

УДК 1 (091)

DOI: 10.17223/1998863X/34/32

М. Н. Вольф

ГОРГИЙ ЛЕОНТИЙСКИЙ И АНТИЧНАЯ МОДЕЛЬ ДЕСКРИПТИВНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ¹

В статье мы стремимся преодолеть те стереотипы, которые связаны с пониманием софистики, во-первых, как преимущественно риторической или педагогической практики, лишенной философского содержания, и, во-вторых, настаивая на философской составляющей этого направления, мы намерены показать, что она не является философией релятивизма и нигилизма, как о ней принято говорить с XIX века.

Ключевые слова: Горгий, софистика, античная философия, эпистемический поиск, софистический поиск, риторика, дескриптивная эпистемология, Платон.

В современной интеллектуальной среде в оценках софистики преобладают два стереотипных положения, которые кочуют из учебника в учебник, из исследования в исследование, со времен Античности существуя практически в неизменном виде. Сформулировать их можно следующим образом: софистика не является философским предприятием, это риторическая или педагогическая практика, которую к тому же следует оценивать негативно, поскольку то, чему учат софисты, и тот результат, на который нацелены их риторические усилия, оказываются неприемлемыми по причине нелегитимности этих приемов; но даже если допустить, что софистика есть философия, она не будет подлинной философией или хоть в каком-то смысле приемлемой, поскольку не нацелена на поиск истины, а, напротив, намеренно культивирует разнообразные способы введения в заблуждение. Есть ли способ преодолеть эти клише, а главное, нужно ли это делать, коль скоро эти оценки восходят к авторитетным античным источникам?

Ответ на этот вопрос прямо зависит от того, как мы понимаем цели историко-философского исследования. Если мы остаемся в пределах сформулированного Леопольдом фон Ранке в XIX веке принципа «wie es eigentlich gewesen», без учета содержания современных философских и, в целом, интеллектуальных дискуссий, мы рискуем задержаться в откровенно антикварной истории философии, которая исследует тексты прошлого исключительно для удовлетворения собственного интереса в этих текстах, не понимая их роли или не видя никакой возможности их использования для решения современных философских проблем, а зачастую и не представляя себе этих проблем². Если задача историка философии – отразить философскую работу, взаимосвязи между концепциями, оформляющими их аргументами, то сделать это без обращения к современному инструментарию фактически невозможно. От того, насколько философская концепция может быть адаптирована

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 14-03-00502 «Аргументированность и обоснованность знания в парадигме античной рациональности»).

² Подробнее о соотношении антикварной контекстуалистской истории философии и проблемно-ориентированного направления в истории философии см. [1. Р. 1–7].

под современный уровень философских задач, зависит ее жизнеспособность в историко-философской хронологии.

Софистика пережила множество и благоприятных для философии, и не слишком периодов, но кто-то может возразить, что выживает она «по совпадению», поскольку из века в век, сохраняясь в текстах Платона и Аристотеля, сопутствует их учениям. Это возражение было бы веским доводом против самостоятельного философского содержания софистики, если бы, независимо от платоновского и аристотелевского наследия, не только само софистическое движение время от времени не возобновляло свое существование, но и проблематика, связанная с вопросами языка (речи) и его убеждающей силы, коммуникативных свойств и систем, познавательных способностей человека, впервые в явном виде сформулированная в рамках софистики, не актуализировалась заново.

Первая (классическая, или греческая) и Вторая (римская софистика I и II (реже – IV) вв. н.э., подарившая миру помимо прочего жанр литературного романа) софистика обеспечивали элитное образование, воспитание политической элиты, а также времяпровождение, интеллектуальный досуг образованной элиты, формируя естественный фон городской культуры. Очевидно, что задачи софистики не исчерпываются задачами философии, они существенно шире и не исключают ее. То же самое можно сказать о Третьей (Византийской) софистике, уточняя, что ее досуговый и образовательный по преимуществу характер сменяется на убеждающий, под элитами надо иметь в виду церковную элиту, а риторический фокус должен быть смещен на апологетические и проповеднические задачи¹. Сходное с Третьей софистикой явление в латинской культуре называют Средневековая риторика (реже – Средневековая софистика). Наиболее яркими фигурами, маркирующими ее, являются Августин и Рабан Мавр, ее базой является *trivium* (грамматика, логика, риторика), который в средневековых университетах служил системой формирования критического мышления. Без этой базы вся интеллектуальная деятельность Средних веков, построенная на культуре ведения диспутов, не состоялась бы. Даже этот небольшой экскурс, не затрагивающий последующие эпохи, показывает, что изначально развитие софистики пошло своим собственным, отличным от философии путем – можно сказать, путем развития гуманитарного знания, вместе с тем не исключая философской составляющей хотя бы в том объеме, в каком ее содержит философия как критическая дискуссия: как метод, способный инструментально обеспечить техничность дискурса и ясность описания действительности. Ближайшая аналогия, которая напрашивается, – отношения философии и науки, которые, несмотря на различия, до сих пор сохраняют область пересечения своих интересов.

В таком случае можно попытаться избавиться от клише в оценках софистики и разобраться, в чем заключается ее философская автономия. Прежде всего, сам термин «софистика» давно стал многозначным, и зачастую отдельные коннотации его значения оказываются слабо согласующимися друг с другом. Хороший пример такого рассогласованного значения слова *софистика* дает работа [4]. В частности, в ней предлагаются определенные ассо-

¹ О Второй и Третьей софистике см.: [2, 3].

циативные ряды с софистикой и перечисляются виды, или «лица», софистики, при этом под софистикой понимается исключительно использование софизмов в дискуссии, даже в том случае, когда речь идет о древнегреческой софистике как таковой [4. С. 269]. В частности, в качестве главной иллюстрации своего тезиса, что софистика не является аргументацией, автор привлекает спор Протагора с его учеником Еватлом, сформулированный в традиции как классический софизм. С другой стороны, хорошо известно, что софизмы как специфические парадоксы – это изобретение Евбулида, представителя мегарской школы, современника и критика Аристотеля, и собственно конфликт этих двух философов выливается, с одной стороны, в софизмы, с другой – в «Софистические опровержения», что хорошо засвидетельствовано у Диогена Лаэртского и не имеет, по большому счету, никакого отношения ни к тому, как строилась аргументация у собственно софистов, ни к содержанию их философии¹. Тем не менее Е.Н. Лисанюк, приводя определение «софистической дискуссии», пишет, что это «обычно означает оценить ее негативно... по причине, что в ней подозревают наличие нелегитимных действий, сознательно направленных на введение в заблуждение или дискредитацию другой стороны», невольно (или сознательно) распространяя это определение на софистику вообще, особенно в свете примера с Протагором [4. С. 269].

Тем не менее позитивное содержание у античной софистики имеется, более того, оно становится очевидным именно в сопоставлении ее с философией. Это содержание, как кажется, хорошо отразил Исократ, когда обсуждал задачи философии [6. С. 30–34]. Сразу следует отметить определенную инверсию в его терминологии: он софистикой называет область интересов древних философов, куда он относит тех, кто искал первоначала и устанавливал, сколько есть первоначал по числу. Кроме них из тех, кого мы знаем под именем софистов, в этом списке фигурирует разве что учитель Исократ, Горгий. Итак, софистика, по Исократу, определяется как времяпровождение в придиричвом обсуждении того, что полностью бесполезно для практической стороны жизни полиса, но определенно создает трудности интеллектуального характера последователям, тренируя их ум (*Isocr.* X). 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. При этом Исократ убежден, что 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, знакомство с государственными установлениями города и опытность в общественных делах, полагая, что «намного важнее иметь хотя бы приблизительное пред-

¹ Мегарцы, вслед за основателем школы Евклидом, вероятно, разделяли используемую им технику ведения дискуссии. Как сообщает Диоген Лаэртский: «Оспаривая доказательства, он оспаривал в них не исходные положения, а выводение следствий. Так, он отрицал умозаключения по аналогии, потому что они опираются или на сходное, или на несходное; если на сходное, то лучше уж обращаться не к сходному, а к самому предмету, а если на несходное, то неуместно само их сопоставление» (*DL* II. 107) [5]. Разумеется, с такой техникой не согласится Аристотель, для которого истинность посылок имеет не последнее значение для корректности рассуждения.

ставление 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)¹. Итак, Исократ, хотя и оценивает софистику негативно, при этом понимая ее как некоторого рода мудрость (в большей мере соотносящуюся с философией в нашем сегодняшнем понимании) и сопоставляя ее с практикой произнесения речей, отнюдь не сводит ее к нелегитимным приемам, вводящим оппонента в заблуждение. Он стремится сформировать общественное мнение в отношении того, насколько важнее для гражданина не просто иметь гибкий ум, но и уметь применить его на основании знаний законов своего государства и в участии в общественных делах. В другой своей речи Исократ настаивает: 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). Бóльшая степень убедительности присуща речам более почтенных и добропорядочных граждан, пользующихся доброй славой. А значит, существует и определенная зависимость: чем более добропорядочен гражданин, тем более убедительны его речи, а чем более убедительны его речи, тем он лучше как философ. 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 это делает современная Платону и Исократу софистическая риторика или же древняя софистика (т. е. философия досократиков), то, согласно доводам Платона, не зная истины и гоняясь за мнениями, она будет нацелена только на обман и пустые обещания (*Phaed.* 262ac). На этом основании мы можем ввести еще один маркер философии – истинность.

Итак, древние софисты (т.е. досократики), по мнению Исократа, занимались отвлеченными и далекими от практических нужд полиса вещами, и, чтобы этого избежать, он задает новый тип философа, подразумевающий «матрешечный» принцип сочетания трех условий: социальная полезность / добропорядочность гражданина → убедительность ритора → обладание наилучшим знанием философа, где каждое предыдущее условие влечет последующее. Софистика, пришедшая на смену древней, преследует предельно практические цели, тесно связанные с идеей социальной полезности и гражданского воспитания, в ущерб привязанности к какому-то единственному полису с обретаемыми тем самым гражданскими правами, что хорошо отразилось на образе жизни софистов и определило термин «софистическое движение». Платон (вкладывая эту мысль в уста Сократа уже в ранних диалогах) подчеркивает: добродетель человека может быть реализована только в том случае, если он является допропорядочным гражданином полиса, софист же, выпавший или добровольно исключивший себя из этой системы, не может претендовать и на две последующие добродетели: быть хорошим ритором, и, тем самым, учителем молодежи и равно – философом. Поскольку цели философов Платона и философов Исократа имеют существенные расхождения, то у Платона последние продолжают именоваться софистами, сохраняя пейоративное значение слова. Противопоставление одного аргумента другому (даже

¹ Речи Исократа цит. по [7].

вне зависимости от его истинности или ложности) у софистов имеет четкое практическое применение, к примеру, используется в публичных дебатах, 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 его представителей. Софисты готовили слушателей прежде всего к политической и судебной карьере в условиях реально функционирующих полисов, к умению регулировать актуальные отношения между людьми и государствами, и обучение философии развивало гибкость ума, но не представлялось самоцелью; что касается Платонополиса, для нужд которого потребовалось бы воспитание философов-диалектиков, умеющих правильно сочетать *эйдосы*, – его еще только предстояло построить, а приступить к этому начинанию без определенного представления об *эйдосах* нет резонанса, а значит, именно философия в такой системе взглядов является самоцелью. Важно подчеркнуть, что истинность у Платона и софистов лежит в разных областях: для вторых – это действительное, актуальное, изменчивое, которое нужно каким-то образом осваивать здесь и сейчас, для Платона – идеальное, которое, кроме того, еще и не дано в полном объеме, его надлежит найти, сформулировать, задать взаимосвязи, обеспечить новый социальный базис и пр.

Таким образом, стереотипные взгляды на софистику как на преимущественно риторику или платную педагогику, или как на философию релятивизма и нигилизма обусловлены традиционной приверженностью оценкам Платона. Такие трактовки обязаны своим существованием эссенциалистской программе академиков и перипатетиков, с их особым пониманием истины, которое универсализируется сегодня даже теми, кто не следует этим идейным установкам. Современная теория истины отказывается от единственной возможной концепции абсолютной истины, допуская различные ее трактовки, в том числе конвенциональную и прагматическую, которые далеко выходят за пределы абсолютизма. Тем не менее интерпретаторы по-прежнему в своих исходных основаниях придерживаются исключительно когерентной теории истины и именно с этих позиций трактуют софистику.

Очевидно, что если интересы и конечные цели этих двух направлений лежат в различных областях, истолкование этих направлений тоже должно различаться. Именно поэтому мы можем кардинально сменить исследовательский фокус с привычных платоновских трактовок софистики и сделать это с привлечением к интерпретации софистической философии концепции дескриптивной эпистемологии.

В связи с неплатоническими оценками философского вклада софистов следует отметить один важный момент. Речь идет о связи софистических аргументативных стратегий Античности с современными практиками и идеями риторической аргументации, прежде всего, с неориторикой, берущей начало в работах Х. Перельмана [8], а также концепцией риторического поворота в науке, активно разрабатываемой с конца XX в., обосновывающей расширение границ риторики с области социального на область научных исследований [9, 10]. Эти направления заново актуализируют проблематику таких форм аргументации, которые применимы в первую очередь в социальном

контексте, а потому не используют и в принципе не могут использовать формальной демонстрации. За многие века использования схоластических образцов рассуждения и восходящих к ним картезианских аподиктических доказательств, западная традиция поверила, что единственным типом рациональности и строгого научного мышления будет тот, который базируется на математической или геометрической модели.

Таким образом, можно наметить два направления возможных интерпретаций софистики: не только в более привычном ключе формальной логики, очевидно критическом по отношению к ней, но и с позиций неформальной логики и эпидейктических доказательств. Все это выводит нас на вопрос, неоднозначно решаемый и в истории философии, и в философии вообще, – на соотношение и понимание исходных оснований философского дискурса и критериев истинности в философских доктринах. Именно для того, чтобы показать суть проблемы явным образом, мы обратимся к различению нормативной и дескриптивной эпистемологии. Это различие характерно для философского дискурса конца XIX – середины XX века, и особенно живо эти варианты эпистемологии обсуждаются в контексте натурализованной эпистемологии (понятие, широко используемое в философии благодаря У. Куайну; речь идет о том, что эпистемология из спекулятивной области должна перейти в область эмпирически подтверждаемых фактов) [11]. Но аналогичный дискурс – должно ли наше знание носить описательный характер или базироваться на заранее предустановленных нормах, предписаниях, указывающих, каким образом достигается достоверное знание, – был актуальным и для античной философии. Речь идет, прежде всего, о достижении истинного знания и установлении его источника (критерия) – следует ли нам доверять эмпирическим данным, или всецело полагаться на рациональные, логические средства. Применительно к античной философии это различие может быть представлено (или, лучше сказать, уточнено) как соотношение способов получения знания и степени его достоверности. Античная нормативная эпистемология учит, как должно познавать с претензией на истинность и неизменность необходимость результата (в цепочке «Парменид – Платон – Аристотель», захватывая стоические парадигмы эмпирического познания), дескриптивная – гарантирует детальное последовательное описание процесса познания и допускает приемлемость хорошо обоснованного мнения, без претензий на истинность результата такого познания (скептическая парадигма, включая досократический, академический вместе с Платоном ранних диалогов, скептицизм и пирронизм). Иными словами, претензия на нормативность знания – как должно познавать и что должно знать, а также что должно существовать – базируется на исходной предпосылке существования универсальных базовых оснований, независимых от внешних обстоятельств, что роднит это направление с эпистемическим фундаментализмом. Ему противопоставлен эпистемический антифундаментализм, исходящий из предпосылки, что область убедительного не является ни исключительно рациональной, ни исключительно иррациональной, а наше знание или убеждение в равной мере зависит от доводов – эффективности убеждения и силы аргументов и целевой аудитории, что влечет отход от традиционных рациональных стандартов. Тем самым можно различать два разных рабочих типа эпистемологии в Антично-

сти, каждый со своим собственным представлением о способе получения знания, степени его достоверности, и, наконец, об истине: истина как абсолют и как обоснованное мнение, претендующее на достаточное объяснение находящихся в фокусе событий или фактов. Как следствие из такого различия – можно говорить и о двух разных концепциях философского поиска. При этом для каждого из этих типов принципиально расходится содержание понятия «знание», способы его достижения, способы оценки достоверности такого знания, возможные проблемы в познании (инструментальные или описательные) с позиций принципиального различия подходов: знание должно или носить описательный характер, или базироваться на заранее заданных нормах, предписаниях, указывающих, каким образом достигается достоверное знание о подлинно сущем.

Итак, у нас есть основания говорить о существовании еще одного крыла в западноевропейской традиции рациональности, которое базируется на дескриптивной (в отличие от нормативной) эпистемологии, инспирированного античной софистикой, которого придерживались такие античные направления, как скептицизм, и которым (осознанно или нет) руководствуются современные течения неософистической риторики.

Что дает такая модель для понимания софистики как самостоятельного философского направления? Прежде всего, дает понять, что софистика не извращает концепцию истинности, не отказывается от нее в принципе, но предлагает принципиально новое, не нормативное – данное с позиций «уже известно» – представление о ней. Практически вся античная философия базируется на принципе «уже знаем», который и лежит в основании эпистемического поиска, получившего свое главное обоснование в аристотелевской концепции *эпистемы*, того, «что не может быть иным, чем оно есть». Этому принципа придерживались Гераклит, элеаты, поздний Платон и, разумеется, сам Аристотель¹. В его основе лежит не набор фактологического материала, а его обобщение, уточнение имплицитного содержания в хорошо известном или забытом (припоминание), отбрасывание возможности случайных открытий – невозможно в принципе, потому что познание осуществляется только тогда, когда достоверно известно, что именно искали, каковы заранее данные (необходимые) свойства искомого. Каждый шаг такого исследования, или поиска, планомерен и заранее продуман.

Примечательно, что Платон ранних диалогов предлагает несколько другую позицию, не догматизируя знание и способ его достижения, а проблематизируя сами исходные установки принципа поиска через парадокс Менона. Речь в нем идет о невозможности познавать что-либо неизвестное, поскольку у нас нет и не может быть никакого представления о вещи до тех пор, пока мы ее не обнаружили и не установили, что она такое. При этом, не имея изначальных представлений о целом, мы также не узнаем целое по части, что на первый взгляд могло бы спасти ситуацию, поскольку пока мы не знаем каково само целое, то не сможем достоверно указать, к какому именно целому принадлежит та или иная часть некоего целого, обнаруженная нами [12. С. 136–154]. Любопытно, что сам парадокс направлен против софистов: в «Меноне» Платон постоянно подчеркивает, что софисты не просто убежде-

¹ Этот принцип подробно обоснован нами в [12].

ны в своем знании, но и полагают его истинным, коль скоро берутся учить других. Он сам придерживается концепции не абсолютной истины, а обоснованного истинного мнения, достижимого посредством метода гипотез. Аналогичный принцип лежит и в основании софистических поисков знания, но его, в отличие от эпистемического, можно маркировать как *номадический поиск*, т.е. такой, который отказывается от некоторых, уже признанных, стандартов рациональности, заменяя их на рациональность, понятую как «любая частная контингентная ситуация, одобренная любым частным сообществом» [13. Р. 46–49] в зависимости от приемлемости и убедительности использованных аргументов. Скажем, для Горгия главным оппонентом от философии выступает Парменид, для которого важно указать на то, что должно и необходимо, настаивая, что критерием такового выступает условие мыслимости или высказываемости (В 6.1–2 DK: «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим»). При этом сам Горгий, если анализировать содержание и структуру аргументов в его речах, не настаивает на абсолютности и необходимости знания (в чем пытается убедить нас Платон).

Чтобы продемонстрировать собственную позицию Горгия, лучше разместить ее в контекст предшествующей философской практики через интертекстуальный аргумент, т.е. такой, когда рассуждения двух и более последующих философов можно формализовать как единое рассуждение при условии, что у каждого последующего философа будут определенные пробелы в рассуждении (т.е. такие тезисы или высказывания, которые лишены смысла или кажутся надуманными, не обоснованными изнутри этого рассуждения, без привлечения внешнего контекста), и которые обрастают смыслом, только если учитывать предшествующие ходы и возможные аргументы в их пользу, а также их опровержения на предшествующих этапах. В рамках интертекстуального аргумента удобно продемонстрировать, как последовательно менялись представления о логосе (речи) в античной философии: от логоса как медиатора между структурами мышления и чувственно данным миром, от инструмента, который может модифицировать мир в зависимости от способа сказать о нем и определенного синтаксиса, в который облечен нарратив о мире (Гераклит), к логосу как правильному корректному выражению актов мышления (Парменид), далее – к логосу как инструменту лавирования в системе «истинно и то, и другое» для обоснования только эмпирической познавательной парадигмы (отец риторики Эмпедокл), и наконец, к Горгию, где логос – это исключительный и самостоятельный инструмент конструирования и изменения мира («Похвала Елене»). Фактически этот инструмент может быть представлен через «парадокс языка» (сконструированный по тому же принципу, что и парадокс Менона): язык избыточен, если ментальное постижение вещи уже произошло, и язык абсолютно неэффективен, если такого схватывая нет [14. Р. 141].

Используя этот инструмент, Горгий, в отличие от ранних досократических философов, не искал такой условный и универсальный язык, на котором может быть выражена любая система мысли, но номадически мигрируя от одной коммуникативной ситуации к другой, ни одной из них не отводил роль привилегированной, т.е. устанавливающей истины о природе вещей [13. Р. 49]. Принимая в расчет важность целевой аудитории как для изложения

философских концепций, так и в области риторики, следует отметить, что в своем номадическом подходе Горгий, хотя и следует определенным стилистическим протоколам, определяемым аудиторией и ситуацией, не выбирает для своей цели особую целевую аудиторию, напротив, инструментальность языка функционирует таким образом, что для любой аудитории адекватными ей средствами он может донести специфическую мысль о реальности, сконструированную посредством языка, и тем самым совершает такое воздействие на целевую аудиторию, что для нее космос («украшение») возникает, как кружево, посредством украшенной речи сплетаясь в момент ее произнесения.

В таком случае мы можем противопоставить концепцию эпистемического поиска номадическому, где ключевую роль играет не установка на истинность метода и получаемого в результате знания «объективной истины», а интерпретирующее сообщество. Такая интерпретация учения Горгия укладывается в представление его учения как интертекстуального аргумента в рамках теоретико-познавательной (в частности, лингвистической) проблематики античной философии. В основе этой интерпретации лежит учение Горгия о языке, предполагающее следующую исходную проблему: если язык не работает настолько же корректно для познания чувственно данного мира, как сами чувства, то, вероятно, есть такие области его приложения, где он максимально эффективен, т.е. там, где чувства не работают в принципе. Тогда язык оказывается специфическим средством познания, применимым исключительно для решения вопросов сферы умопостигаемого. Иными словами, познавая физический мир, мы остаемся в области того, цитируя Платона, «до чего можно дотянуться рукой», и для такой модели познания достаточно наивного реализма в качестве инструментария познания, тогда как сфера рационального требует своего инструментария, и эта ниша может принадлежать только языку. Язык не является средством выражения, а функционирует как особый инструмент познания.

Тем самым мы также выходим на новое понимание философского поиска. Сравнительный анализ концепций философского поиска как эпистемического (ЭП), с одной стороны, и номадического (софистического) поиска (СП) – с другой, позволяет установить характерные особенности софистического поиска. Среди характерных черт ЭП мы выделяли [12]: 1) познание, осуществляемое *нусом* (*noos*), который понимается как ментальная способность, мышление, рациональная интуиция, с которой связана основная функция или способность *нуса* – предсказательная. В СП место *нуса/разума* занимает *логос*, причем его функция состоит не в том, чтобы предвидеть то, что уже известно (функция интуиции), а конструировать содержание космоса здесь и сейчас, ориентируясь на содержание и направление дискуссии; 2) предсказательная способность *нуса* нацелена на реализацию первого условия поиска – «уже знать то, что ищем», причем такое условие и обеспечивается, и возникает благодаря культурному контексту архаики. Для СП никаких заранее заданных условий не существует, они ситуативно формулируются в процессе рутинного разговора, а основанием для этого является отказ софистов от традиционных полисных ценностей и условий существования человека в рамках полиса, а вместе с ними – и от архаических религиозных и политических установок; 3) ментальная «одиссея» *нуса* в ЭП – это не поиск

(*didzeis*) того, что неизвестно в принципе, а отыскание, образно выражаясь, пути назад, аналогичное возвращению (*nostos*) Одиссея домой, к тому, что было хорошо известно, но утрачено, – к Истине. Для ЭП нет никакого возвращения «назад», «домой» – Истина ожидает «впереди», и странствия, которые претерпевает логос в поисках Истины, – это «номадизм», «миграция» (и именно по этой причине термин «софистическое движение» вместо «учения» кажется нам наиболее удачно отражающим суть этого направления) от одного хорошо обоснованного мнения к другому в поисках неопровержимого, но пока недостижимого. Меняется сама семантика слова *aletheia* – это уже не «нескрытое», а «неизвестное», на что можно набрести случайно, что снова возвращает нас в бинарном противопоставлении исследования и открытия к неожиданным открытиям вместо пошагово сконструированных исследований; 4) тем самым происходит инверсия принципов достижения знания: если для ЭП характерна ситуация «исследование и на его основании открытие», то для СП предпочтительна схема «открытие и затем вербальное исследование обнаруженного». Здесь исследование реализуется на тех же принципах, которые применял Сократ и Платон ранних диалогов и которые хорошо зарекомендовали себя в софистике, – это методы *эленхуса*, антилогий и конструирования «*dissoi logoi*», двояких речей, 5) при этом методы осуществления поиска и в том, и в другом случае осуществляются рационально – структура поиска носит демонстративный характер, разворачивается как доказательство или рассуждение, но такое, которое в то же время не носит характера математического доказательства. То есть вероятностный характер рассуждения противопоставляется необходимому (такое вероятностное рассуждение наглядно представлено у учителя Горгия – Эмпедокла [15]).

Итак, автономность философии софистики (в частности, учение и деятельность Горгия Леонтийского) и то, что она является полноценным философским проектом, находящим свое воплощение в современности, можно обосновать посредством следующих положений, образующих содержательный каркас подхода к новому исследованию софистики: а) софистика наследует основные проблемные ходы досократической философии (прежде всего, включается в решение элейского вопроса и в дискуссию о принципах познания); б) софистика формирует свои собственные познавательные принципы и предлагает собственные варианты решения проблемы, некоторые из которых носят характер скептических аргументов¹ и лежат в основе двух ходов третьего структурного аргумента Горгия в «О не-сущем» [17], что закладывает основание скептической философии в ее пирронистском варианте; в) софистика вырабатывает принципиально отличную от уже устоявшейся в Античности теорию познания: противопоставляя нормативной эпистемологии дескриптивную, г) наконец, такая эпистемология должна быть включена в философскую традицию как отдельный самостоятельный тип европейской

¹ В частности, второй и третий тропы в *Pyrrh. Hyp. I*. 36–37, а именно, тропы «от разницы между людьми» и троп, основанный на предпочтении собственных представлений, критика которого – «в суждении о вещах нужно давать предпочтение самим себе перед остальными людьми, то мы, конечно, знаем, что их требование неуместно, ибо и они сами составляют часть этого противоречия; и если, отдавая себе предпочтение, они так судят о явлениях, то еще до начала суждения они принимают явление как обсужденное, перенося суждение на самих себя». Текст цитируется по изданию [16].

рациональности, играя существенную роль в формировании последующей философии как в варианте ее критики платонизмом и перипатетизмом, так и в варианте второй и третьей софистик в Античности, а также – современного риторического поворота в науке и философии, включая направления неософистической риторики, прямо указывающие на античную софистику в качестве своего источника.

Литература

1. *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy* / Eds. M. Lærke, J. E. H. Smith, E. Schliesser. Oxford University Press, 2013. 362 p.
2. *Whitmarsh T. The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press, Published for the Classical Association, 2005. 106 p. (New Surveys in the Classics).
3. *Plato in the Third Sophistic* / Ed. by Ryan C. Fowler. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. viii, 309 p. (Millenium-Studien / Millenium studies, 50).
4. Лисанюк Е.Н. Софистика – это не аргументация // СХОЛН. Философское атиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8, вып. 2. С. 268–284.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / ред. и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; Пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1998. 572 с.
6. Вольф М.Н. К вопросу о национальной философии: античный ракурс // *Sententiae. Наукові праці. Стілки дослідників модерної фшлософії* (Паскалівського товариства). 2014. XXX, № 1. С. 24–38.
7. *Исократ*. Речи. Письма; Малые аттические ораторы. Речи / пер. В. Борухович, Э. Фролов. М.: Ладомир, 2013. 1072 с.
8. *Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique* / C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca. Paris : Presses Universitaires de France, 1958. 740 p.
9. *The Rhetoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs* / Ed. by J.S. Nelson, A. Megill, & D.N. McCloskey. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1987. xiii, 445 p.
10. *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry* / Ed. by Herbert W. Simons. Chicago: University of Chicago Press, 1990. P. xii + 388.
11. *Quine W.V. Epistemology Naturalized* // *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969. P. 69–90.
12. Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 382 с.
13. *Consigny S. The Styles of Gorgias* // *Rhetoric Society Quarterly*. 1992. Vol. 22, № 3. P. 43–53.
14. *Mourelatos A.P.D. Gorgias on the Function of Language* // *Philosophical Topics*. 1987. Vol. XV, No. 2. P. 135–170.
15. Вольф М.Н. «Двойное скажу»: аргументация Эмпедокла в пользу плюрализма (В 17 DK) // СХОЛН. Философское атиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10, вып. 1. С. 146–163.
16. *Секст Эмпирик*. Три книги пирроновых положений // *Сочинения в двух томах* / общ. ред. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1976. 2 т. 421 с.
17. 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 атиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8, вып. 2. С. 198–216.

Volf Marina N. Institute of Philosophy and Law of the SB RAS (Novosibirsk, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/34/32

GORGIAS OF LEONTINI AND ANCIENT GREEK MODEL OF DESCRIPTIVE EPISTEMOLOGY

Keywords: Gorgias, the Sophistics, ancient philosophy, epistemic inquiry, sophistic inquiry, rhetoric, descriptive epistemology, Plato

In the article we tried to overcome the stereotypes that are associated with the understanding of the Sophistic, firstly, as rhetorical or pedagogical practice mainly, deprived of philosophical content, and, secondly, – insisting on the philosophical component of the sophistic movement, we intend to show that it is not a philosophy of relativism or nihilism, as it was supposed by history of philosophy in XIX–XX century. The Sophistic is a fully valid part of philosophy, but it has significant differences with Academics and Peripatetics, who, based on the essentialist program and related with it understanding of truth, interpreted the Sophistics by principles of their own fundamentalist paradigm. We interpret the sophistic philosophy applying to it the concept of descriptive epistemology, and we intend to apply it to the sophistic principle of philosophical inquiry in Antiquity. Our interpretation of Gorgias doctrine is based on this premise. As ontology the Gorgias' doctrine appears as criticism of the Eleatics and Pluralists (Empedocles), demonstrating the fallacy of their doctrines of what-is and what-is-not, as epistemology its shows criticism of the theory of knowledge, demonstrating the failure of previous concepts of the known object and the knowing subject. These features of Gorgias' philosophy allow us to speak of him as the creator of a new paradigm of descriptive epistemology and forerunner Pyrrhonism. A main feature of the philosophy of Gorgias is its new and original doctrine of language as a tool of knowledge and framing the world.

References

1. Lærke, M., Smith, J.E.H. & Schliesser, E. (eds) (2013) *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford University Press.
2. Whitmarsh, T. (2005) *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press.
3. Fowler, R.C. (ed.) (2014) *Plato in the Third Sophistic*. Berlin; Boston: De Gruyter.
4. Lisanyuk, E.N. (2014) Sophistic Vs Argumentation: The Ways of Demarcation. *ΣΧΟΛΗ. Filofofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 8(2). pp. 268–284. (In Russian).
5. Diogenes Laertius. (1998) *O Zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitikh filosofov* [About life, teachings and sayings of famous philosophers]. Translated from Ancient Greek by M.L. Gasparov. Moscow: Mysl'.
6. Wolf, M.N. (2014) K voprosu o natsional'noy filosofii: antichnyy rakurs [On the national philosophy: The antique angle]. *Sententiae. Naukovi pratsi. Spilki doslidnikiv modernoi fshlosofii (Paskaliv'skogo tovaristva)*. 30(1). pp. 24–38.
7. Isocrates. (2013) *Rechi. Pis'ma; Malye atticheskie oratory. Rechi* [Oratory. Letters. Small Attic Orators. Speeches]. Translated by V. Borukhovich, E. Frolov. Moscow: Ladomir.
8. Perelman, C. & Olbrechts-Tyteca, L. (1958) *Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique* [Treaty of argumentation: The new rhetoric]. Paris: Presses Universitaires de France.
9. Nelson, J.S., McGill, A. & McCloskey, D.N. (eds) (1987) *The Rhetoric of the Human Sciences. Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
10. Simons, H.W. (ed.) (1990) *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
11. Quine, W.V. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press. pp. 69–90.
12. Wolf, M.N. (2012) *Filofofskiy poisk: Geraklit i Parmenid* [The philosophical search: Heraclitus and Parmenides]. St. Petersburg: RKhGA.
13. Consigny, S. (1992) The Styles of Gorgias. *Rhetoric Society Quarterly*. 22(3). pp. 43–53. DOI: 10.1080/02773949209390959
14. Mourelatos, A.P.D. (1987) Gorgias on the Function of Language. *Philosophical Topics*. XV(2). pp. 135–170. DOI: 10.5840/philtopics19871527
15. Wolf, M.N. (2016) “Ἀπλ' ἐπεὶ”: Empedocles arguments for plurality (B 17 DK). *ΣΧΟΛΗ. Filofofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 10(1). pp. 146–163. (In Russian).
16. Sextus Empiricus. *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in 2 vols]. Translated from ancient Greek by A.F. Losev. Moscow: Mysl'.
17. Wolf, M.N. (2014) Gorgias' “On Not-Being Or On Nature” in De Melisso Xenophane Gorgia, V–Vi: Its Formal Structure and a Translation from Greek into Russian. *ΣΧΟΛΗ. Filofofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 8(2). pp. 198–216. (In Russian).