

*Марина Вольф*

## К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: АНТИЧНЫЙ РАКУРС\*

Бывшая в ходу с XVIII в. национальная идея реализует себя в различных воплощениях, в том числе и в концепции национальной философии. Эта концепция до сих пор не утрачивает актуальности, которую она приобрела в XIX – XX в. в контексте дискуссий относительно немецкой или французской философии, и на пике их популярности оформились темы русской, украинской и многих других образцов национальных философий.

На мой взгляд, эта концепция в исключительной мере характерна для ограниченного числа современных дискуссий, и вопрос национальной принадлежности философии вряд ли способен претендовать на статус вечной философской проблемы<sup>1</sup>. По крайней мере, этот вопрос требует специального определения «философии». Сам этот термин, как свидетельствует более чем двухтысячелетняя история философии, вряд ли используется только в угоду традиции, как *устоявшийся*: ясно, что за ним скрывается определенное содержание, универсально маркирующее некоторую область интеллектуальной деятельности людей, и корнями уходящее в античность. Чаще всего, при употреблении слова *философия* каждый убежден, что он понимает, о чем идет речь, и что любой другой говорит *примерно* о том же. В то же время очевидно, насколько трудно порой бывает дать определение понятиям, обросшим смысловым грузом тысячелетий, в которые каждая эпоха, каждый интеллект, оставивший след в истории, что-то приносили от себя. Привычка характеризовать предшествовавшие традиции с современных позиций, с точки зрения актуальных сегодня вопросов, и приписывать им аналогичное значение или статус, заинтересованность в тех же вопросах (то, что Ричард Рорти назвал рациональной реконструкцией в истории философии [Рорти, 2001]) зачастую приводит к ненужным и обманчивым обобщениям. Именно поэтому словосочетание «национальная философия» не может иметь универсального статуса, а любые попытки говорить, например, о национальном характере античной философии или соотносить пробле-

---

© М. Вольф, 2014

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 14-03-00502а «Аргументированность и обоснованность знания в парадигме античной рациональности»).

<sup>1</sup> Что касается понимания вечных философских проблем, мне близок тот круг, который удачно очертил Бертран Рассел в своей небольшой книге «Проблемы философии», включив туда проблемы соотношения материального и идеального, их природы, видов знания и типов познания, истинности и ложности, а также проблему универсалий [Рассел, 2001].

матику античных дискуссий с современными в контексте национальной идеи будут явным анахронизмом.

Тем не менее, прецедентов, отражающих такой подход, достаточно. Например, Теодор Гомперц пишет, характеризуя софистов: «Мы уже отметили однажды, что странствующие учителя, чувствовавшие себя, как дома, во всех областях Греции, были в такой же мере, если не больше чем поэты, исполнены всегреческого патриотизма и являлись носителями национальной идеи единства Эллады, разделенной политически» [Гомперц, 1999: с. 445–446]. Для Гомперца на рубеже XIX–XX вв. тема национальной идеи была более чем актуальной, и греческая история философии служила ему удобным материалом, чтобы проиллюстрировать те процессы, которые происходили в современной ему Германии. Но аналогичные идеи, причем в гораздо более не критичной форме, высказываются и современными авторами. В частности, новосибирский этнофилософ Евгений Тюгашев в своем блоге утверждает: «Этнофилософия (например, “философия банту”) есть концептуализация философских представлений этноса (племени, народа). Именно такой концептуализацией философских представлений племени ионийцев стала ионийская философия»<sup>2</sup>. Этот же поход позволяет ему говорить, в частности, о философии ненецкого поэта Л. В. Лапцуя [Тюгашев, 2005].

Ни для кого не секрет, что сегодня национальная или этническая модель является наиболее универсальным и популярным образцом для построения государственной идеологии, к ней же сводится и вопрос формирования духовной или нравственной составляющей общества, причем ценности и идеалы общества зачастую сводятся к национальным, подчиняя себе религию, политику и проч. При этом довольно размытые рамки современного понимания «философии» оказываются очень удобным инструментом свести любой дискурс к доминанте этнического или национального, в том числе и дискурс о том, что представляла собой философия в античности.

Мне кажется, вернувшись к античному пониманию философии, и попытавшись реконструировать хотя бы отчасти тот исходный смысл, который стоял за этим понятием, мы сможем, несмотря на явный анахронизм такой задачи, на примере истоков античной философии в контексте вопроса о национальном характере философии вообще, и античной философии в частности, показать, что существуют определенные ограничения на приложение национальной идеи к философии, а также – насколько далеко такой подход уводит нас от собственно *философской* проблематики. Вообще, по моему личному убеждению, такой дискурс существует в силу присутствия определенных клише в современном понимании философии, размывающих ее определение, благодаря чему происходит подмена одних понятий другими.

### **Клише первое: философия как житейская мудрость**

Один из современных подходов к философии подразумевает крайне широкое поле ее значений, трактуя слово «мудрость» в самом пространном ключе. При таком подходе философия включает в себя и мировоззрение эпохи, и житейскую мудрость индивидуума, и духовность в самых разнообразных ее проявлениях, и интеллектуальную деятельность вообще. Это делает термин чрезвычайно удобным, и позволяет

<sup>2</sup> Мы постарались сослаться на наиболее доступные материалы, а именно, те, что имеются в открытом доступе и рассчитаны на массовую аудиторию, например: [Тюгашев, 2012].

(используя «аргумент от авторитета»), придать вес различным духовным, интеллектуальным и нравственным практикам, сводя их к достаточно авторитетной и проверенной временем традиции. Этому в немалой степени способствует до сих пор живое в общественном сознании (по крайней мере, в постсоветском пространстве) представление о философии как о феномене, который питает официальную идеологию и претендует на определенную степень научности. При таких границах под понятие философии подпадает все что угодно, нас в данном случае интересуют любые высказывания, отражающие житейскую мудрость, которые на том же основании оказываются философскими. Некоторые смогут усмотреть здесь положительный момент: из философии изгоняется элитарность, и разного рода точки зрения, частные учения, духовные практики приобретают вес и солидность через причастность многовековой авторитетной традиции, что дает им шанс, уравнившись с давно признанными интеллектуальными образцами, обрести свое место в копилке человеческой мудрости. Таковы основания для искусственного создания историй каких-либо узко-этнических философий (к примеру, банту) или для приписывания философских взглядов даже не самому писателю Тургеневу, а герою его прозы Базарову и т. д. Все это имеет отношение в исключительной мере к истории идей, но не к самой философии и ее истории: философия вовсе не тождественна тому рогу изобилия, который вмещал бы в себя любые образы, порожденные человеческой культурой и сознанием. Область ее реализации хорошо определена еще в античности.

Античность достаточно четко разграничивала жанры интеллектуальной деятельности. Даже в самом грубом приближении можно увидеть это различие. Поэты, рапсоды, предсказатели и жречество в той или иной мере претендовали на знания в области духовного и нравственного воспитания, а также на поддержание определенного равновесия в обществе, указывая каждому его место и предлагая образцы для руководства к действию, будь то воин, царь, жена, слуга и проч. Притязания историков (*ἱστορικός*, «знающий», «сведущий») распространялись на самые широкие, буквально энциклопедические познания, даже многознание, причем речь шла о жизни людей нередко за пределами какого-либо полиса или Эллады вообще. На умудренность опытом (в том числе и житейским) и профессионализм в любой области предъявляли права софисты (*σοφιστής*, «знаток», «сведущий человек», «софист»), в число которых нередко входили и перечисленные выше группы. При этом профессионала в каком-либо ремесле следует отличать от мудреца (*σοφός*), обладателя значительного жизненного опыта. Диоген Лаэртский, рассказывая о знаменитой когорте семи греческих мудрецов, пишет, что они все посвятили себя политике, были не мудрецами, и не философами, а просто умными людьми и законодателями (*DL I, 40*), которым был присущ, по словам Платона (*Prot. 343a*), «лаконствующий стиль» – краткие, запоминающиеся высказывания нравоучительного характера. Среди них мы не найдем пожалуй ни одного философа, кроме разве Фалеса.

Рассмотрим один пример. Очень часто Гераклита Эфесского характеризуют, исходя из оценок необычного, «оракульного» стиля его книги, как пророка или мудреца. Наиболее авторитетный голос здесь принадлежит Герману Дильсу, полагавшему, что хотя Гераклит и известен как автор одного из первых философских сочинений, его труд не может считаться в буквальном смысле книгой, и тем более философским трактатом. Сочинение Гераклита, по мнению сторонников такой точки зрения, это всего лишь серия кратких высказываний, афоризмов или гном, апофтегм, носящих

«догматический» и нравоучительный характер, а сами гномы вполне соответствуют высказываниям в духе традиции *οἱ ἔπτα σοφοί* [Kirk, Raven, 1971: p. 185].

Хотя у этой позиции нашлось не слишком много последователей, она не лишена оснований. Действительно, не так существенны *стилистические* отличия высказываний некоторых из семи мудрецов – «Удаче молись» Клеобула или «Берись [за дело] не спеша, а начатое доводи до конца» Бианта – от зачастую не менее емких и кратких афоризмов Гераклита, как скажем «С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то покупает ценой души»<sup>3</sup>, а то, в свою очередь, – от высказывания *немецкого философа* Лапцья «Слабости только поддашься минутной, а попрекнуть могут жизнью беспутной». Но *удивительно похожими* эти фразы кажутся только на первый взгляд, если не затруднять себя более глубоким погружением в то, как и для чего они написаны, рассуждая уже не с позиций стилистики, но содержательно и структурно, а также в контексте их наследия.

Сторонники Дильса, интерпретирующие текст Гераклита как сборник афоризмов, испытывают серьезные затруднения с теми фрагментами, которые никак не назовешь «краткими устными высказываниями», и которые скорее представляют собой развернутое доказательное рассуждение (или являются его частью), и таких мест в Гераклитовских фрагментах немало, например, 1 Mch<sup>4</sup>. Множество таких фрагментов скорее свидетельствуют, что у Гераклита имелась определенная, отнюдь не догматическая (как свойственно пророкам или предсказателям) концепция, которую он отстаивал при помощи *аргументации*. На этом же основании трудно причислить фрагменты текста Гераклита к учению «оракула», описывающего свой мистический, или религиозный опыт. Оракул, или пророк не станет обосновывать свои тезисы, во всяком случае, прибегая к рациональным и рассудочным средствам, он сделает это, апеллируя, как минимум, к божеству или традиции.

Нередко среди исследований, посвященных досократикам, можно встретить позицию, отрицающую наличие аргументированных рассуждений у раннегреческих философов, из чего следует, что досократики, выдвигая тезисы о том, каким, например, мир или человек должны быть, каковы должны быть моральные предпочтения философа или нормы поведения в обществе и т. п., высказывались сродни семи мудрецам, в духе характерной для нравоучений формулы «делай так-то, получишь то-то». Для такого способа выражения действительно наиболее подходит форма афоризмов, апофтегм, гном, которые по определению не нуждаются в аргументации. Не нуждаются же они в аргументации потому, что мысли такого рода высказываются со ссылкой на собственный авторитет мудреца, которому достаточно зафиксировать то или иное положение, а его авторитет уже сам по себе должен быть достаточным аргументом для принятия и следования такой позиции. Но насколько этот прием может называться подлинно философским? Уже сами раннегреческие философы различали мнение и истину и выдвигали критерий для их различения – обоснованность, или убедительность, а термины в значении убеждения или предъявляе-

<sup>3</sup> Перевод фрагментов приведен по изданию [Фрагменты, 1989: с. 92–93].

<sup>4</sup> «(I) Вот эту речь вот здесь существующую всегда не понимают люди: и прежде, чем услышать, и услышав хоть раз, (II) ведь хотя все совершается в соответствии с этой вот речью, ведут себя словно незнающие, пытаюсь осуществить и слова, и дела, (III) тогда как я объясняю, по природе различая каждое, и делаю понятным его, как оно есть. (IV) Тогда как другие люди остаются не знающими, что делали после того как проснутся, и забывают, что делали, когда уснут» (Перевод по изданию [Marcovich, 2001]).

ния доводов (πειθῶ) (как и другие производные исходного глагола), занимают важное место в ряде досократических доктрин (ср. Парменид в В 2.4 DK). Если же философ не выдвигал никакой аргументации, то и назвать его философом мы не имеем права, ведь задача философии состоит в первую очередь в обосновании собственных позиций. Именно поэтому не столь важно, каким стилем был написан труд Гераклита, а важно, что в сохранившихся фрагментах присутствуют обоснования и аргументы, и что одни положения выводимы из других, а на них как на авторитетные, в свою очередь, опирается последующая философская традиция.

Чтобы прояснить свою точку зрения, обратимся к одной из схем Аристотеля, благодаря которой Стагирит, выступая в качестве историка философии, классифицирует раннюю философию и предфилософию. Повсюду в своих сочинениях (в качестве примера можно обратиться к *Met.* 992b4; 1000a9) он различал два способа размышлений, т. е. делил всех представителей предшествующей традиции на «теологов» и «фюсиологов». К первым принадлежали θεολόγοι, т. е. те, кто, «облекая свои мудрствования в форму мифов» (*Met.* 1000a17–18), «писал о божественном», и они «размышляли только о том, что казалось им правдоподобным, а о нас не позаботились» (*Met.* 1000a9–10)<sup>5</sup>. Иными словами, их размышления, в сущности, выражают только личное мнение, лишённое приемлемого обоснования. Именно поэтому аргумент от авторитета – а характеристика, предлагаемая Аристотелем, вполне отвечает этому аргументу, который мы упоминали выше, – не следует относить к состоятельным философским аргументам. Ко второй группе, принадлежат φυσιολόγοι, и если исходить только из значения слова, это те, кто размышлял о природе, но сам Аристотель даёт крайне внятный и разъясняющий комментарий к тому, что именно он имеет в виду, – это те, «кто, рассуждает, прибегая к доказательствам» (τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων) (*Met.* 1000a19).

Схема, на первый взгляд, проста и понятна, но содержит одну ловушку: схематизм в отношении объекта философских доктрин, обозначенных в названиях двух направлений, начинает пониматься исследователями буквально, исходя только из названий этих двух типов размышлений. При таком понимании все известные нам мыслители ранних времен, – и философы, и не только они, – объектом своих доктрин должны были полагать либо природу (если они φυσιολόγοι), либо божественное (если θεολόγοι). Тогда дополнительное содержание в определениях, данных самим автором схемы, в расчет уже не принимается, о нем забывают, стремясь в прокрустово ложе учений «о природе» уложить доктрины о богах, и наоборот. Но ценность этой аристотелевской схемы в другом. Ясно, что акценты в ней нужно смещать на содержание определений: либо позиция излагается в форме мифа, мнения, *бездоказательно*, по принципу «хотите – верьте, хотите – нет», и таковы «теологи», либо она *доказательно обосновывается*, это – «фюсиологи». Иными словами, Аристотель безукоризненно распознал и указал главную отличительную черту становящейся философии – доказательность.

Даже если принять позицию сторонников афористического стиля трактата Гераклита, все же останется одна деталь, которая будет отличать его от выразителей житейской мудрости: это содержательная включённость его доктрины в определённую традицию. Античность не знает *самобытных* философов, для нее *быть* фило-

---

<sup>5</sup> Текст Аристотеля цитируется по изданию: [Аристотель, 1976].

*софом* уже подразумевает быть включенным в какую-либо дискуссию, развивать или поддерживать какой-либо диспут, высказывать такую позицию, в отношении которой всегда найдутся как сторонники, так и противники, причем, как правило, та или иная доктрина является специфической для определенной школы или направления. Именно поэтому всегда можно представить античную философию с позиций преемственности учений и проблемного единства философского дискурса.

Имя Фалеса Милетского, практически единственного из философов, встречается в списках семи мудрецов, и открывает историю философии, разумеется, не по причине общей приверженности всех семерых тезису «познай самого себя», с которым, к слову сказать, был согласен и Гераклит. Его заслуга в том, что свои задачи первый раннеионийский философ решал с опорой на теоретическое мышление, положив начало теоретического знания благодаря тем объяснениям, которые он предлагал для различных явлений. Как прекрасно показал Д. В. Панченко, несмотря на предельную краткость сведений о Фалесе, его рассуждения представляются «как логически необходимое, при установке на убедительность, построение», а «каждый, кто следовал за Фалесом, кто желал представить претендующие на убедительность доводы, вынужден был считаться с этим же соображением», и наконец, именно «Фалес открыл такую форму высказывания о природе, которая делает возможной критическую дискуссию в этой области...» [Панченко, 1989: с. 21–23; Panchenko, 1993].

Принцип критической дискуссии вкупе с объяснительным принципом, как видно, впервые проявляет себя уже в первых философских системах, у ранних ионийцев, выступая некоторой точкой отсчета<sup>6</sup>, начиная с которой можно проследить не только последовательное (от школы к школе, от учения к учению) развитие онтологической и эпистемической проблематики (определяющей первые философские ходы), но и выбор тех или иных решений, основания для предпочтения которых укоренены в этих универсальных для любых философских построений принципах. Дальнейшее развитие философских положений на основании этих принципов, определенный прогресс в развитии одних решений и невербализованный запрет на другие как изжившие себя, в свою очередь порождает новые критические дискуссии. Именно эта преемственность и дискурсивность, на наш взгляд, и делает философию тем, чем она является.

При таком взгляде на содержание философии совершенно не важно, что в том или ином высказывании или сочинении можно обнаружить следы рассуждений об этике или счастье, нравственном или безнравственном, добре или зле, знании и незнании – все эти темы, вообще свойственные человечеству, будут характерны в одинаковой мере и для литературы, и для религии, и для философии. Но определять специфику философского подхода будет не то, на каком языке написан текст (будь то ионийский диалект греческого или аттический, русский или ненецкий, арабский или латинский – хотя для сторонников национальной философии акцент на язык, на котором написан текст, еще со времен Гердера оказывается ключевым фактором, поскольку формирует представление о мире), и не то, что какое-то конкретное высказывание или доктрина предназначена и понятна в полной мере исключительно данной этнической группе (к примеру, если это «философские представления племени ионийцев», – то для ионийских греков, среди которых, к слову сказать,

<sup>6</sup> Обоснование того, почему критическая дискуссия не велась раньше и невозможна в рамках мифологических представлений о мире, также см. [Панченко, 1989: с. 22–23].

было немало носителей других диалектов, равно как и варваров). Определять философскую специфику текста или доктрины будет установка на ее обоснованность и убедительность, а также включенность в определенную интеллектуальную традицию, конкретную дискуссию, принимать участие в которой будут не только современники философа, но также и его последователи, отнюдь не принадлежащие тому же хронологическому отрезку или этнической группе. В этом смысле, трудно говорить о философии племени банту, потому что ей вряд ли есть что добавить или критически возразить на платоновский эссенциализм или юмовский эмпирицизм, по той простой причине, что она попросту не представляет об их существовании. Говорить же о возникновении продуктивной критической дискуссии, существующей внутри самого это племени, и имеющей принципиальное значение для развития интеллектуальной мысли, направленной на преодоление затруднений, связанных с вечными философскими проблемами, пока рано.

### **Клише второе: публицистика как философия**

Определяя философию как то, что предполагает в своей основе обоснованность и аргументированность положений, мы, разумеется, отдаем себе отчет в том, что с одной стороны, принципы аргументации, ее методы и виды аргументов достаточно универсальны, – до сих пор не было таких прецедентов, как «французский аргумент» или «немецкий классический аргумент». С другой стороны, то, на что направлена аргументация, может служить разным целям, преследовать различные задачи, среди которых и обоснование национальной политики или идеологии.

Уже античность пыталась очертить проблемное поле философии. Так, Аристотель предлагает деление на первую и вторую философию, которые вошли в один из трех куда более объемных разделов теоретического, практического и пойэтического поиска. Эти представления наследуются и трансформируются эллинистическими школами философии так, что структуру философского знания начинают представлять три раздела – логика (эпистемология), физика, этика, что в совокупности с ранее обозначенными Аристотелем метафизикой и теологией надолго задает универсальную предметную область философии. Придерживаясь этого принципа, несложно обозначить, какие именно вопросы будут попадать в поле зрения философа, поскольку они соотносимы с основным предметным полем или проблемной областью философии.

Что касается вопроса о национальной философии, считается, что такая философия направлена прежде всего на обоснование идей, одобренных или приемлемых национальным государством. Но, как и в ситуации с разграничением предметных областей философии и теории идей, здесь уместнее было бы начать с дистинкции между философией с одной стороны, и идеологией и публицистикой – с другой. Если идеология выражает интересы какого-либо сообщества, класса или группы в отношении власти и процессов, протекающих в государстве, а публицистика – общественное мнение (или – отвечает за его формирование по этим же вопросам, и очевидно, что политический аспект здесь играет доминирующую роль), то какова в таком случае функция философии, особенно взятой в рамках обозначенного выше проблемного поля? Кто-то может сказать, что это вопросы, характерные для философии политики, но ведь когда идет речь о национальной философии, как правило не уточняется, что речь идет о национальной *политической* философии, и эти характеристики приписываются философии *вообще*.

Мы снова не избежим анахронизма, если спросим себя, насколько различение философии, идеологии и публицистики было реализовано в античности, особенно в контексте национальной идеи. Тем не менее, в свете уже упомянутого высказывания Гомперца о софистах, что они были исполнены всегреческого патриотизма и «являлись носителями национальной идеи единства Эллады» [Гомперц, 1999: с. 445–446], этот подход уже не выглядит столь фантастическим.

Действительно, в античности есть масса прекрасных примеров, когда философия начинает пониматься как деятельность, имеющая практическое приложение в первую очередь в интересах полиса, и только вследствие этого являющаяся полезной и значимой. Показательна в этом отношении дискуссия, развернувшаяся между оратором Исократом и философом Платоном, с одной стороны, и софистами, скажем, Горгием, с другой.

Выше мы говорили, что слово σοφιστής на момент возникновения философии означает профессионала в своей области, и к V в. до н. э. философы уже добились успехов в свойственной только им профессиональной деятельности, благодаря которой они унаследовали и этот эпитет. О том, какой видится ситуация в отношении понимания философии на исходе V в., свидетельствует знаменитый афинский оратор Исократ, ученик Горгия, современник Платона.

Сохранилось несколько его речей, в которых он удостоверяет широкую известность горгиевского философского трактата «О не-сущем». Мы привычно, вслед за Платоном, отказываем Горгию (равно как и другим софистам) гордо именоваться философом, но только уничижительно – софист, тогда как у Исократа он напрямую включен в определенную философскую традицию, а именно – элейскую. Например, в «Похвале Елене» (*Isocr.* X. 2–4) Исократ говорит о новых «веяниях» в современной ему риторике и о тех, кто берется, увлекшись ими, обсуждать абсурдные и самопротиворечивые предметы, и при этом «... настолько не сведущ, что не знает Протагора и его современников софистов, оставивших нам подобные сочинения и даже еще более трудные (для понимания). В самом деле, кто сможет превзойти Горгия, осмелившегося утверждать, что не существует ничего сущего, Зенона, стремившегося доказать, что одни и те же явления одновременно возможны и невозможны, или Мелисса, который попытался доказать единство всего сущего»<sup>7</sup>. В речи «Об обмене имуществом» (или «Антидосис») (*Isocr.* IV. 268–269) он предупреждает молодых людей не увлекаться слишком традиционными науками: «они должны остерегаться того, чтобы не иссушить свой ум в этих занятиях, не увлечься учениями древних софистов, из которых одни утверждали, что число элементов бесконечно, Эмпедокл же называл четыре элемента, среди которых находятся Вражда и Любовь, Ион называл не более трех, Алкмеон только два, Парменид и Мелисс – один, Горгий же вообще ни одного». Такого сорта упражнения, по мнению Исократа, хотя и любопытны, но бесплодны, бесполезны, они не несут блага, а потому их нельзя назвать «философией». При этом обсуждаемая проблематика явно соотносится с поиском начал и причин, т. е. распространяется на ту область, которую Аристотель вскоре назовет первой философией. Для Исократа это всего лишь гимнастика для подготовки ума к более серьезным занятиям, например, связанным с общественной деятельностью.

<sup>7</sup> Здесь и далее речи Исократа цит. по изданию [Исократ, 2013].

Хорошо видно на представленных примерах, что для афинского оратора принадлежность к определенной традиции является существенным, но не достаточным основанием для того, чтобы причислить какую-либо интеллектуальную деятельность к разряду философии. Упомянутые свидетельства достаточно четко разграничивают понимание софистики и философии. Софистика, по Исократу, определяется как времяпровождение в придирчивом обсуждении того, что совершенно бесполезно для практической стороны жизни полиса, но определенно создает трудности интеллектуального характера последователям, тренируя их ум (*Isocr.* X). Вероятно, именно в силу соответствия этому определению оба раза древних философов он именуется «древними софистами». Горгий, как и элеаты, в обоих случаях включен в списки софистов, при этом в «Елене» в этот список попадают, помимо него, только элеаты (Зенон, Мелисс), а в «Антидосисе» мы видим более привычный, с точки зрения досократовской тематики, список искавших первоначала и устанавливавших, сколько есть первоначал по числу, среди них – Парменид и Мелисс. Вероятно, в Афинах V в. сложилась традиция рассуждать о некоем условно-философском направлении, корнями уходящем в элейский вопрос или каким-то образом с ним пересекающимся, и который по ряду причин лучше характеризовать как софистику. Древняя софистика, не будучи философией и разбирая бесполезные вопросы, все же выступала, по выражению Исократ, «приготовлением к философии», повышая мастерство и способствуя освоению других, более серьезных предметов.

Исократ убежден, что (в терминах Аристотеля) будущую первую философию интересует «удивительный и ни с чем не сообразный предмет», а ее приверженцы – это «люди, весьма гордящиеся тем, что... могут произнести на эту [ни с чем не сообразного предмета. – *М. В.*] тему неплохую речь» (*Isocr.* X. 1). Под более серьезными занятиями он понимает, наряду с поисками истины (не оговаривая пока, что именно имеется в виду, а также где и как ее следует искать), знакомство с государственными установлениями города и опытность в общественных делах, полагая что «намного важнее иметь хотя бы приблизительное представление о делах полезных, чем точное знание бесполезных... Лучше хоть немного преуспеть в значительных вопросах, чем далеко продвинуться в вопросах мелких и вовсе ненужных для жизни» (*Isocr.* X. 5).

Хотя эта речь Исократ изобилует пейоративными оценочными суждениями в отношении философии как «древней софистики» (бесполезная, мелкая, ненужная), тем не менее, его задача как публициста понятна – он стремится сформировать общественное мнение в отношении того, насколько важнее для гражданина не просто иметь гибкий ум, но и уметь применить его в общественных делах, опираясь на знание законов своего государства.

Если же говорить об «окончательном» определении философии, данной уже пожилым, 82-летним Исократом в «Антидосисе», то расставленные им акценты мало чем отличаются от того тезиса, который мы стремились обосновать в первом разделе: философы лучше других понимают, что «правдоподобие доказательства и вообще все формы убеждения являются полезными», но особенно там, где находят свое практическое применение (*Isocr.* XV. 280). В действительности Исократ не противоречит здесь тому, что говорил в «Елене», предлагая вполне гармоничное видение сущности философии. Большая степень убедительности присуща речам более почтенных и добропорядочных граждан, пользующихся доброй славой. Следовательно, существует и определенная зависимость: чем более добропорядочен

гражданин, тем более убедительны его речи, а чем более убедительны его речи, тем он лучше как философ.

Одним словом, специфику философии определяет доказательность и убедительность, но если философия существует не как этап приготовления к чему-то более серьезному (скажем, государственному служению), а сама для себя, как считает современная Платону и Исократу софистическая риторика или же древняя софистика (т. е. философия досократиков), то, уже по словам Платона, не зная истины и гоняясь за мнениями, она будет нацелена только на обман и пустые обещания (*Phaed.* 262a–c). Тем самым мы снова встречаем еще один маркер философии – истинность.

Платон, соглашаясь с позицией Исократ в том, что касается границ и содержания философии и софистики, вместе с тем перенимает и один из важных софистических принципов построения речей, называемый ими *λόγων ἀγῶνας*, активно использовавшийся его учителем Сократом и подразумевающий не просто произнесенную речь, а дискуссию между собеседниками, следовательно, привлекающий принципы убедительности и доказательности. Другое дело, что Платон явно хотел бы, чтобы термин «диалектика» (*διαλεκτική*), в самом общем смысле означающий по-гречески «дискуссию», вовлекающую двух или более лиц и подразумевающую практику вопросов и ответов собеседников по ходу дела, в его диалогах понимался в несколько ином значении (например, как искусство устанавливать сочетающиеся и несочетающиеся *эйдосы*). Софисты, как полагал, вероятно, Платон, недооценили потенциал предложенного ими метода. Поскольку они не имели представления о подлинной истине, то и не смогли подняться к ней посредством диалектики – к пониманию идей, а вернее к четкому выявлению истинных и неистинных сочетаний *эйдосов*, их взаимной причастности или непричастности (причем речь идет не только о сочетаниях великих родов сущего в т. н. «эйдетическом алфавите», но и о любых рангах *эйдосов* вообще)<sup>8</sup>.

И здесь мы замечаем разногласия, которые возникают у Платона с Исократом.

Древние софисты, как мы видели, занимались отвлеченными и далекими от практических нужд полиса вещами, в чем их упрекал Исократ. В свою очередь, он задает новый тип философа, подразумевающий «матрешечный» принцип сочетания трех условий «добропорядочность гражданина → убедительность ратора → обладание наилучшим знанием философа», где третье невозможно без второго, а то – без первого. Новая софистика, в противовес древней, преследует предельно практические цели, тесно связанные с идеей социальной полезности и гражданского воспитания, в ущерб привязанности к какому-то единственному полису и обретаемым тем самым гражданским правам, что хорошо отразилось на их образе жизни и определи-

<sup>8</sup> Какой могла бы видеться ситуация Платону? Идея справедливости может не сочетаться, скажем, с идеей великолепия, но хорошо сочетается с идеей добродетели. Установить, каковым будет справедливое государство, можно только после того, как будут выявлены все возможные (или лучше сказать истинные) сочетания идеи справедливости с другими идеями. Если же в эти сочетания закрадется хоть одна идея, противоположная или неистинно сочетающаяся со справедливостью, результат всего предприятия окажется неудовлетворительным. Именно выявлением истинных и неистинных сочетаний *эйдосов* должны были заниматься философы в идеальном государстве Платона согласно его рассуждениям в «Государстве», и именно эта деятельность называлась им диалектикой. Хорошо видно, что в ее основе лежит также введенный софистами в оборот метод антилогий.

ло термин «софистическое движение». Платон (вкладывая эту мысль в уста Сократа уже в своих ранних диалогах) подчеркивает: добродетель человека может быть реализована только в том случае, если он является допропорядочным гражданином, софист же, выпавший или добровольно исключивший себя из этой системы, не может претендовать и на две последующие добродетели: быть хорошим оратором (ритором), и, тем самым, учителем молодежи, а равно – философом. Поскольку цели философов Платона и философов Исократы имеют существенные расхождения, то у Платона последние продолжают именоваться софистами, сохраняя пейоративное значение слова. Противопоставление одного аргумента другому (даже вне зависимости от его истинности или ложности) у софистов имеет четкое практическое применение, а именно, оно используется в процессе публичных дебатов, будь то политические, юридические или философские споры. Именно этот момент обеспечивает эффективный базис для софистического обучения риторике, и предполагается, что это обучение было не только неотъемлемым элементом софистического движения, но и составляло суть интеллектуальной деятельности софистов. Последние готовили людей прежде всего к политической и судебной карьере в условиях реально функционирующих полисов, сиюминутных отношений между людьми и государствами, и обучение философии развивало гибкость ума, но не представлялось самоцелью; полис Платона, для нужд которого потребовалось бы правильно сочетать *эйдосы*, еще только предстояло построить, а приступить к этому начинанию без определенного представления об *эйдосах* нет резонов, посему именно философия в подобной системе взглядов является самоцелью.

Итак, хорошо видно, что в рассмотренных нами точках зрения, относящихся к V–IV вв., полис фигурирует как значимая деталь, при этом Исократ выступает со стороны публицистики, не столько отражая, сколько формируя настроения молодежи вокруг интеллектуальной сферы деятельности и ее приложения к нуждам государства, Платон – как идеолог, выражает интересы пусть гипотетической, но правящей группы (класса) философов. Любопытно, но именно платоновский подход сохраняется в идеологии до сих пор: любая идеология является эссенциалистской по сути, реализуя стремление к определенному идеалу, будь то Благо или Дух, или некое *идеальное* общество. В полном соответствии с платоновской программой такое общество представляется и как реализующее определенный заданный образец, или прототип, и как идеал для всех и каждого. Именно в отношении школ эссенциалистского характера оправдано говорить о некоторой присущей им догматике: дискуссия строится в пределах однозначно определенных в соответствии со школьным учением терминов, а ее результаты, с каким бы школами она не велась, также переводятся в эти термины, и интерпретируются через призму заданной школьным учением проблематики. Иным словами, исходя из условий понимания национальной идеологии, кому, как не Платону среди представителей античной философии в таком случае быть выразителем национальной идеи?

В любом случае, ни позиция Исократы, ни позиция Платона пока не привели нас напрямую к национальной идее: и тот, и другой предлагают нам собственную уточненную дефиницию философии, но не говорят, что она должна выражать идеи панэллинизма. Разумеется, речь в этих дискуссиях идет о греках и о той философской традиции, которую мы привыкли соотносить с Древней Грецией, но нельзя забывать, что греки были разобщены прежде всего не политически, а в языковом плане, и дорийские полисы традиционно противостояли ионийским. Но это не

мешает выходцу из ионийских Леонтин Горгию стать учеником Эмпедокла из дорийского Акраганта, принять его теорию пор в эпистемологии, включиться в дискуссию о причинах и началах, выступив с критикой как монизма, так и плюрализма в онтологии, и наконец, выучиться у него некоторым риторическим приемам, и попытаться убедить говорящие на аттическом диалекте Афины послать военную помощь Леонтинам против Спарты.

Гомперц, как мы видели, приписывает мотив панэллинского национального единства именно Горгию, что расходится со свидетельством Исократ: у него Горгий не столько напирает на национальную идею, сколько оказывается в подозрительном сообществе «древних софистов», увлеченных проблематикой начал и причин, далекой от насущных полисных проблем.

Чтобы разобраться с этой нестыковкой, следует обратиться к крайне разнообразному творческому наследию Горгия. Носителем и выразителем т. н. национальной идеи Горгий оказывается не в контексте своего философского трактата «О не-сущем», а в контексте двух речей «по случаю»: «Погребальной речи» и «Олимпийской речи». Как и философские учения, речи часто произносились софистами публично, но, как правило, служили в качестве рекламы их риторического профессионализма, что привлекало к ним учеников и делало центром внимания. Очевидно, что на таком массовом мероприятии, как Олимпиада публика не слишком заинтересована в обсуждении тонкостей философских учений, но зато его можно использовать как прекрасную арену для публицистической деятельности, чтобы сформировать определенное мнение у собравшихся. В таком случае, мы могли бы сказать, что Горгий выступает в этих двух речах как публицист. Вместе с тем, две другие его речи, «Защита Паламеда» и «Похвала Елене» в наименьшей степени призваны сформировать общественное мнение, скорее наоборот, они направлены на разрушение того, что лежит в основе нравственного воспитания грека, тех образцов морали, которые заключены в освещенных традицией гомеровских уроках и с которыми Горгий безжалостно расстается. Что касается трактата «О не-сущем», в нем мы не найдем даже следов национальной идеи или правильной морали, только достаточно сложную и разветвленную структуру аргументов, философская сила которых раскрывается исключительно в контексте решения элейского вопроса. Но зато этот трактат на полтысячелетия переживет своего создателя, оставаясь актуальным и для перипатетиков, и для отбрасывающих всякую школьную догматику скептиков, продолжая порождать самые затейливые дискуссии [Вольф, 2014]. И ни в одном из этих случаев Горгий не выступает как идеолог, придерживающийся эссенциалистских установок определенного единства и подчиненности всего дискурса конкретной парадигме и терминологии, т. е. руководствуясь строгим и однозначным представлением об истине. Напротив, перебирая множество стилей и жанров, порождая новые и украшая старые, ориентированные на самые разнообразные аудитории, Горгий заставляет современных исследователей задуматься, а не скрывается ли за этим приемом некоторый новый принцип построения *логос*-ориентированной философии, где каждый жанр и дискурс оказывается только одной из частей мозаики, из которых складывается наше знание о мире<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> См., например, [Consigny, 1992], где обсуждаются современные дискуссии о стиле Горгия, и возможности реконструкции на основании оригинальности стиля его философских положений.

Именно поэтому, если мы (1) признаем, характеризуя софистов, что вся их деятельность сводится только к установлению правил грамматики и эффективного использования речей вне их конкретного практического применения или выявления из эмпирических ситуаций или обстоятельств; (2) вынесем за скобки доктринальные или школьные споры между софистами и другими направлениями греческой интеллектуальной жизни, в том числе и по поводу применяемых ими методов; и (3) скажем, что софисты были учителями риторики и это все, что следует о них сказать, – то тогда они, безусловно, не имели бы права претендовать на собственное место в истории греческой философии, а оставались бы исключительно политиками, идеологами, публицистами.

В любом случае видно, что, если национальная философия является выразительницей идей национального государства, а государственность в Древней Греции представлена полисной системой, то ни Платон, ни Исократ, ни Горгий не стремятся стать выразителями интересов какого-либо конкретного полиса, говорящего на одном из диалектов греческого, а скорее они озабочены воспитанием, и не *грека*, а *гражданина*. При этом для каждого из них остается значимой приверженность выработанной в досократический период установке на принадлежность к конкретной интеллектуальной традиции, включенность в критическую дискуссию, а также в той или иной мере актуален и определенным образом каждым из них интерпретируется исократовский матрешечный принцип соотнесения гражданской позиции, убедительности суждений и содержания знания.

Сегодня все чаще забывают о характерных чертах философского знания и все чаще можно услышать разговоры о размывании границ философского дискурса, и это больше похоже на игнорирование специфики философии и почти сознательную подмену понятий одного дисциплинарного дискурса другим: «рассуждать» и «мыслить» – не то же самое, что «рассуждать аргументированно» и «мыслить критически». Иными словами, размышления на сколь угодно злободневные темы, осуществляемые людьми, исключенными из устоявшейся традиции обсуждения определенных проблем, нельзя причислить к философии в собственном смысле слова: желание и умение высказаться по любому вопросу, как учил нас Исократ, еще не делают человека философом.

В свете сказанного и возвращаясь к обсуждению национальной философии, думается, что попытки универсализовать национальный подход к философии, в том числе распространить его на античность, не имеют под собой достаточных оснований. Философия возникла в античной Греции как практика критической аргументированной дискуссии, которая подразумевает вовлеченность в традицию поиска решений конкретных проблем, базовый набор которых более или менее оформился ко времени Аристотеля. В этом статусе философия просуществовала более двадцати пяти столетий, все это время сохраняла свои (обретенные уже в первые века существования) специфические качества – аргументированность положений, включенность в традицию рассуждения, обоснованность знания. Эти качества сообщали указанному статусу если не истинность, то правдоподобность, и сознательную гражданскую позицию (которую не следует смешивать с национальной идеей). Философия не теряла их даже в самые трудные для себя периоды, будь то кризис античности и переход к христианскому мировоззрению, средневековый спор философии и теологии, эпоха демаркации науки и философии. Имея дело с философией, мы оказываемся в области универсальных и общезначимых проблем, попытка же рассуждать в

рамках той или иной национальной идеи автоматически накладывает на нас ограничения, например, языковые или идейные, которые неминуемо уведут нас в область узко очерченной и эссенциалистски организованной идеологии, подразумевающей только один набор заранее заданных истин, понятий, ходов и примеров, которых мы будем вынужденно придерживаться. Руководствуясь ими, нам невольно придется предлагать решения, принятые отнюдь не в рамках свободной дискуссии, поступааясь при этом идеей гражданского общества.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус ; пер. с древнегреч. – Москва: Мысль, 1976. – 550 с.
- Вольф М. Н.* Трактат О не-сущем, или О природе Горгия в De Melisso Xenophane Gorgia, V–VI: Условно-формальная структура и перевод // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2014. – Т. 8, Вып. 2. (В печати).
- Гомперц Т.* Греческие мыслители / Пер. с нем. Д. Жуковского и Е. Герцык. Научная редакция нового издания, комментарии, примечания и предисловие А.В. Цыба. – СПб.: Алетей, 1999. – Т.1. – 605 с.
- Исократ*. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи / Пер. В. Борухович, Э. Фролов. – Москва: Ладомир, 2013. – 1072 с.
- Панченко Д. В.* Фалес: рождение философии и науки // Некоторые проблемы античной науки / Б. И. Козлов, А. И. Зайцев. – Ленинград: ЛО ИИЕТ АН, 1989. – С. 16–35.
- Рассел Б.* Проблемы философии / Пер. с англ. В. В. Целищева. – Новосибирск: Наука, 2001. – 111 с.
- Рорти Р.* Историография философии: четыре жанра // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. – М.: УРСС, 2001. – С. 179–182.
- Тюгашев Е.А.* О различии понятий «национальная философия» и «этнофилософия» (8.02.2012) // Электронный ресурс. Режим доступа: <http://eugentugashev.livejournal.com/24517.html>
- Тюгашев Е.А.* Особенности жизненной философии ненцев Ямала (на материале философской поэзии Л.В. Лапцуня) (2005) // Электронный ресурс. Режим доступа: [http://yamal.uran.ru/index/ru/articles?paper\\_id=18](http://yamal.uran.ru/index/ru/articles?paper_id=18)
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев. – Москва: Наука, 1989. – 576 с.
- Consigny S.* The Styles of Gorgias // Rhetoric Society Quarterly. – 1992. – Vol. 22. – №. 3. – P. 43–53.
- Kirk G. S., Raven J. E.* The Presocratic Philosophers. A Critical history with a Selections of Texts. – Cambridge University Press, 1971. – 487 p.
- Marcovich M.* Heraclitus: Greek text with a short commentary including fresh addenda, corrigenda and a select bibliography (1967 - 2000). – Sankt Austin: Academia-Verlag, 2001<sup>2</sup>. – 677 p.
- Panchenko D.V.* Thales and the Origin of Theoretical Reasoning // Configurations. – 1993. –Vol.1. – №. 3. – P. 387–414.

Статья одержана редакцією 09.02.2013

---

*Marina Volf*

### ON THE CONCEPT OF NATIONAL PHILOSOPHY: A VIEW FROM ANTIQUITY

The idea of national philosophy is often expanded to ancient doctrines and problems. This is inappropriate but possible due to a number of clichés in contemporary understanding of phi-

losophy, such as the reduction of philosophy to life experience and identification of philosophy with journalism and ideology. The author presents several arguments against these positions basing on various texts of early Ionian thinkers, Aristotle, Isocrates, Gorgias. Philosophy in Ancient Greece was understood as a critical practice of reasonable debates that implied a commitment to specific school or position and conscientious civil position of the philosopher. It was classic Greece where this understanding of philosophy formed as a combination of three conditions: citizen's virtue → rhetorician's persuasiveness → philosopher's best knowledge (i.e., truth), that accompanied philosophy for the last 25 centuries. On that ground any discussion of national philosophy (Russian, Nenets, Bantu etc.) will be correct only if all of these conditions would be realized in any discourse, and this discourse would correspond to specific disciplinary features mentioned above.

---

*Marina Volf, Doctor of Sciences in philosophy, assistant professor, head of the department of the history and philosophy of science in the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.*

*Марина Вольф, д.філос.н., доцент, зав. кафедри філософії (історії та філософії науки) Інституту філософії та права СБ РАН (м. Новосибірськ)*

*Марина Вольф, д.филос.н., доцент, зав. кафедрой философии (истории и философии науки) Института философии и права СО РАН (г. Новосибирск)*

---