

РИТОРИКА И ДИАЛЕКТИКА В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Диалогу Платона «Федр» традиция, начиная, хотя бы со Шлейермахера, приписывала различные тематические подзаголовки. И среди них такие, как: «О душе», «О любви», «О Прекрасном». Вовсе не случайно то обстоятельство, что все такого рода темы обсуждаются в этом диалоге совместно. Значительное внимание уделяется также рассуждениям об искусстве, о логосе и об истине. Не менее интересными являются рассуждения о восхищении, экстазисе и безумии (*μανία*). И, разумеется, в этом диалоге мы встретим гениальное рассуждение о бытии и идеях, поскольку в этом диалоге подлинное бытие понимается, прежде всего, как идея. Любое из названных слов могло бы быть основным содержанием диалога «Федр». Однако это вовсе не значит, что содержание диалога является совершенно неопределенным и, так сказать, беспорядочным. Блестящее и глубокомысленное содержание здесь так прекрасно оформлено, что этот диалог Платона следует считать одним из самых совершенных. Шлейермахер считал этот диалог ранним, тогда как другие квалифицировали его как позднее произведение. Скорее всего, он принадлежит зрелому периоду творческой мысли Платона.

Когда полагают, что это произведение относится к раннему периоду творчества Платона, то прежде всего имеют в виду, что в данном диалоге Платон высказывает положительное отношение к риторике. До Сократа и Платона софисты и ораторы говорили не столько об искусстве речи, сколько об искусстве публичных выступлений. Задача их заключалась в том, чтобы сочинять образцовые речи и произносить их надлежащим образом. Риторика имела скорее технический, нежели теоретический характер. Назначение и смысл публичных речей усматривали в том, чтобы привести слушателей к определенному убеждению. Риторика оформляет те или иные мнения о чем-либо, артикулирует и определенным образом их разрабатывает. Собственно, это и составляет основной смысл древнегреческого слова *ῥητορικὴ*. В риторике важно иметь в виду господствующее мнение, которое всеми принимается во внимание, которое обычно высказывается перед судом или народным собранием, и оно согласуется с мнением множества других людей и получает, тем самым, характер общественного мнения. Именно в риторике первая ориентация была нацелена на то, чтобы завоевать общественное мнение, чтобы утвердиться в нем и завоевать уважение. Как раз такого рода риторике Платон воспроизводит в своем диалоге «Горгий». Спросив Горгия о сущности риторики, Сократ признается в том, что он имеет о ней такое же мнение: «Вот сейчас ты, Горгий, по-моему, ближе всего показал, что ты понимаешь под красноречием, какого рода это искусство;

если я не ошибаюсь, ты утверждаешь, что оно – мастер убеждения: в этом вся его суть и вся забота» (Горгий, 453 а)¹.

Это представление о риторике, высказанное в «Горгие», является негативным. Риторика как искусство (*τεχνη*), согласно Сократу, не имеет никакого подлинного содержания, поэтому она вообще не есть искусство, она отказывается говорить как раз о том, о чем следует говорить и о чем должно учить. Она нацелена не на существо дела, а на сугубо внешнее, для нее важнее организация речи, нежели сама речь. Это негативное отношение к риторике, которая не признается как искусство в собственном смысле, коренится в том бесчинстве, которому предавались софисты и ораторы того времени. Совершенно другое отношение к риторике мы обнаруживаем в диалоге Платона «Федр». В этом диалоге за риторикой признается право называться искусством.

Уже отмечалось, что Шлейермахер ставит диалог «Федр» на первое место, то есть в начало всего платоновского корпуса. Душу этого диалога он усматривает в диалектике. Именно идея диалектики есть то, что Платон, согласно Шлейермахеру впервые положительно продемонстрировал грекам как «искусство свободного мышления и образного выражения». С тезисом Шлейермахера о том, что «Федр» есть самое раннее произведение Платона, впервые в классической филологии и в философии возникает вопрос об истории развития платоновской мысли. Можно как же отметить, что перевод Шлейермахера работ Платона до сих пор считается непревзойденным. Отметим также, что Дильтей оценивая труды Шлейермахера по Платону, подчеркивал, прежде всего, их непреходящее значение для историко-филологической критики и для формирования научного сознания. Однако та концептуальная схема, в которую он сам включает диалоги Платона, весьма характерна в том смысле, в каком он интерпретирует прошлое и саму мысль в ее историческом измерении. Сократа он представляет просветителем в собственном смысле этого слова, который ведет борьбу с суеверием и вульгарными представлениями.

Основная трудность в интерпретации «Федра» заключается в необычайной сложности содержания этого диалога, который, на первый взгляд, кажется лишенным надлежащей целостности. Первая часть содержит три речи о любви, вторая часть говорит о риторике. Содержание речей, прежде всего во второй и третьей частях, произносимых Сократом, имеет такое содержание, что эти речи не могут использоваться голько в качестве риторических примеров. Они сами по своему содержанию означают нечто оригинальное. Мало внимания уделялось этим частям, в которых следует усматривать сердцевину всего диалога. Основное внимание обращали на учение Платона о душе. Одни утвержда-

¹ Здесь и далее цитируем по следующему изданию: *Платон. Соч.* в 3-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1968-1972.

ют, что диалог трактует в основном о любви, другие говорят, что речь идет о риторике и диалектике, третьи – о прекрасном, а четвертые – о душе. Однако решающим для понимания этого поразительного диалога, который в своих основных частях предлагает читателю немало трудностей, заключается в том, чтобы вторую часть рассматривать не просто как учение о риторике или диалектике, понимаемой в самом широком смысле, но чтобы узреть самое главное: суть дела не в речах как таковых, а в глубочайшем смысле само-высказывания человека, то есть о слове как способе существования сказывающего человеческого существа. Речь идет, говоря словами М. Хайдеггера, о нарративном экзистенциале, присущем каждому человеческому существу. Суть этого экзистенциала характеризует один из аспектов человеческого существования, в котором один высказывает себя другому и оба они вместе отыскивают суть дела. В пользу такого толкования, в которое включается *λογος*, – ключевое слово древнегреческой мысли, – свидетельствует, прежде всего то обстоятельство, что Платон ведет речь не только об изреченном и сказанном слове, но и о выражении слова в смысле написания. И когда Платон во второй речи говорит о душе, то он не занимается ни психологией в современном смысле, ни метафизикой души. Речь идет о том, чтобы обнаружить присущее грекам понимание человеческого бытия в его основном отношении к сущему как таковому. Поэтому когда Сократ говорит о любви, речь о которой он понимает как подлинную и благородную, то и в этой речи явно выражается стремление к постижению самого бытия. Речь, любовь и душа сходятся в одном центре феномена собственно человеческого существования. Уже из первой части диалога совершенно ясно, насколько важным является феномен логоса для понимания человеческого бытия.

В противоположность Федру, который восхищается риторикой, Сократ оценивает себя иронически, потому что он никогда не носит с собой речей знаменитых ораторов, включая речь Лисия. Федр встречает Сократа, когда он только что вышел из школы Лисия. Сократ останавливает его и говорит, что Федр, «слушая сочинения Лисия, не просто разок прослушал, но много раз заставлял его повторять, на что тот охотно соглашался. А ему и этого было мало: в конце концов, он взял свиток, стал просматривать все, что его особенно привлекало, а просидев за этим занятием с утра утомился и прошел прогуляться, вытвердив это сочинение уже наизусть...» И вот он, Федр, «отправился за город, чтобы поупражняться»; но встретив Сократа, то есть «человека, помешанного на том, чтобы слушать чтение сочинений, он, при виде его, обрадовался, что будет с кем предаться восторженному неистовству, и пригласил

пройтись вместе».² Сократ говорит Федру, что тот встретил человека, большого до слушанья речей.

Уже из этого отрывка ясно, какое большое значение Сократ придавал логосу, имеющему характер правильного само-высказывания, поскольку в этом высказывании человек, прежде всего, раскрывает самого себя. Вот почему Сократ говорит о болезни, которая выражает себя в любви к речам, к слушанию выступлений, в которых выражается также и страсть к самопознанию.³ Сократ признается в том, что он все еще не может познать себя, как этого требует дельфийский оракул: «А причина здесь, друг мой, вот в чем: я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя. И по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое. Поэтому, распростившись со всем этим и доверяя здесь общепринятому, я, как я только что сказал, исследую не это, а самого себя: чудовище ли я, замысловатее и яростней Тифона, или же я существо более кроткое и простое, и хоть и скромное, но по своей природе причастное какому-то божественному уделу?»⁴ Сократ говорит, что поскольку он обнаруживает в неведении себя, постольку он не принимает во внимание то, что чуждо ему. В вещах помимо него, включая природу, он полагается на то, что об этом думают другие. Кроме самого себя, говорит Сократ, он ничего принимать не хочет; поля, леса и луга его ничему научить не могут, тогда как в городе он всегда может чему-либо учиться. Поэтому, говорит Сократ, он редко выходит из города. И все же он выходит на этот раз вместе с Федром из города, чтобы послушать уже переписанную речь Лисия.

Платон в «Федре» подчеркивает, что риторическая техника и сама риторика могут иметь непосредственное отношение к логосу. Риторика трактует о правдоподобном и о различных мнениях, и она действительно возможна как искусство только тогда, когда она сама имеет непосредственное отношение к истине, то есть к истинной речи. В публичных выступлениях многим людям правдоподобным кажется то, что подобно истине, но важно разобрать такие случаи подобия, которые демонстрируют, что лучше всего умеет находить подобие всюду тот, «кто знает истину».⁵ Платон стремится показать прежде всего то, что ораторы, как правило, не имеют вообще никакого надлежащего представления об условиях возможности своего собственного искусства; что этого искусства задача заключается в знании технических приемов, компози-

² Федр, 228 b-c.

³ Здесь и далее мы во многом опираемся на такие лекционные курсы Хайдеггера, как: «Софист», «Парменид», «Гераклid», «Государство» и др. Здесь же следует упомянуть рассуждение об античной риторике С.С. Аверинцева и А.Ф. Loseва.

⁴ 229e-230b.

⁵ 273d.

ции, расположения слов и т.д. Именно это есть нечто фундаментальное, требующее тщательного обдумывания и осмысления. Все это необходимо, если оратор, говорящий о различных взглядах и мнениях, действительно может соответствовать своей задаче, поскольку даже обман голько тогда лишь возможен, когда уже известна истина. Платон здесь достаточно положительно оценивает риторическую технику. Однако основу риторики должна составлять диалектика, поскольку только в диалектике осуществляется видение истины.

Платон характеризует диалектику в двух аспектах: во-первых, она всегда принимает во внимание то, о чем идет речь вообще; во-вторых, она разделяет содержание речи на составные части в определенном порядке. Таким образом, истинное в риторике принадлежит прежде всего диалектике, которая раскрывает то, что есть невидимое сущее и как это сущее может стать зримым. Сократ в этой связи спрашивает Федра: «Искусство красноречия не есть ли вообще умение увлекать души словами, не только в судах и других общественных собраниях, но и в частном быту? Идет ли речь о мелочах или о крупных делах – оно все то же; и к чему бы его ни применять правильно – к важным ли делам или к незначительным, – оно от этого не становится ни более, ни менее ценным»⁶. Риторика есть искусство увлечения души с помощи слов, то есть она есть умение, связанное с направлением поведения других в сфере общения с ними. Это рассуждение свидетельствует о том, что Платон на самом деле интересуется не столько риторикой, сколько ее возможностью определять в той или иной степени сущность человеческой экзистенции. Размышляя о риторике, Платон выясняет фундаментальное значение «логоса» в человеческом бытии. В «Софисте», «Федре» и других работах важное значение имеет феномен логоса. Его логос имеет диалогический характер. В диалоге он обсуждает основные вопросы своей философии.

Во второй части «Федра» делается попытка рассмотреть и полностью охватить логос, понимаемый как высказывание в самом широком смысле. Логос следует рассмотреть в отношении того, «каким образом люди прекрасно говорят и пишут, а каким нет». Сократ говорит Федру: «Стало быть, нам предстоит рассмотреть... от чего это зависит – говорить и писать хорошо или не хорошо».⁷ Здесь важно обратить внимание на то широкое значение, которое придается в диалоге феномену «логоса». Логос понимается как раскрытие самого себя в том или ином выступлении, как сообщение себя другим и т.п. Спрашивается: об условии или возможности прекрасно говорить и писать? Здесь же речь идет о том, как можно искусно вводить в заблуждение или просто обманывать.

⁶ 261a-b.

⁷ 259e.

При этом следует обращать внимание на претензии, потребности, настроения и склонности тех, с кем мы говорим. Сократ отмечает что ораторы, которые владеют искусством речи, способны вводить в заблуждение, причем правильным образом, то есть соблюдая определенного рода приемы. Здесь нет возможности подробно обсуждать все эти приемы и правила речи, которые намеренно призваны обманывать или вводить в заблуждение. Отметим лишь, что Сократ говорит следующее: «Значит, кто собирается обмануть другого, не обманываясь сам, тот должен досконально знать подобие и неподобие всего существующего».⁸ Важно видеть не только в преднамеренном обмане, но и при постижении истины подобие и расхождение вещей, понятий и высказываний, поскольку совершенно ясно, что подлинное понимание обмана зависит как раз от предшествующего знания истины. Каждого из нас тем легче ввести в заблуждение, чем меньше мы знаем, о том, где мы блуждаем, и где наши понятия и высказывания не имеют прочной укорененности в самих по себе вещах.

Сократ искусно ведет беседу к вопросу о диалектике, припоминая речь Лисия, которую Федр читал ему раньше. Они обсуждают эту речь, и Сократ подводит Федра к мысли о том, что речь составлена совершенно смутно, поскольку Лисий помещает в начало то, что он действительно хочет сказать в конце своей речи. Федр с ним соглашается, а далее Сократ рассуждает так: «...всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, – у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг к другу и соответствовать целому».⁹ Здесь Сократ сравнивает совершенную речь, написанную или сказанную, с живым существом и с присущей ему органической структурой. Он имеет в виду прежде всего настоящую тему диалога, подлинную композицию речи, то есть логоса. Пока вопрос о речи и структуре ее композиции является внешним. Самое важное заключается в том, чтобы речь была способна осуществить свою задачу, а именно: она должна позволять вещам быть ясно и четко зримыми. Оратор должен быть способен, «охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения».¹⁰ Необходимо разрозненное свести к одному виду, причем так, чтобы видеть все целиком и совместно. Здесь акцент ставится на видении, на постижении самих вещей. Все то, что оказывается распыленным в многообразии, необходимо свести воедино. Это первое определение диалектики оказывается ее конституирующим моментом, однако само это положение не является непосред-

⁸ 262a.

⁹ 264c.

¹⁰ 265d.

ленно ясным. Все то, о чем говорит Платон в данном случае, оказывается собиранием различных феноменальных аспектов сущего в единое целое, которое позволяет всему быть зримым вместе, в одном базисном содержании. Другими словами, феноменальное содержание всего того, что есть и принимается во внимание, постигается так, что оно может быть понято из одного надлежащего вида (*ιδεαν*). Таким образом, первое осуществление диалектики есть восприятие тотальности содержания в ориентации на определенную идею, в силу чего зримой становится вся конкретная тотальность, о которой идет речь. Первая цель диалектики заключается в том, чтобы сделать ясно зримой саму идею речи во всем ее содержании, и тем самым эксплицировать саму идею логоса. Это есть первоначальный элемент диалектики: «свести все вместе к одному виду». Этот элемент носит название *συναγωγή*. В силу наличия идеи речь обретает ясный и согласованный характер. И это есть, – еще раз следует подчеркнуть данное обстоятельство, – первый структурный элемент диалектического процесса, который Платон называет охватыванием многого в одном виде. Это означает, что идея освещает вид обсуждаемого многообразия. Если я вижу идею, если я воспринимаю, скажем, то, что есть любовь, тогда, и только тогда, я могу различать ее разнообразные феномены и различные их структуры.

Второй составной частью диалектики является различение *διάρεσις*. Разделение сопровождается постоянным вниманием к идее. То, что сначала есть неразделимое множество предметов при неточном знании смысла и возможностей обсуждаемых феноменов, например, любви, – это теперь разделяется на основе идеи. Платон сравнивает «диарезис» с процессом разделения животного «на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров...»¹¹ Это и есть случай разделения, то есть выявления различных связей предмета таким образом, что зримыми становятся сочленения этих связей. При таком расчленении всего организма, при выделении связей, образующих его сочленения, становится ясно видимым онтологическое происхождение изучаемого сущего. Осуществление этих двух операций Платон называет диалектикой. Я и сам, говорит Сократ, – поклонник такого различения и обобщения – это помогает мне рассуждать и мыслить. И если я замечаю в другом природную способность охватывать взглядом единое и множественное, я гоняюсь следом за ним по пятам как за богом. Правильно ли или нет, я обращаюсь к тем, кто это может делать, знает бог, а называю я их и посейчас диалектиками.¹²

Человек, знающий диалектику способен к видению единого в самой жизни как таковой, в которой он получает направление, чтобы, с другой

¹¹ 265e.

¹² 266b.

стороны, в способности разделять видеть многое. Таким образом, в обоих случаях речь идет об изначальном и существенном при постижении тех или иных вещей. Уже в первой части диалога Федр Платон намекает нам на эту диалектику. Здесь он касается одного момента, который проясняет первый шаг диалектики (*συναγωγή*): «...но душа, никогда не видевшая истины, не примет такого образа, (человеческого образа – Л.К.) ведь человек должен постигать (ее) в соответствии с идеей, исходящей из многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела она на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия».¹³ Постижение идеи есть припоминание того, что душа уже видела прежде. Только тому открывается идея, кто обладает подлинной памятью и кто способен сохранять то, что он уже когда-то видел. Знание не зависит от его обширности, от разрозненного многообразия различных вещей. Оно немыслимо вне припоминания и вне способности к обобщению. Платон интерпретирует память как постижение вновь того, что наша душа видела прежде, когда она общалась с богами. То, о чем должна идти речь в логосе, требует всегда наличия идеи, то есть такого вида, который обеспечивает сущностное содержание самих вещей.

Что остается в риторике, если она удаляется от диалектики? Ни остается ничего, кроме технических приемов, которые используются при составлении внешней композиции самой речи. Только диалектика делает людей способными к мысли: «Кто не сумеет различать существующее по видам и охватывать одной идеей все единичное, тот никогда не овладеет искусством красноречия настолько, насколько это возможно для человека».¹⁴ Говоря иначе, никто не является искусным в словах, если он не является прежде всего диалектиком. Владеющий диалектикой способен обращать внимание и на поведение своих слушателей. Тем самым достигается понимание риторики в ее конкретном отношении к слушателям.

¹³ 249b-c.

¹⁴ 273c.