противостояния нас приближает рассмотрение двух речей в «Протагоре». Автор первой из них – сам Протагор, хотя не стоит забывать, что в доме Каллия присутствует множество софистов, в их числе Гиппий Элидский и Продик Кеосский, и людей, дружественно к ним настроенных, так что Протагор выступает и от их имени. Это также делает его речь *эпидейктической* (ἐπιδεικτικός), т.е. публичной. Как правило, такие речи были тщательно подготовлены заранее, поэтому автохарактеристику ритора в начале речи не следует считать импровизацией, как это представлено в диалоге. Протагор, говоря о древности искусства софистики и о том, что прежде софисты вынуждены были скрывать себя [13, с. 205], решает открыто назваться софистом: «Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем заператься» [13, с. 206]. В заявлении Протагора характерно именно это соединение «и» («σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους») – софист не просто мудр, искусён и ловок в

каком-то деле. Софист – тот, кто воспитывает, научает добродетели, которая не есть что-то сокровенное и священное, к ней причастны все. В обоснование этой идеи Протагор у Платона приводит миф о Прометее, Гермесе и Зевсе, который сообщил всем людям стыд и правду, необходимые для общественной жизни. Не имеющих этого следует убивать как «язву общества».

Итак, добродетель может быть развита и воспитана, а отличаются люди степенью искущённости в ней: «Вот я и говорю: раз считается, что всякий человек причастен к этой добродетели, значит, можно всякого признавать советчиком, когда о ней идет речь. А еще я попытаюсь тебе доказать, что добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием.» [13, с. 213] Из того, что дальше Протагор называет уже не мифом, а «разумным основанием», следует, что и сам вопрос о возможности научиться добродетели задавать нет смысла. Все родители обучают своих детей, желая им добра, отправляют их к учителям, кифаристам и гимнастам: «И при таком-то и частном, и общественном попечении о добродетели ты все же удивляешься, Сократ, и недоумеваешь, можно ли ей обучить! Не этому надо удивляться, а скорее уж тому, если бы оказалось, что ей нельзя обучить» [13, с. 216]. Неуспешные случаи воспитания («сыновья доблестных отцов выходят плохими») доказывают только то, что некоторым от природы дана большая склонность к добродетели, чем другим, но даже самый неудачный результат воспитания всё же несравнимо лучше, чем отсутствие воспитания вообще. И если так обстоит дело, то следует ценить тех, кто лучше других искущён в деле воспитания добродетели: «Но если кто хоть немного лучше нас умеет вести людей вперед по пути добродетели, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более прочих людей могу быть полезен другим и помочь им стать достойными людьми; этим я заслуживаю взимаемой мною платы и даже еще большей по усмотрению моих учеников» [13, с. 218].

Протагор убеждён в том, что понятие добродетели исчерпывается тем содержанием, о котором он говорил ранее [13, с. 206-207]. Поэтому вопросы, заданные ему Сократом о сущности добродетели, её частях и соотношении этих частей, представляются Протагору несложными: «Так вот это самое ты мне и растолкуй в точных выражениях: есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие – ее части, или же все то, что я сейчас назвал, – только обозначения того же самого единого. Вот что еще я жажду узнать. – Да ведь на это легко ответить, Сократ, – сказал Протагор» [13, с. 219]. Все последующие, рассуждения не приводят к изменению позиции Протагора, за исключением одного: эти взгляды теперь представляет уже не Протагор, а Сократ – к концу диалога Сократ и Протагор меняются позициями. Эта инверсия персонажей сознательно организована и подчеркнута Платоном: «И мне кажется, что недавний вывод наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и, если бы он владел речью, он бы сказал: "Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаешься доказать, что все есть знание: справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться. Ведь если бы добродетель была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно не поддавалась бы изучению; теперь же, если обнаружится, что вся она – знание (на чем ты так настаиваешь Сократ), странным было бы, если бы ей нельзя было обучаться. С другой стороны, Протагор, ранее полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настаивает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а, следовательно, менее всего поддается изучению"» [13, с. 260-261].

Однако, следует помнить, что тезис о добродетели как знании существенно отличается у Протагора и Платона. Если для Протагора важно знание о том, как «можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» [13, с. 208], то для Платона важно знание как благо. А. Ф. Лосев замечает, что Протагор «...не хочет обучать добродетели как некоей разновидности духовного знания, чего он и раньше не делал» [13, с. 551]. Самому обсуждению смысловой структуры добродетели Платон представляет прелюдию, указывающую на будущее развитие событий: «Правда, если кто начнет беседу об этом же самом предмете с кем-нибудь из тех, кто умеет говорить перед народом, он, пожалуй, услышит речи, достойные Перикла или любого другого из мастеров красноречия, но стоит ему обратиться к ним с вопросом, они,

словно книги, бывают не в состоянии вслух ни ответить, ни сами спросить; а когда кто-нибудь переспросит хоть какую-то мелочь из того, что они сказали, они отзываются, словно медные сосуды, которые, если по ним ударить, издают долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками» [13, с. 218-219].

Итак, каков результат обсуждения, если оппоненты то ли поменялись позициями, то ли остались на прежних, не придя в обоих случаях к прояснению обсуждаемых вопросов? Сократ в завершении диалога проявляет демонстративное безразличие к состоявшейся беседе («я оставался здесь только в угоду красавцу Каллию» [13, с. 261]), но выражает надежду на то, что они вместе с Протагором смогут ещё раз вернуться к обсуждению вопроса о добродетели. Действительно, диалог ни каким образом не резюмируется *теорией* добродетели, точно так же, как и отдельные виды добродетели, обсуждавшиеся в «Хармиде», «Лисиде», «Лакхете», не получили в них своего окончательного определения. Ещё в древности возникло предположение о том, что «Протагор» представляет своего рода упражнение в диалектике, где оба главных персонажа трудноотличимы друг от друга в использовании софистической аргументации. И вместе с тем, нет сомнения в намерении Платона провести резкую границу между Сократом и Протагором, философом и софистом: как бы ненароком, в самом начале диалога Сократ отвечает рассерженному привратнику: «не к Каллию мы пришли, да и не софисты мы» [13, с. 203].

Граница между софистом и философом – тема, которой Платон касается постоянно и во множестве диалогов. В «Протагоре» сам выбор темы указывает на то, что эта граница более всего заметна в этической сфере, которая у Платона в конечном счете совпадает с онтологической и политической. И если софистическое понимание добродетели было высказано ясно и недвусмысленно, то платоновской альтернативы мы здесь не видим – Сократ уклоняется от положительных утверждений, направляя все усилия на то, чтобы вызвать сомнение в истинности предлагаемого софистами понимания добродетели как практической рассудительности. Отсутствие в диалоге позитивной этической позиции Платона (которую в соответствии с «теорией рупора» должен был бы выражать Сократ [* 3]) – кажущееся. Платон умело скрывается, не открывая полностью своё учение софистам (тактика, хорошо зарекомендовавшая себя в богатом опыте общения философа с тиранами и демагогами), он только намекает на него.

Отчасти, применением этой тактики объясняется и наличие в диалогах множества фрагментов, смысл и предназначение которых в тексте совершенно неясны, так же, как странен и сам факт их присутствия в диалоге. Относительно таких пассажей в «Протагоре» А. Ф. Лосев пишет: «Если решиться на то, чтобы видеть полное единство "Протагора" в постановке проблемы добродетели, то с философской точки зрения прежде всего нужно оставить в стороне разного рода беллетристические рассуждения, которые, может быть, и интересны для истории драматургии или для истории диалога, но здесь просто мешают сосредоточиться на одной проблеме. Для этой проблемы не нужны ни длинные вступления (309a-317e), ни перебранка собеседников (334d-338e, 347b-349a), ни кропотливое исследование песни Симонида (338e-347a), которое сводится к установлению разницы двух философских категорий – бытия и становления, ни многословные речи как Протагора (322d-328d), так и Сократа (342a-347a), ни миф об Эпиметее и Прометее (320d-323a), вносящий в изложение скорее путаницу, чем ясность. Затратив огромное время на разъяснение песни Симонида, сами же собеседники приходят к выводу о невозможности использовать поэтов для решения философских проблем (347c-348a)» [13, с. 546]. Конечно, А. Ф. Лосев следует выбранной им чёткой методологической установке на отделение в своем комментарии художественной стороны диалогов от их философского содержания, но при таком подходе требует объяснения уже сама эта художественная избыточность платоновских сочинений. Наше предположение о том, что диалог Платона представляет собой, по главному своему предназначению, пайдейтический инструмент (или точнее, совокупность таких инструментов), позволяет выдвинуть гипотезу, дающую такое объяснение «лишних» пассажей: в них Платон не излагает своё учение, но *указывает направление* движения к ответам на обсуждаемые вопросы. Так, в «Протагоре» пространное рассуждение Сократа относительно песни Симонида всё время возвращается к двум понятиям: *ἔσθλός* (хороший) и *ἀλήθεια* (истина), а также производным от них. Проследить логику оратора трудно, и складывается впечатление, будто перед нами некие словесные игры. Попробуем довериться этому впечатлению и предположить, что главной

целью Платона и было само введение этих повторяющихся понятий («Питтак утверждает, что "трудно быть хорошим"; противореча этому, Симонид говорит: "Нет, Питтак, трудно и стать-то хорошим", – *поистине трудно*, а не *поистине хорошим*. Не в том смысле говорит он об истине, будто одни бывают поистине хорошими, а другие хотя и хорошими, но не поистине, ведь это было бы явно простовато и не по-симонидовски. Надо полагать, что в песне слово "поистине" переставлено.» [13, с. 238]) Платон использует повторяющиеся понятия как указание: спор о песне Симонида следует читать, как спор об *истине* и *благе*. Всё противостояние Платона и софистов заключается в этом споре. Спор – не прямой, в нем Платон не выдвигает идею истины лицом к лицу с софистической критикой. Истина не является предметом софистических споров, поскольку софист не знает истины как блага и бытия, он – псевдо-мудрец и его мнимая мудрость – учение о небытии. Платон предупреждает: с софистами нельзя быть откровенным, они склонны *подражать* истинной мудрости. Непосредственно перед обращением к словам Симонида, Сократ рассказывает миф об истинных софистах – мудрецах у критян и лаконцев, назначение которого в обсуждении добродетели на первый взгляд неясно, но который, однако, проясняет поведение Сократа в диалоге: «критяне и лаконцы <...> делают вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружилось, что они превосходят мудростью всех эллинов; они хотят, чтобы их считали самыми лучшими воинами и мужественными людьми, думая, что, если узнают, в чем именно их превосходство, все станут упражняться в том же, то есть в мудрости. Теперь же, скрывши настоящее, они обманули тех, кто подражает лаконцам в других государствах <...> А когда лаконцам надоела тайно общаться со своими софистами и они хотят это делать открыто, они изгоняют чужеземцев – как подражающих им, так и всех остальных – и тогда свободно общаются с софистами втайне от чужих» [13, с. 236-237]. Сократ не иронизирует, многословно восхваляя краткость, так Платон предупреждает о том, что с софистами нужно говорить, скрываясь, принимая их манеру спорить, об истинной мудрости не с софистами нужно говорить, а, изгнав их, – с мудрецами. Настойчиво повторяющиеся слова «истина» и «благо» обращены не к софистам – персонажам диалога, а к слушателям (или читателям) Платона, которых он таким образом предупреждает об опасности софистики и указывает на противоположность софистики и истинной мудрости.

Последовательная связь софистических диалогов друг с другом неоднократно замечалась исследователями Платона. Теренс Ирвин, к примеру, рассматривает «Протагор» как концептуальный эскиз к «Горгию» [32, с. 97]. Кстати, среди персонажей «Протагора» Горгия нет, но некоторые фрагменты вызывают горгианские аллюзии: перестановка слов у Симонида, так называемый *ὑπερβατόν* [13, с. 238] – риторический приём, изобретение которого приписывалось именно Горгию.

В «Горгии» Платон подвергает критическому исследованию искусство риторики, обучение которой всегда составляло самую существенную часть софистического образования. Более того, обучение риторике – чуть ли не единственный общий признак для всего софистического движения, не было софистов, не учивших риторике. Конечно, красноречие всегда высоко ценилось греками и востребованность в услугах учителей красноречия всегда была высока в античном мире, но в Афинах V – IV вв. до н.э. риторика становится чем-то большим, чем просто искусством публичного слова: у софистов именно риторика начинает претендовать на формирование идеала общественного человека (*ἀνὴρ πολιτικός*). М. Л. Гаспаров вполне обоснованно связывает эти непомерные притязания с определённой афинского политического устройства этого времени: «Софистика V в. была очень сложным идейным явлением, однако бесспорно одно: несмотря на то, что слушателями софистов сплошь и рядом были аристократы, несмотря на то, что теории софистов охотно брали на вооружение противники демократов, все же софистика в целом была духовным детищем демократии» [2, с. 10].

Это указание на родственность демократии и риторики многое объясняет в негативном отношении Платона к риторике и риторам: вместе с софистами и демагогами они становятся составной частью ненавистного Платону строя. Более того, в демократическом государстве риторике отведено одно из главных мест в воспитании специфического, демократического, человека – она опустошает душу и заполняет её ложными ценностями: «Опорожнив и очистив душу юноши, уже захваченную ими и посвященную в великие таинства, они затем низведут туда, с большим блеском, в сопровождении многочисленного хора, наглость, разнузданность и

распутство, увенчивая их венками и прославляя в смягченных выражениях: наглость они будут называть просвещенностью, разнузданность – свободой, распутство – великолепием, бесстыдство – мужеством» [10, с. 410]. При этом Платон ни в коей мере не является врагом красноречия вообще, широко известна его похвала риторике в «Федре». Но Платон разделяет риторику истинную («истинное искусство», ἔτιμος τέχνη) и риторику ложную, против которой он и выступает в «Горгии». Характерная для Платона переключка диалогов наблюдается в отношении «Горгия» не только с «Федром», но и другими диалогами: так, опровержению тезиса о частном характере справедливости Платон посвящает, по сути, всю первую (и часть второй) книгу «Государства».

В «Горгии» Платон даёт софистам возможность раскрыться – они сами (Горгий, Пол, сочувствующий софистам Калликл) занимаются определением своего искусства. С самого начала Пол, а затем и Горгий говорят о себе, как о знатоках прежде всего в риторике, в ораторском искусстве, которому софисты способны научить любого. Умение составления и произнесения публичных речей ими всячески превозносятся: это лучшее и самое прекрасное из искусств [9, с. 265], то, что составляет величайшее благо, то, что даёт людям свободу и власть над другими людьми [9, с. 271]. Риторика – мастерство убеждения: «Что же это, наконец? 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» [9, с. 271]. При этом Горгий признаёт, что способность убеждать людей, которой он владеет и которой он может научить любого, имеет дело с важнейшей добродетелью, справедливостью («Я говорю о таком убеждении, Сократ, которое действует в судах и других сборищах, как я только сейчас сказал, а его предмет – справедливое и несправедливое» [9, с. 273]), но сообщает именно одно только голое убеждение в справедливости. Поэтому оратор способен убедить толпу в чём угодно – и он, и его слушатели не имеют отношения к истине того, в чём их убеждают. Конечно, соглашается Горгий, умением убеждения и силой его не надо злоупотреблять: тех, кто так поступает, надо изгонять из города, но *ни само искусство, ни учитель, ему научивший, не несут ответственности за ученика. Справедливость – частное дело* [см.: 9, с. 276-277].

Вот, собственно, та позиция, которая заставляет Платона так решительно выступать против риторики. Если у искусства единственный предмет заботы – убеждение [9, с. 271], то заслуживает ли оно вообще имени искусства? Оно скорее заслуживает имени какой-то сноровки (ἐμπειρία). Главное отличие искусства от такой сноровки – знание. Цель истинного красноречия состоит в том, чтобы привести слушателей к знанию, тогда как софистическая риторика порождает верящих, а не знающих, потому риторика и не может быть инструментом воспитания, что в ней постоянно путаются ценности истинные и мнимые (например, благо и удовольствие [9, с. 330-331, с. 340]). Софисты восхваляют ту силу, которую даёт владение красноречием, но, поскольку сами ораторы не знают различия между справедливым и несправедливым, между полезным и вредным, добром и злом, они оказываются самыми бессильными: «Я утверждаю, Пол, что и ораторы, и тираны обладают в своих городах силою самую незначительной – повторяю тебе это еще раз. Ибо делают они, можно сказать, совсем не то, что хотят, – они делают то, что сочтут наилучшим» [9, с. 289] (вновь параллель с «Государством», о бессилии тирана и о несчастье тиранической жизни см.: [10, с. 431-436]).

И вследствие незнания блага ни для себя, ни для других, софисты скатываются к бесстыдствам и вседозволенности, их жизнь, которую они провозглашают образцовой, дурна, их души раздроблены и лишены строя и порядка. Платон в описании софистической жизни не считает необходимым придерживаться соответствия фактическим обстоятельствам жизни Продика или Гиппия: софисты в диалогах всегда гиперболизированы в своих отличительных признаках – упрямстве, коварстве, недобросовестности, так же, как, скажем, назидательно доведена до предела испорченность Калликла, которого Сократ долгими рассуждениями пытается отвратить от такой жизни [9, с. 350-369], но, кажется, без особого успеха.

И вот тут Платон вновь обращается к испытанному им неоднократно приёму – он использует миф [9, с. 369-374], один из известнейших в творчестве Платона, об учреждении Зевсом суда над мёртвыми и о воздаянии душам за прожитую ими земную жизнь. Именно

здесь, в мифе, ярко и зримо проявляется противоположность между философией и софистикой. Если в бесконечных разговорах Сократа с софистами они часто выглядят почти неотличимыми друг от друга, то в мифе всё предельно чётко – благочестивые души («чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие» [9, с. 373]) отправляются на Острова блаженных. Души, на которых остались отпечатки от распутной и бессмысленной жизни, уходят на муки, вечные или временные, в Аид. Софистическая пропаганда, которая выстраивает идеал невоздержной жизни (как в случае с Калликлом: «кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить» [9, с. 326]), ведёт души в Аид, тогда как позиция философа («Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, я ищу только истину и постараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть, так умереть» [9, с. 373]) – путь к Благу. Призывом к Благу диалог и заканчивается – говорить с софистами о Благе Платон не желает.

Характерный для Платон резкий обрыв повествования никогда не является случайным. «Горгий» также обрывается внезапно, без окончательного подведения итогов: Платону нет нужды показывать и обосновывать победу Сократа над софистами, которые всё равно не признают своё поражение. Дидактическая цель диалога состоит в том, чтобы показать, как риторическое равнодушие к истине приводит к невоздержанности (*ἀκρασία*) и в результате, к падению души и её последующему наказанию. Платон предостерегает от того, чтобы искать учителя среди софистов и поэтов. Это же положение является руководящей идеей ещё двух софистических диалогов, «Гиппий больший» и «Гиппий меньший», причём в обоих диалогах Платон с блеском использует тот драматический приём, применение которого мы уже видели в «Протагоре». Сократ меняется местами с софистом и это своеобразное отзеркаливание раскрывает те особенности софистической позиции, к которым сами софисты предпочли бы не привлекать внимания. В «Гиппии меньшем» Сократ вдруг принимается отстаивать совершенно софистический по духу тезис о том, что ложь и правда ничем не отличаются друг от друга: «Теперь же, как ты сам чувствуешь, выявилось, что правдивый и лжец – это одно и то же лицо, так что если Одиссей был лжецом, то он же и выходит правдивым, а если Ахилл был правдивым, то он же оказывается лжецом, и эти мужи не различны между собой и не противоположны друг другу, но одинаковы» [8, с. 165]. Показательна реакция Гиппия, который в ответной реплике не оспаривает тезис, пытаясь только преуменьшить его значение: «Ну, Сократ, вечно ты сплетаешь какие-то странные рассуждения и, выбирая в них самое трудное, цепляешься к мелочам» [8, с. 165]. Тем самым Платон добивается того, что читатель понимает: безразличное смешение лжи и истины есть важнейший признак софиста. Платон же, продолжая гиперболизацию софистического равнодушия к истине, предлагает настоящую апологию лжи: «те, кто вредят людям, чинят несправедливость, лгут, обманывают и совершают проступки по своей воле, а не без умысла, – люди более достойные, чем те, кто все это совершает невольно» [8, с. 168]. Достойный человек «во всём добровольно погрешает и чинит постыдную несправедливость» [8, с. 174]. С таким тезисом, бесстыдство которого очевидно, Гиппий открыто согласиться не может, и тогда Сократ сбрасывает маску, заявляя, что «я и сам с собой здесь не согласен, Гиппий, но все же это с необходимостью вытекает из нашего рассуждения» [8, с. 174].

«Гиппий больший» – диалог, не избалованный исследованиями, во многом потому, что его содержание кажется очень простым, ясным и хорошо укладывается в интерпретацию его с точки зрения теории идей. А. Ф. Лосев в комментарии к нему прямо говорит, что «анализировать этот диалог представляется делом не слишком трудным» [7, с. 534]. В большинстве популярных изложений содержание диалога сводят к утверждению Платоном необходимости знания идеи прекрасного для определения частных случаев прекрасного, как будто сократова индукция является отличительным признаком исключительно только «Гиппия большего». Нам интересен новый композиционный ход, примененный в этом диалоге Платоном, своеобразная двойная инверсия. Если в «Протагоре» и «Гиппии меньшем» Платон для разоблачения софистической невоздержности заставляет самого Сократа выступить в роли софиста, то в «Гиппии большем» мы сталкиваемся с ещё более изощрённым приёмом, когда в диалоге появляется *второй Сократ*. Сократ упоминает о человеке, «кого я больше всего постыдился бы, если бы стал болтать вздор и делать вид, будто говорю дело, когда на самом

деле болтаю пустяки» и на вопрос Горгия об этом человеке отвечает – «Сократ, сын Софрониска, который, пожалуй, не позволит мне с легкостью говорить об этих еще не исследованных предметах или делать вид, что я знаю то, чего я не знаю» [7, с. 181-182]. Для чего Платон прибегает к столь нетривиальному приёму как удвоение одного из главных персонажей? Конечно, для доктринального чтения это выглядит довольно странным литературным украшением, ничего не добавляющим к идейному содержанию диалога. Даже дополнительной сюжетной интриги Платон здесь не создаёт, сразу раскрывая анонимность «этого человека». Но обращение к диалогам «Протагор» и «Гиппий меньший», делает роль этого персонажа более ясной. Он не позволяет участникам диалога (прежде всего, самому Сократу) чрезмерно увлечься игрой в софистику, как это было, когда Сократ уже потерял согласие с самим собой (в «Гиппии меньшем»). В процессе диалектических упражнений учитель вместе с учениками может (и это бывает в диалогах) не заметить момент, когда диалектика превращается в пустую эристику. От этого и предостерегает второй Сократ, причём в самых суровых выражениях: «Дело в том, что он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной. И вот, как только я прихожу к себе домой и он слышит, как я начинаю рассуждать о таких вещах, он спрашивает, не стыдно ли мне отваживаться на рассуждение о прекрасных занятиях, когда меня ясно изобличили, что я не знаю о прекрасном даже того, что оно собой представляет. Как же ты будешь знать, – говорит он, – с прекрасной речью выступает кто-нибудь или нет, и так же в любом другом деле, раз ты не знаешь самого прекрасного? И если ты таков, неужели ты думаешь, что тебе лучше жить, чем быть мертвым?» [7, с. 192]. Это чрезвычайно резкое высказывание не случайно содержится в последнем фрагменте диалога: Платон снова использует риторический «закон края», связывающий впечатление от выступления со вступлением в речь и выходом из неё. Смягченный тон диалога скрывает за собой решительное и безоговорочное предупреждение о той опасности, которая заключена в софистической позиции.

Подводя итоги нашему исследованию, мы заключаем, что рассмотренные диалоги представляют собой целостное, развернутое и последовательное упражнение в софистической эристике. Для вовлечения ученика в упражнение используется персонаж-инверсия (Сократ – софист), сопровождаемая, однако, постоянными указаниями на действительный смысл обсуждаемых предметов и отношение к ним, которое Платон хочет выработать у своих учеников. В этих указаниях Платон строго придерживается своей обычной тактики анонимности и помещает их на периферии основного сюжета, скрывает в поэтических и риторических приемах, иногда – в других диалогах (что еще раз подтверждает гипотезу о необходимости унитарного подхода к софистическим диалогам). Пайдейтической целью этого урока является выработка иммунитета к софистической позиции равнодушия к истине, воспитание искушенности в противостоянии как софистам, так и толпе и порочному государству в целом (которое-то и есть настоящий софист [см.: 10, с. 321-322]).

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. Здесь мы следуем примеру тех авторов, которые используют термин «элейские диалоги Платона» [25]. Отметим также, что в особом положении находится диалог «Евтидем», который, несмотря на свое название, скорее всего, направлен против Антисфена и киников, а не против софистов (см. обоснование этой точки зрения С. Н. Трубецким [18, с. 235]).

*2. Попытки оспорить этот факт обычно опираются либо на ничего не доказывающие свидетельства о том, что некоторые *ученики* Сократа (например, Аристипп [4, с. 112]), возможно, брали плату за обучение, либо на то, что открытию Академии способствовали своими *пожертвованиями* друзья Платона [1, с. 33].

*3. Некоторые всё же считают, что рассуждения Сократа о благе и удовольствии (Prot. 351a-358c) составляют своеобразную гедонистическую концепцию добродетели [22, 31]. Думается, однако, что, как заметил С. Н. Трубецкой в полемике с В. С. Соловьевым, также поддержавшим эту идею, в таком случае надо было бы действительно приписать авторство диалога Аристиппу скорее, чем Платону.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. Платон / В. Виндельбанд; [пер. с нем.]. – СПб: Издание редакции журнала «Образование», 1900. – 200 с.

2. Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика / М. Л. Гаспаров // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве; [под редакцией М. Л. Гаспарова]. – М.: Наука, 1972. – С. 4-73.
3. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Партийное издательство, 1929 – 1958. – Т. 10. – 1932. – 440 с.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; [ред. тома и автор вступ. ст. А. Ф. Лосев; перевод М. Л. Гаспарова]. – М.: Академия наук СССР; Институт философии; Мысль, 1986. – 571 с.
5. Иегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. / Вернер Иегер; [пер. с нем.]. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 393 с.
6. Кассен Б. Эффект софистики / Барбара Кассен; [пер. с фр. А. Россиуса]. – М., СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 2000. – 239 с.
7. Платон. Гиппий Большой / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 1. – 2006. – С. 153-193.
8. Платон. Гиппий Меньший / Платон; [пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт вступ. статьи А. Ф. Лосев]. // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 158-175.
9. Платон. Горгий / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 1. – 2006. – С. 261-375.
10. Платон. Государство / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 3, ч. 2. – 2007. – С. 97-495.
11. Платон. Кратил. / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 1. – 2006. – С. 421-503.
12. Платон. Лисид / Платон; [пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев] // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 269-296.
13. Платон. Протагор / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 1. – 2006. – С. 193-261.
14. Платон. Теэтет / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 2. – 2007. – С. 229-329.
15. Платон. Хармид / Платон; [пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт вступ. статьи А. Ф. Лосев]. // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 296-327.
16. Соловьев В. С. Об авторе диалога «Протагор» / В. С. Соловьев // Вопросы философии и психологии. – 1900. – Книга III (53). – С. 357-381.
17. Трубецкой С. Н. Протагор Платона в связи с развитием его нравственной мысли / С. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. – 1901. – Книга III (58). – С. 207-229.
18. Трубецкой С. Н. Рассуждение об Евтидеме / С. Н. Трубецкой // Творения Платона; [пер. с греч. Владимира Соловьева]. – М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1899. – Т. 2. – 1899. – С. 229-253.
19. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Э. Целлер; [пер. с нем.]. – СПб.: Алетейя, 1996. – 294 с.
20. Ausland H. W. On Reading Plato Mimetically / Hayden W. Ausland // American Journal of Philology. – 1997. – Vol. 118, № 3, pp. 371-416.
21. Blondell R. The elenctic Socrates at work: Hippias Minor / Ruby Blondell // The Play of Character in Plato's Dialogues. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 113-165.
22. Brickhouse T. Socrates and the Unity of the Virtues / T. Brickhouse, N. Smith // Journal of Ethics. – 1997. – Vol. 1 (4), pp. 311-324.
23. Burnyeat M. F. Plato's First Words: A Valedictory Lecture / M. F. Burnyeat // Proceedings of the Cambridge Philological Society. – 1997. – Vol. 43. – pp.1-20.
24. Byrd M. The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation / M. Byrd // Journal of the History of Philosophy. – 2007. – Vol. 45, № 3, pp. 365-381.

25. Dorter K. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues* / Kenneth Dorter. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. – 1994. – 256 p.
26. Doyle J. *The Fundamental Conflict in Plato's Gorgias*. / James Doyle // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. – 2006. – Vol. 30. – pp. 87 – 101.
27. Findlay J. N. *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. / J. N. Findlay. – New York: Humanities Press, 1974. – 484 p.
28. Gaiser K. *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. / K. Gaiser. – Stuttgart: Ernst Klett, 1963. – 547 p.
29. *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum* / M. Erler, L. Brisson (ed.). – Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007. – 289 p.
30. Grote G. *History of Greece* / George Grote. – New-York: Harpers and Brothers Publishers, 1879. – 524 p.
31. Hackforth R. *The Hedonism in Plato's Protagoras* / R. Hackforth // *Classical Quarterly*. – 1928. – Vol. 22, pp. 38-42
32. Irwin T. *Plato's Ethics* / Terence Irwin. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1995. – 436 p.
33. Krämer H. J. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* / H.J. Krämer. – Heidelberg: C. Winter, 1959. – 600 p.
34. McCoy M. *Alcidamas, Isocrates, and Plato on speech, writing, and philosophical rhetoric* / M. McCoy // *Ancient Philosophy*. – 2009. – Vol 29 (№ 2). – pp. 79-91.
35. McCoy M. *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists* / Marina McCoy. – New York: Cambridge University Press, 2008. – 212 p.
36. *Plato. Gorgias* / Plato; [translated with notes by Terence Irwin]. – Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979. – 268 p.
37. *Plato. Protagoras* / Plato; [edited by Nicholas Denyer]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 208 p.
38. *Plato's Protagoras. Proceedings of the third Symposium Platonicum* / A. Havlicek (edit.). – Prague: OIKOYMENH, 2003. – 258 p.
39. Press G.A. (ed.). *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations* / Gerald A. Press (ed.). – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. – 279 p.
40. Thesleff H. *Studies in Plato's Two-Level Model* / Holger Thesleff. – Helsinki: The Finnish Society of Sciences and Letters, 1999. – 143 p.
41. Untersteiner M., Battezzato A. *Sofisti, Testimonianze e frammenti* / M. Untersteiner, A. Battezzato. – Firenze: La Nuova Italia, 1949 – 1962. – Vol. 1-4.
42. Woodruff P. *Socrates and ontology: The evidence of the Hippias major* / Paul Woodruff // *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. – 1978. – Vol. 23 (№ 4), pp. 101-117.