

Рустам Галанин

Риторическое измерение диалога «Лисид»*

RUSTAM GALANIN

THE RHETORICAL DIMENSION OF PLATO'S *LYSIS*

ABSTRACT. In the *Lysis*, Socrates holds a conversation with the youngest characters of the *Corpus Platonicum* who are just about 11 or 12 years old. The conversation is initiated by Socrates to show Hippothales, who is hopelessly in love with Lysis, that his treatment of the boy is extremely incorrect. Socrates shows Hippothales how to talk with the boy to avoid being seen as *καταγέλαστον* (ridiculous). To achieve this, it is necessary to use rhetoric correctly. As in the case of the *Phaedrus*, in the *Lysis* the discussion on love, friendship, and desire begins with the cleansing of rhetoric from the momentary and selfish good that Hippothales has in mind when, using various rhetorical practices, he wants to attract Lysis' attention and favor. Socrates shows him that it is necessary to talk with his beloved keeping in mind not only individual benefits *hic et nunc*, but the Good as such, which benefits everyone and always, and not just oneself right now. And if you are really in love, first of all you must take care of the good of your beloved. The conclusion is as follows: the ethically verified use of rhetoric, taking into account the universal Good, is condition *sine qua non* of the very possibility of philosophizing, and coincides with rightly understood logos, eros and political praxis.

KEYWORDS: rhetoric, philosophy, Platonism, *paideia*, ethics.

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020)

DOI: 10.25985/PI.13.2.04

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 18-011-00968 «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре».

Если бы смысл наследия представлял собой некую данность, нечто естественное, прозрачное и однозначное, если бы он не требовал интерпретации и не разрушал ее в одно и то же время, то наследовать было бы нечего... Между тем, мы всегда наследуем некоторую тайну — говорящую нам: «прочти меня, если сможешь, а сможешь ли вообще?»

Ж. Деррида, *Призраки Маркса*¹

Диалог «Лисид» начинается² с того, что Сократ, спеша вдоль городских стен из Академии в Ликей, встречает на своем пути группу афинских юношей, среди которых есть и Гиппотал. Этот последний до безумия влюблен в мальчика из высшего афинского общества по имени Лисид³. Сократ узнает от остальных ребят, что Гиппотал из-за своей любви стал совершенно невыносим и теряет свое человеческое достоинство прямо на глазах. Он сочиняет в честь мальчика и его семьи совершенно нелепые стихи (τὰ ποιήματα) и прозу (τὰ συγγράμματα), а когда подвыпьет, начинает вдобавок еще воспевать мальчишку неслыханным голосом (φωνῆ θαυμασίᾳ)⁴. И хоть в подобном поведении со стороны влюбленного греки, в общем, не видели ничего сверхъестественного⁵, тем не менее, обращаясь таким нелепым образом с риторическим инструментарием, Гиппотал все же выставляет себя на посмешище и сам становится нелепым (καταγέλαστον), поскольку в итоге все это его странное творчество есть не что иное, как хвалебная песнь в честь себя самого (σαυτὸν ἐγκώμιον), спетая еще до того, как

¹ Деррида 2006: 32.

² О важности проэмия «Лисида» и о том, что все дальнейшее движение мысли есть его развертывание, а также о том, что ничего в этом дальнейшем движении нет, чего имплицитно или эксплицитно не содержалось бы уже в проэмии, см.: Gonzalez 2003: 15–44.

³ Лисид и Менексен из этого диалога — самые юные герои в *Corpus Platonicum* (Bolotin 1979: 67).

⁴ *Ly.* 204d

⁵ Gonzalez 2003: 23; Dover 1989; cf. *Smp.* 183ab. Порою мужчины были готовы не раздумывая пожертвовать своей жизнью ради красивых юношей, о чем рассказывает, например, и Ксенофонт в известном месте (*Ап.* 7.4.6–11).

одержана победа, т.е. завоевана любовь⁶. Однако было бы полбеды, если бы этими льстивыми речами Гиппотал не вредил также и самому объекту своего обожания — юному Лисиду, ибо «красавцы всякий раз, когда кто-либо их восхваляет и возвеличивает, исполняются высокомерия и надменности»⁷. Таким образом, Гиппотал использует риторику самым ненавистным для Платона способом — ради лести, вреда как себе, так и другим. Гиппотала, конечно, можно понять: он страстно влюблен в Лисида, т.е. он его всецело вожделеет и в буквальном смысле жаждет физического соития с ним, ибо он одержим Эросом, а Эрос, как мы знаем из литературы классического периода, — это бог, который внушает страсть к обладанию⁸, ведь он, по словам Феогнида, неумолим (συχῆτλιος) и вскормлен безумием⁹. Будучи захвачен Эросом, Гиппотал всецело сосредоточен на удовлетворении своей самости, он полностью эгоистичен и, по большому счету, ему нет до Лисида как до личности никакого дела¹⁰. Не имея возможности удовлетворить свою страсть, он сочиняет для него нелепые похвалы, ибо его эротическое желание должно найти хоть какой-то выход. На это ему и намекает Сократ своим деликатным укором, ибо Сократ видит, что Гиппотал находится в большой опасности: еще немного, и он совершит худшее, что может сделать свободный грек, — *хюбрис*, т.е. такой вид поведения, в котором один индивид обращается с другим так, как того пожелает его злая воля, пребывая в состоянии дерзкой уверенности, что ему удастся избежать расплаты за насилие над правами и свободами другого человека и, таким образом, безнаказанно нарушить как моральные законы, принятые в обществе, так и законы, рассматриваемые как божественные установления¹¹.

⁶ *Ly.* 205d.

⁷ *Ly.* 206a: οἱ καλοί, ἐπειδὴν τις αὐτοῦς ἐπαινῆ καὶ αὔξει, φρονήματος ἐμπίμπλανται καὶ μεγάλαυχίας.

⁸ Taylor 1949: 65

⁹ *Th.* 123o.

¹⁰ Cf. El-Rayes 1999: 21.

¹¹ Dover 1978: 34.

Гиппотал прозревает от слов Сократа и просит его поведать, какую речь надо произносить и что нужно делать, чтобы стать милым своему любимцу, не вредя при этом ни ему, ни себе¹², поскольку Сократ — специалист в области «правильной»¹³, или «философской»¹⁴, пайдерастии и ни в чем, кроме любви, не смыслит¹⁵. Перефразировать это можно так: какого образа мыслей (τῆς διανοίας) должен придерживаться человек в качестве субъекта логоса, праксиса и эроса в присутствии Другого?

На пиру у Каллия, который описывает нам Ксенофонт (*Smr.* 8.12), Сократ говорит, что «эрос души намного сильнее, чем эрос тела»¹⁶. Значит, если мы предадим себя в руки эроса души, то пелена самости, ревности и похоти спадет с наших глаз, и тогда мы сможем осуществлять дорическую гармонию логоса и праксиса, олицетворением которой является сам Сократ — идеальный педагог, у которого дела никогда не расходятся со словами, почему он один и достоин быть, например, учителем в диалоге «Лакхет»¹⁷. Еще удобнее прийти к таким же выводам, отталкиваясь не просто от абстрактной ксенофонтовой души — ибо души тоже разные бывают, — но через разработанную теорию души, изложенную в диалоге «Федр», 4-й книге «Государства», а также через концепцию эроса, изложенную в «Пире»: в зависимости от того, к какому эросу примкнет твое желание, таковы и будут результаты дел твоего ума, уст и рук — т.е. твоей логики, риторики и практики. И действительно, интерпретировать проблематику «Лисида» через эти диалоги — весьма популярный путь¹⁸. И коли уж речь о риторике, то скажем несколько слов о связи «Лисида» с «Федром» — диалогом, одной из основных проблем которого является «риторический вопрос».

¹² *Ly.* 206c: τίνα ἂν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλεῖς παιδικοῖς γένοιτο.

¹³ *Smr.* 211b: τὸ ὀρθῶς παιδραστεῖν.

¹⁴ *Phdr.* 249a: παιδραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας.

¹⁵ Cf. *Smr.* 177d.

¹⁶ πολὺ κρείττων ἐστὶν ὁ τῆς ψυχῆς ἢ ὁ τοῦ σώματος ἔρωσ.

¹⁷ См. Gadamer 1980.

¹⁸ Cf. Gonzales 1995: 87–89.

«Лисид» и «Федр»

Первое, что бросается в глаза при обращении к обоим диалогам, — это их драматическое сходство. Как в «Федре», так и в «Лисиде» действие происходит за городскими стенами, что вообще-то для такого домоседа, как Сократ, большая редкость. В «Лисиде» Сократ встречает юношу Гиппотала, который, повторюсь, не умеет общаться со своим возлюбленным и сочиняет для него нелепые славословия себе на посмешище. В «Федре» Сократ встречает Федра, идущего от оратора и логографа Лисия с речью, которая говорит, что нужно угождать невлюбленным, а влюбленных избегать. Я уже отмечал выше эгоистический момент в поведении Гиппотала по отношению к Лисиду — Гиппотал думает только о себе и своем наслаждении и совсем не ведает блага Лисида, — из тех же позиций исходит речь Лисия, в основе которой, как отмечает Алексей Глухов, лежит «целостная система взглядов на экономику любовных отношений» и субъектом которой является «человек из толпы, интересующийся лишь экономической выгодой»¹⁹. Но почему же Сократ в «Федре» «ведется» на эту речь и не сразу блокирует ее, но считает обязанным и самому высказаться

¹⁹ Глухов 2017: 115–116. Глухов считает, что установить субъекта высказывания в этой речи не так-то просто. Он говорит, что хоть это и неизвестное лицо, «человек из толпы», однако, поскольку публика Лисия — это «образованное афинское меньшинство, не имеющее ничего общего с большинством афинского демоса» (о.с. 116), то эта речь — «не выражение мнения толпы» (о.с. 115). Я все же придерживаюсь противоположного мнения, и вот почему. В речи Лисия после преамбулы в первом же аргументе в пользу невлюбленного обосновывается «экономическая» несостоятельность влюбленности: «влюбленные смотрят, какой ущерб претерпели они в своих делах из-за любви, а в чем они преуспели: прибавив сюда исполненные ими труды, они считают, что давно уже достойным образом отблагодарили тех, кого они любят» (231b, здесь и далее пер. А.Н. Егунова). Это говорит о том, что человек считает важным с самого начала указать на чрезмерную денежную затратность любви. Далее говорится, что влюбленные боятся, «что богатые превзойдут их средствами, а образованные — обхождением» (232c8). Уже исходя из этих свидетельств можно сделать вывод, что, скорее всего, субъект речи — небогат, не очень образован, чрезмерно деловит, ограничен во времени и привык к тому, чтобы все его затраты всегда окупались. Поэтому сфера эроса у него всецело относится к сфере экономического

на эту же одиозную тему — что невлюбленного следует предпочесть влюбленному?²⁰ Как Сократ, который ничего, кроме любви, не умеет, смеет порицать Эрота? Терри Пеннер и Кристофер Роу считают, что это возможно только потому, что в дискурс «Федра» уже введена вышеупомянутая трехчастная модель души: от эроса можно и нужно отказаться, если и только если этот эрос исходит из иррациональной части души — от пресловутого черного похотливого коня, который чувственные удовольствия предпочитает благу²¹. Поэтому можно сделать вывод, что в «Федре», опираясь на новую теорию души, Платон излагает и новую теорию эроса: есть хороший эрос, который актуализируется в философии, и есть плохой — похотливый — эрос, который актуализируется в актах коитуса с красивыми юношами. Такой эрос неотделим от всех других видов излишеств — обжорства, пьянства, трусости и т.д., короче, он неотделим от хюбриса. Именно от такого эроса, как кажется, предостерегают речь Лисия и первая речь Сократа; при этом, как отмечает Феррари, не нужно обладать очень уж острым умом, чтобы увидеть, что нелюбящий в речи Лисия совсем не собирается отказываться от соблазнения юноши адресата, а просто говорит, что благо, полученное в итоге подобного соблазна, имеет слишком преходящий характер, так что перевес остается на стороне зла и ущерба²². Разница между ними, однако, в том, что, условно, Лисий на этих предостережениях и останавливается в угоду мелкобуржуазному здравому смыслу, Сократ же поднимает теорию эроса на невиданные доселе высоты, ибо понимает,

гешефта, из чего, следовательно, можно сделать вывод, что к афинской (или любой другой) элите этот человек едва ли может принадлежать, — это тот человек, которого мы бы назвали «мелкий буржуа». Возможно, это какой-нибудь афинский торгаш, для которого Лисий мог написать подобную речь. И я убежден, что философская гомоэротическая этика, существовавшая в социальном классе, к которому принадлежал Платон, не имела ничего общего с той площадной моралью, которую эксплицирует речь Лисия. Иными словами, Платон и его присные могли бы сказать: *aurum nostrum non est aurum vulgi*.

²⁰ См. первую речь Сократа в *Phdr.* 237a–241d.

²¹ Cf. Penner, Rowe 2005: 308.

²² Ferrari 1990: 88.

что такой взгляд на эрос хоть и здрав, но бесчестен. И вот Сократ произносит вторую речь²³, где, собственно, и излагается теория души, а потом и теория (правильного) эроса, связанного с совместным стремлением к красоте и благу, виденными в прошлой жизни. Такая жизнь есть бытие в философии, а «занятия философией, — как отмечает Рив, — есть совершение полового акта, и наоборот»²⁴. Только целью этого соития является зачатие не в теле, но в душе, ибо эраст беременен и должен породить бессмертный плод в душе прекрасного юноши-эромена²⁵. Философия в таком случае являет собой экзистенциально-эротический опыт дружбы и любви, когда любимый, будучи родственной частью тебя самого, переживается тем не менее как *Другой* — неподвластный ассимиляции и субординации²⁶, когда он переживается как свободный и, следовательно, равный тебе, ведь основа дружбы — равенство²⁷. Подобное равенство должно включать в себя нечто такое, что, скорее всего, не может быть выражено полностью в чем-то явно осязаемым — к примеру, в возрасте, обоюдной телесной красоте, моральных качествах, удовольствиях, материальных благах, взаимопомощи, социальном статусе, национальности и т.д., хоть и говорится, что у друзей все общее. Поэтому Платон и постулирует это «уравнивающее» в качестве высшего регулятивного принципа — Блага, к которому и приводит эрос, и в этом отношении, конечно, лучшего объяснения, чем дал любви и дружбе Сократ в своей палинодии Эроту в *Phdr.* 244a–257b, за всю историю этики едва ли кто дал²⁸.

²³ *Phdr.* 244a–257b.

²⁴ Reeve 2006: 298.

²⁵ Cf. *Smp.* 209a5–c2.

²⁶ Nichols 2006: 11.

²⁷ Можно дружить с рабом или рабыней и любить их, но не в качестве рабов, а в качестве людей, ибо ты любишь не рабов в них, но *человеческое* в них, о чем говорит и Аристотель: «раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб, так что как с рабом дружба с ним невозможна, но как с человеком возможна» (*EN* 1161b5, пер. Н.В. Брагинской).

²⁸ Пожалуй, разве что Христос, сказавший: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13).

В композиции «Лисида» смещению от первой речи Сократа к палинодии в «Федре» (242de) соответствует драматический переход от разговора Сократа с Гиппоталом (а потом и Менексеном) к беседе с юным Лисидом (Лу. 207d), цель которого заключается в том, чтобы показать, почему Лисид, будучи свободнорожденным, тем не менее пребывает в своего рода рабстве у родителей и наставников и не может делать того, что захочет, — это происходит из-за отсутствия у мальчика *знания*. Подобно тому как в «Федре» становится очевидно, что, не зная природы души и не имея возможности идентифицировать правильный эрос, человек обречен быть рабом у своей похоти — плода плохого эроса, — и люди будут избегать такого человека, так и в «Лисиде» Сократ говорит мальчику, что если он не приобретет знания, то никто не захочет с ним общаться ни теперь, ни в будущем, ибо он никому никогда не сможет принести никакой пользы, и даже мать с отцом от такого сына отвернутся (210d5). Такая речь, где Лисид не восхваляется и не обольщается на счет себя, но «поставлен на место», — это пример для Гиппотала, как надо разговаривать с возлюбленными, и пример этот в контексте диалога в целом представляет собой шаг в определении подлинно любящего, т.е. философа²⁹. Философ в таком случае приобретает сходство с Гиппоталом, желающим обрести Лисида и отбросившим истину своего эгоистического удовольствия во имя истины их общего блага, и уже не первое является мерой второго, но, наоборот, совместное благо, разделяемое влюбленным Гиппоталом и Лисидом, будет мерой истины для их отношений³⁰. Таким образом, юноша Федр из одноименного диалога относится к Гиппоталу из «Лисида» так же, как речь Лисия, которой очарован этот Федр, относится к манере Гиппотала говорить с возлюбленным Лисидом, — манере, которой Гиппотал всецело одержим. Оба молодых человека, встретившись с Сократом и послушав его речи, встают на путь подлинно любящих, т.е. начинают практиковать риторику правильным

²⁹ Reeve 2006: 295.

³⁰ Cf. Nichols 2006: 10.

способом (через знание души собеседника и того, что для последнего — благо). Федр забывает «похабную» речь Лисия, Гиппотал отбрасывает свою вульгарную манеру говорить с любимым.

Риторика, эротика и демократия

У нас есть довольно позднее свидетельство ритора Фаворина из Арелата (2 в. н.э.) в его *Разнообразных повествованиях*, что Сократ (и его ученик Эсхин из Сфетта) стал первым преподавать риторику в Афинах³¹. Когда Критий воспылил похотью к красавцу Евтидему и Сократ публично его унижил, сказав, что у Крития «есть свинская склонность: ему хочется тереться об Евтидема, как поросята трутся о камни», то Критий, встав во главе Тридцати тиранов, издал специальный указ, запрещающий преподавать искусство слов (λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν)³². И это был ответ дурного Эроса правильной риторике, олицетворением которой был Сократ, хоть само слово «риторика» письменно и не засвидетельствовано в то время³³. Так что же за риторику преподавал «исторический» Сократ? Аристофан считал, что он был одним из множества софистов, которые преподавали судебную риторику, суть которой заключалась в том, чтобы сильные речи делать слабыми, и наоборот³⁴. Но это явно не имеет никакого отношения к Сокра-

³¹ D.L. 2.5.20.

³² Хеп. *Мет.* 1.2.31, пер. С.И. Соболевского.

³³ Оно придет только с диалогом Платона «Горгий», как убедительно доказал Эдвард Скъяппа (Schiappa 2003: 41). Следует также отметить, что господствующая в течение последних нескольких десятилетий точка зрения Скъяппы была подвергнута ревизии, и существуют основательные сомнения в том, что «Plato coined *rhētorikē*». Платон ввел риторику как *alter ego* философии, или, если угодно, разделил исходную недифференцированную целостность философии и речей, то есть отделил содержание от выражения, однако он не вводил риторику в качестве разработанной теоретической дисциплины — абстрактной технэ, со своей метатеорией, у которой был бы свой конкретный научный объект — т.е. *способы убеждения* (πιθανόν) и *речь* в регистре своей нейтральности и универсальности применимости безотносительно к *содержанию*. Подробнее об этом см., например, Liebersohn 2011: 20–21.

³⁴ Cf. Ar. *Nu.* 115: εἶναι παρ' αὐτοῖς φασιν ἄμφω τὸ λόγῳ, / τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί,

ту — скорее, к Протагору и его риторической теории³⁵. Ни в одном учебнике риторики мы не находим имя Сократа как оказавшего влияние на развитие этого искусства³⁶, поэтому, например, такой корифей истории риторики, как Джордж Кеннеди, ограничивается лишь краткой репликой, что хоть само слово «риторика» и могло возникнуть и использоваться в окружении Сократа в 5 в. до н.э., однако первое письменное упоминание мы находим только в платоновском «Горгии», написанном в 385 г.³⁷ Если Сократ и занимался риторикой, то это была явно не та риторика, которая требовалась двум торгашам или демагогам в суде, чтобы доказать свою правоту. Сократ рассуждает и действует в русле проблематики Пелопонесской войны, во время которой, как говорит сам Фукидид, «изменилось даже привычное значение слов в оценке человеческих действий»³⁸. У Фукидида мы находим письменные свидетельства серьезной озабоченности в гипотетической истинности двух возможных противоположных позиций, которые воплощены, например, в знаменитом «Мелосском диалоге»³⁹. Под угрозой поставлены сами возможности политического бытия общества, и вопрос в том, какую альтернативу избрать, — это вопрос о том, насколько вообще понятно *благо*: демократия или олигархия, свобода или рабство, национальные интересы или справедливость, независимость или империя, фракционность или единство, просвещенное правление или личные политические амбиции. Суровый и просвещенный взгляд Фукидида на происходя-

καὶ τὸν ἥττονα, «Говорят, по их мнению, существует два слова, более сильное, каким бы оно ни было, и более слабое».

³⁵ Cf. Галанин 2016: 89.

³⁶ Это, разумеется, связано в первую очередь с тем, что сам Сократ ничего не писал. Поэтому, говоря о «риторике» Сократа, мы находимся всецело в области призрачных догадок — мы говорим в первую очередь о риторике «платоновского» или «ксенофонтова», или «еще чьего-нибудь», или «вовсе ничейного» Сократа, т.е. Сократа как некой формы неналичия и отсутствия — того, «кого» Деррида назвал бы «Следом» (*la trace*).

³⁷ Kennedy 1994: 3; ср. прим. 34.

³⁸ Th. 3.82.4, пер. Г.А. Стратановского.

³⁹ См. Th. 5.84–116.

щее вокруг не мотивирован религиозными суевериями или желанием усладить слух толпы при помощи своих речей, его разум сам пытается разобраться во всем и постигнуть абстрактные силы, ведущие греческое общество напрямик в недра Аида⁴⁰. И вот именно в этих условиях⁴¹ Сократ осуществляет свое словесное мастерство, только начинает он не с великого, но с малого — с конкретного человека, с вполне себе бытовых сцен, индуктивно двигаясь, таким образом, от частного ко всеобщему при помощи своего чудо-метода, т.е. *эленхоса*⁴². Связано это с самой концепцией платоновской философии, через которую нам становится доступным «исторический» Сократ, — ее укорененностью в *опыте обыденности*, который не отвергается в пользу трансцендентных реалий, но через философское вопрошание обретает более глубокое понимание, свое истинное значение, предназначение и выражение⁴³. Сократ пытается показать своему собеседнику, что он не знает того, о чем говорит, и возможно даже, не знает того, что делает. Благодаря доказательности собеседник вынужден признать свою неправоту и встать на точку зрения Сократа в том случае, если Сократ такую точку зрения предлагает. Но в том-то и беда, что чаще всего у Сократа нет никакой «точки зрения», и в итоге собеседник, будучи философским образом опустошен, не приобретает ничего взамен, кроме изумленного вопрошания, — и это вот, конечно, людей частенько выводило из себя. Если в рамках софистической антилогики и риторики софист при помощи риторической аргументации просто менял в сознании собеседника одно мнение на другое, то есть на то, которое ему было выгодно в данный момент, так что собеседник, пусть и утратив прежнюю доксу, хотя бы приобретал новую — да, такую же ложную, но хоть

⁴⁰ Cf. Kennedy 1994: 50.

⁴¹ Нельзя забывать, что уже много лет идет Пелопонесская война как жестокий фон всякой интеллектуальной активности. Этот фон может как обострить, так и предельно затупить интеллектуальное и этическое чутье человека — это свойственно любой войне.

⁴² Исчерпывающе об этом методе см. Vlastos 1983: 27–58.

⁴³ Trivigno 2011: 64.

какую-то, ведь известно, что самое худшее — остаться вообще ни с чем, — то Сократ, действуя как опустошитель, не оставлял собеседнику ничего, кроме недоумения и разведенных в сторону рук. «В то время как магия софистов, — пишет Жаклин де Ромийи, — имела своей целью создание иллюзии, магия Сократа покоится на упорном развенчании всех иллюзий»⁴⁴. ...Если только собеседник не оказывался достаточно утонченным, чтобы увидеть в этом развенчании и опустошении самое суть и движение жизненной мысли, в конце которого сияло желанное и истинное благо, рождающее подлинный эрос, логос и праксис.

И вот у нас есть этот странный диалог «Лисид», в котором вроде бы не дано никаких ответов ни на один из поставленных там вопросов, ибо, как говорили некоторые, — это «философский провал»⁴⁵ Платона, ведь «даже Платон может оплошать»⁴⁶. Если же мы приглядимся к диалогу пристальней, то увидим, что цель диалога осуществляется по ходу развертывания самой риторической аргументации. Что это за цель? Каковы главные слова диалога? Как и всегда, главными словами могут быть только слова любви. Вот они: «необходимо, стало быть, что подлинно любящий, а не притворяющийся, будет любим [своим] возлюбленным»⁴⁷. Сам же аргумент, доказывающий правоту этих строк, выглядит следующим образом⁴⁸:

1. *Вожделение* есть причина дружбы (ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, 221d2–4).
2. Вожделеющее вожделеет к тому, в чем оно нуждается (τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἄν ἐνδεὲς ᾖ, τοῦτου ἐπιθυμεῖ, 221d6–e1) → *нужда* есть причина *вожделения*.

⁴⁴ Romilly 1975: 163.

⁴⁵ Price 1989: 1.

⁴⁶ «Even Plato can nod», — пишет о платоновском «Лисиде» Гатри, используя восходящую к Горациеву *bonus dormitat Homerus* поговорку «even Homer nods» (Guthrie 1975: 143).

⁴⁷ *Ly. 222a: ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ ἔραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν.*

⁴⁸ Rudebusch 2004: 67–80.

3. Следовательно, *нужда* есть причина *дружбы*. Это вытекает из транзитивности причинности. (Отношение R для a, b, c является транзитивным: если Rab и Rbc, то Rac.)
4. Вожделеющее нуждается (*ἐνδεές*) в том, чего оно каким-то образом лишено (*ἀφαιρήται*) → *лишенность* (*ἀφαίρεσις*) есть причина нужды (221e1–3).
5. Эрос, филия и вожделение родственны между собой и возникают по отношению к тому, что *родственно* (*τοῦ οἰκείου* δὴ, ὡς ἔοικεν, ὃ τε ἔρωσ καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὔσα, 221e3–4).
6. Следовательно, любящие *родственны* (*οἰκεῖοι*) друг другу (221e5–7).
7. Следовательно, любимый (эромен) родственен любящему (эрасту) (221e7–222a4).
8. Родственное же есть причина любви и дружбы, что следует из п. 5.

И поскольку «обнаружилось, что мы необходимо любим родственное нам по природе (*φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν λέφονται φιλεῖν*, 222a5–6)», то —

9. *Истинная любовь всегда взаимна.*

Здесь мы видим, как риторическая аргументация превращается в риторическую философию, в которой, по словам Хаима Перельмана, «форма не отделима от содержания»⁴⁹ и которая апеллирует к субъекту не как члену какого-то определенного сообщества или аудитории со своими индивидуальными и местечковыми интересами, ценностями и упованиями, на которые как раз и воздействует обычная риторика и которые отличаются от таковых в других сообществах, но как к представителю *универсальной аудитории*, «которая включает в себя всех людей, обладающих рациональностью и сведущих в обсуждаемых в данный момент вопросах»⁵⁰.

⁴⁹ Perelman 1968: 17–18.

⁵⁰ Perelman 1968: 21. Такая аудитория, разумеется, не существует в реальности,

Любовь, таким образом, не обязательно должна быть слепой и безумной страстью, принуждающей людей к аморальным поступкам, мести, зависти, ревности, убийству. Любовь — логична, рациональна и убедительна, и от этого не менее чувственна⁵¹, если она руководствуется высшим благом, которое в «Лисиде» запрятано в хитрых рассуждениях о первом друге, или первом дружественном (πρῶτον φίλον), ради которого свершается всякая дружба и «за» которое мы уже не можем следовать в своих мыслях, ибо оно является началом (ἀρχήν)⁵² — т.е., в сущности, «чем-то внефилософским и внериторическим»⁵³.

Эраст, а всякий подлинный эраст и есть Сократ, при помощи этой риторической «анти-риторики», использующей «риторические средства ради „благородных“ целей»⁵⁴, раскрывает путь к этому благу для своего эромена, ибо это благо у них — одно на двоих. И из этой беседы о благе, в самой этой беседе рождается подлинно благородный эрос, который начался случайно — от столкновения двух тел. Эти тела столкнулись друг с другом и привлеклись взаимной или односторонней симпатией и вожделением — это был результат безмерного желания косматого и черного коня⁵⁵ (эроса пошлого) в упряжке колесницы души. Но по-

но представляет собой нормативный концепт, т.е. «универсальность и анонимность, представленную говорящим», к которой обращается философ как представитель разума с точки зрения его всеобщности и общеобязательности. Подробнее об этом см. Perelman, Olbrechts-Tyteca 1969: 31–35.

⁵¹ Следует отметить, что то состояние, которое мы передаем словом «эрос», имеет, конечно, очень мощную мистическую коннотацию, ибо именно эрос переживался мистом при посвящении в мистерии как страстное желание его (посвящения) осуществления — т.е. символической смерти и возрождения души, и Платон едва ли имел своей целью тотальную рационализацию эроса и освобождение его от всего религиозного и мистериального. Вот как, например, Эсхил (fr. 387) описывает подобный опыт: ἔφριξ' ἔρωτι τοῦδε μυστικῆοῦ τέλους («я задрожал от страсти перед сим таинственным свершеньем»). Cf. Sph. Aj. 685–686, 693; E. Va. 813 (подробнее об этом см. Schefer 2003: 184; Seaford 1994).

⁵² Ly. 219d.

⁵³ Schefer 2003: 175.

⁵⁴ Rossetti 1989: 235.

⁵⁵ Phdr. 253e.

том наступило прозрение, и началась речь о том, что бесконечно и вневременно. Ибо похоть, удовлетворяемая столкновением двух тел, быстро пресыщается, поскольку тело взрослеет и стареет, но душа, населяющая тело, вечна, и подлинный эрот любит именно ее, а благородный эротен, видя искреннее благожелательство и восхищение в свой адрес, не может оставаться холодным и непреклонным. Если он это сделает, он совершит такой же хюбрис, как и обезумевший от страсти эрот, который не сумел совладать с собой. Если эротен будет холоден и бессердечен, то придет скорое отмщение в лице справедливого бога Анти-эрота, как это было в случае метека Тимагора и афинского юноши Мелета⁵⁶.

Но как приблизиться к этому первоначальному, т.е. к благу? Что такое благо? Это благо всегда ускользает, поскольку оно является *petit object a*, который всегда находится у Другого, но никогда — у тебя⁵⁷. Сократ считает, что его нужно познавать, т.е. добратся до него через *знание*⁵⁸. Познать его, однако, не представляется возможным, единственное, что мы знаем о нем, — это то, что оно

⁵⁶ Paus. 1.30.1; Ael. fr. 69. Подробнее об этом божестве см. Stephenson 2011.

⁵⁷ «Лисид», как и «Пир», содержит многие ключевые концепты психоаналитической теории Жака Лакана, среди которых и знаменитая *нехватка* (ένδεξ), которая является причиной *желания* (έπιθυμία). Не хватает же как раз *объекта маленькое a* — которое и есть *благо*, или *бытие*, спрятавшееся в *Реальном*, которое, в свою очередь, навсегда скрыто от нас цепочкой *Означающих*, т.е. *Символическим* (Языком). Подробнее об этом см. Лакан 2019.

⁵⁸ *Знание* блага — это, конечно, *благо* (по крайней мере, для «историческое» Сократа, от которого остался *След*), но в отношении того, можно ли между ними поставить знак равенства и по желанию редуцировать одно к другому, — это большой вопрос. Послушаем Ганса фон Арнима: «Для Платона показать, что *Благо является объектом любви*, означает показать его в качестве реального, ибо объект любви должен обладать существованием по ту сторону и прежде самой любви; *Благо как цель любовного устремления* имманентна этому устремлению в качестве голого представления, и если оно через это устремление реализуется, тогда только Благо и обретает существование как следствие этого устремления. В качестве подлежащей реализации цели устремления, Благо могло бы принадлежать только этому пространственно-временному миру, часть *ύέσις* — становления — которого образуют все результаты наших устремлений; в качестве объекта любви, Благо может быть лишь идеальной реальностью. Доказать справедливость второй части этой альтернативы и есть основная философская цель диалога *Лисид*» (Von Arnim 1916: 381–382).

должно *быть*. И быть оно должно не так, что сегодня оно здесь, а завтра — вот там вот, или что сегодня им владею я, а завтра — другой, — оно должно быть дано все сразу и целиком, для всех, везде и всегда. Оно должно обладать всеобщей доступностью, ибо только последняя придает ей вообще смысл. Это благо должно быть тотальностью равенства — равенством перед возможностью стать причастным ему, а значит и *высказывание* (λόγος) о благе должно носить общественный, коллективный характер, ибо, как писал Делез, высказывание «всегда является коллективным, даже когда оно, как кажется, испускается одинокой сингулярностью вроде сингулярности художника», и именно поэтому даже «самое индивидуальное высказывание — это особый случай коллективного высказывания»⁵⁹. Как бы там ни было, познать благо можно только через философию, а вот артикулировать — только через подлинную риторику, философскую риторику, для которой оно является субъектом высказываемого (sujet d'énoncé)⁶⁰. Философская риторика говорит о благе и делает его доступным для Другого, ибо оно и есть субъект, высказанный и явленный для Другого. Этот «высказанный» субъект отличается как от того, кто говорит, так и от того, кому это говорится⁶¹, — этот субъект есть точка согласия и единения обоих собеседников — залог их *парреси*, это есть субъект *всеобщего* — то есть высказанное и явленное благо, ибо оно должно быть явлено, чтобы приносить пользу, поскольку если оно отдано на откуп индивидуальному мистическому созерцанию, невыразимому для Другого, — то грош ему цена. Именно здесь рождается коренное различие (*différence*) и различание (*différance*) философии и риторики — их складка (*pli*), их тождество в различии и удерживание вместе разделенного и разнородного: философия — это часто дело одиночки, это зачастую одинокое познание блага, в то время как риторика — это распределение познанного философией блага для всех — т.е. *благоденствие*

⁵⁹ Делез, Гваттари 2015: 106.

⁶⁰ См., например, Dubois 1969.

⁶¹ Ср. Фуко 2020: 95.

и даение, при этом как риторика, так и философия имеют один объект — это благо. Выхватив благо из субъективных и зачастую индивидуалистических лап философии, риторика делится благом со всеми, она демонстрирует (ἐπίδειξις) это благо, вводя его в область политического. В регистре политического это благо превращается в *справедливость* (δικαιοσύνη), ибо справедливость — необходимая и достаточная причина политики, ее единственная цель и *благо*, поскольку политика есть не что иное, как способ реализации справедливости внутри сообщества. Именно поэтому политика должна быть энтелехией справедливости. Так мы можем, наконец, поставить точку в этом бесконечном споре о *материи* риторики, заведенном в *Горгии*⁶². Что является объектом риторики? То же самое, что и философии, — благо. Но поскольку риторика в силу своей тяги к формализации все же может говорить о чем угодно, то подлинная риторика, или философская риторика, в первую очередь имеет своим объектом благо, воплощенное в логосе, при помощи которого выказывает себя справедливое и несправедливое (δικαία τε καὶ ἄδικα)⁶³, что, в свою очередь, связано с ее генетическим родством с политикой; таким образом, в риторике совпадают *объект* (материя) с *инструментом*, то есть мышление о благе и говорение⁶⁴. Философское мышление о благе относится к говорению, риторике, как означаемое к означающему, т.е. как план содержания к плану выражения, между которыми существует изоморфизм и коммутация⁶⁵ и которые немислимы друг без друга, как немислима форма без содержания.

Исократ говорил, что «вещи по природе своей не причиняют нам ни пользы, ни вреда, но то, как люди используют и применяют [вещи], есть причина всего того, что выпадает нам на нашу долю»⁶⁶. Это его общий взгляд на риторику, и примерно такой же позиции будет придерживаться Аристотель, который, как извест-

⁶² Grg. 449c9–d4.

⁶³ Grg. 454b7.

⁶⁴ Liebersohn 2011: 13, 16.

⁶⁵ См. Ельмслев 1960.

⁶⁶ Isoc. 12.223: οὐχ αἱ φύσεις αἱ τῶν πραγμάτων οὔτ' ὠφελοῦσιν οὔτε βλάπτουσιν

но, перед тем как стать учеником Платона, учился недолго у Исократы. Так вот Сократ (как и Платон) с этим не согласился бы. Для Сократы вещь, не служащая благу, есть по крайней мере косвенное зло. Можно ли считать, что мое богатство, лежащее у меня в кубышке и никак не используемое, есть нейтральная вещь? Да, но только в том случае, если рог Амалфеи столь щедр и бездонен, чтобы быть в состоянии снабдить все человечество всем необходимым и уменьшить, таким образом, количество страдания до предельно минимального уровня. Но этот рог не таков, и поэтому мое неиспользуемое богатство от одного этого знания *страдания* неминуемо превращается в зло, ибо ты мог помочь многим, но не помог. Идеальной иллюстрацией такой ситуации является эпизод из фильма *Список Шиндлера*, когда главный герой, несмотря на то, что он спас столько невинных душ, впадает в истерику от осознания того, скольких он мог еще спасти, но, увы, не спас. Если основной вопрос философии заключается в том, «кто против кого?»⁶⁷, то нейтральных вещей просто не может существовать, и именно поэтому в корне неверно рассматривать риторику как абстрактную технэ, благо или зло которой зависит *исключительно* от интенции применяющего ее субъекта. Это технэ вообще *не существует* вне субъекта⁶⁸, его практикующего, и поэтому оно всегда уже этически предзадано и окрашено — хотя бы потому, что сам субъект, пользующийся этой технэ, уже сделал свой выбор, на чьей он стороне. Вещи никогда не даны нам в качестве нейтральных и неиспользуемых, они не обладают абстрактным онтологическим статусом, независимым от человека, что бы ни говорила об этом объектно-ориентированная онтология Грэма Хармана⁶⁹ или акторно-сетевая теория Бруно Латуры⁷⁰. Вещь су-

ἡμᾶς, ἀλλ' ὡς αἱ τῶν ἀνθρώπων χρήσεις καὶ πράξεις ἀπάντων ἡμῖν αἰτιατῶν συμβαινόντων εἰσίν.

⁶⁷ Регев 2015: 27

⁶⁸ Абстрактно, конечно, оно может существовать в учебниках и книгах, или в том, что Фуко называл *Архивом*.

⁶⁹ См. Харман 2015 и Харман 2018.

⁷⁰ См. Латур 2017.

ществует в круге «озабоченности» человека как его подручное орудие⁷¹, и только так, через человека, вещь вообще приходит к своему бытию, ибо, как сказал один великий человек, Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος...

На заре туманной политической юности человечества, его политической сознательности, жили два афинянина — Гармодий и Аристогитон, которые очень сильно любили друг друга⁷². Их чистая любовь была нарушена внезапным вторжением пошлого и темного эроса, воплощенного в тиране Гиппархе. Тирана пришлось убить, но и погибнуть самим. Так, в великой жертве, политика соединилась с эротикой, и родилась демократия, т.е. свобода и равенство граждан, ибо все великое при своем начинании (а зачастую и при своем длении) требует священную жертву, которая легитимировала бы это начинание и укоренила его в бытии. Таким вот образом Эрот превратился в принцип справедливости и свободы, существующей между равными, в принцип свободной и искренней речи, парресии, существующей между друзьями, гражданами и в первую очередь — между любящими, между мной и Другим, ибо, как писал еще Анакреонт, «в любви хороша справедливость»⁷³, и как уже в 20 веке сказал Левинас: «настоящая справедливость начинается с Другого»⁷⁴.

⁷¹ Хайдеггер 2002: 66–76

⁷² Th. 6.54–59.

⁷³ fr. 57b Page (пер. В. Ярхо).

⁷⁴ Левинас 2000: 299 (пер. И.Б. Маньковской); cf. Arist. EN 1129b25.

Литература

- Галанин, Р. (2016), *Риторика Протагора и Горгия*. СПб.: Изд-во РХГА.
- Глухов, А. (2017), *Платон. Федр*. Перевод с введением, интерпретацией, указателем имен, примечаниями А.А. Глухова. СПб.: Изд-во РХГА.
- Делёз, Ж.; Гваттари, Ф. (2015), *Кафка: за малую литературу*. Пер. Я. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Деррида, Ж., (2006), *Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал*. Пер. Б. Скуратова под общ. ред. Д. Новикова. М.: Logos-altera; Издательство «Ессе homo».
- Ельмслев, Л. (1960), “Пролегомены к теории языка” (пер. Ю.К. Лекомцева), *Новое в зарубежной лингвистике* 1: 264–389.
- Лакан, Ж. (2019), *Семинары 8: Перенос (1960/1961)*. Пер. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос.
- Латур, Б. (2017), “Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями” (пер. А. Писарева), *Логос* 27.1: 173–201.
- Левинас, Э. (2000), *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. М.; СПб.: Университетская книга.
- Реgev, Й. (2015), *Коинциденология. Краткий трактат о методе*. СПб.: Транслит.
- Фуко, М. (2020), *Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983)*. Пер. Д. Кралечкина; под ред. М. Маяцкого. М.: Издательский дом «Дело».
- Харман, Г. (2015), *Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера*. Пер. А. Морозова и О. Мышкина. Пермь: Гиле Пресс.
- Харман, Г. (2018), *Имматериализм. Объекты и социальная теория*. Пер. А. Писарева. М.: Издательство Института Гайдара.
- Хайдеггер, М. (2002), *Бытие и Время*. Пер. В.В. Библихина. СПб.: Наука.
- Bolotin, D. (1979), *Plato’s Dialogue on Friendship: An Interpretation of the Lysis with a New Translation*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dover, K.J. (1978), *Greek Homosexuality*. Harvard University Press.
- Dubois, J. (1969), “Énoncé et énonciation”, *Langages* 13: 100–110.
- El-Rayes, W.M. (1999), *A Commentary on Plato’s Lysis*. A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Masters of Arts. University of Alberta.
- Ferrari, G.R.F. (1990), *Listening to the Cicadas*. Cambridge University Press.
- Gonzales, F.J. (1995), “Plato’s Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship”, *Ancient Philosophy* 15: 87–89.

- Gonzales, F.J. (2003), "How to Read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a–207d", in Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, 15–45. Leiden: Brill.
- Guthrie, W.A. (1975), *History of Greek Philosophy*. Vol. 4. Cambridge University Press.
- Gadamer, H.H. (1980), "Logos and Ergon in Plato's *Lysis*", in Id., *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato* (Translated by P.C. Smith), 1–20. Yale University Press.
- Kennedy, G.A. (1994), *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Liebersohn, Y.Z. (2011), "The Problem of Rhetoric's *Materia* in Plato's *Gorgias* (449c9–d9)", *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 29.1: 1–22.
- Nichols, M.P. (2006), "Friendship and Community in Plato's *Lysis*", *Review of Politics* 68: 1–19.
- Penner, T.; Rowe, C. (2005), *Plato's Lysis*. Cambridge University Press.
- Perelman, C. (1968), "Rhetoric and Philosophy", *Philosophy & Rhetoric* 1: 15–24.
- Perelman, C.; Olbrechts-Tyteca, L. (1969), *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*. University of Notre Dame Press.
- Price, A. (1989), *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Clarendon Press.
- Reeve, C.D.C. (2006), "Plato on Eros and Friendship", in Hugh Benson (ed.), *A Companion to Plato*, 294–307. Blackwell Publishing.
- Romilly, J. de (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Harvard University Press.
- Rossetti, L. (1989), "The Rhetoric of Socrates", *Philosophy & Rhetoric* 22.4: 225–238.
- Rudebusch, G. (2004), "True Love Is Required: The Argument of *Lysis* 221d–222a", *Ancient Philosophy* 24: 67–80.
- Schefer, C. (2003), "Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: A New Interpretation of the Platonic *Phaedrus*", in Ann N. Michelini (ed.), *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*, 175–196. Leiden: Brill.
- Schiappa, E. (2003), *Protagoras and Logos*. University of South Carolina Press.
- Stephenson, C. (2011), *Anteros: A Forgotten Myth*. Routledge.
- Taylor, A.E. (1949), *Plato. The Man and His Work*. London: Methuen & Co.
- Trivigno, F. (2011), "Philosophy and the Ordinary: On the Setting of Plato's *Lysis*", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51: 61–85.
- Vlastos, G. (1983), "The Socratic Elenchus", in Julia Annas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 27–58.
- Von Arnim, H. (1916), "Platos *Lysis*", *Rheinisches Museum für Philologie* 71: 364–387.