

Адам Рот

Риторика во плоти:
Платон о подобии между медициной и риторикой

Многочисленные попытки Платона дискредитировать риторику, показав, что она не является искусством, зачастую сопровождаются сравнением ее с медициной, которую Платон использует как модель подлинной *техне*. Однако, как я постараюсь продемонстрировать, оппозиция между риторикой и медициной у Платона не абсолютна, так как философ вовлечен в современный ему исторический контекст, в котором размытость дисциплинарных границ еще вполне допустима. В дальнейшем я попытаюсь обосновать этот тезис.

Во-первых, я рассмотрю диалог «Горгий» и покажу, что платоновское изображение риторики как «сноровки» и «навыка», как неполноценного искусства, основано на том, что риторика оказывается противоположностью медицине как подлинной *техне*. Во-вторых, я рассмотрю диалог «Федр» и покажу, что платоновское изображение риторики претерпевает в нем радикальное изменение. Когда риторика трактуется как потенциально подлинная *техне*, отношения риторики и медицины артикулируются заново: оппозиция между ними превращается во взаимосвязь, и на первый план выходит их сходство.

Рассматривая процесс, в ходе которого строгая платоновская оппозиция «медицина vs. риторика» уступает место сходству между ними, я попытаюсь в рамках этой статьи представить более полную интерпретацию платоновского отношения к риторике, дополняя тем самым работы тех исследователей, которые считают, что подлинная риторика в понимании Платона существует единственно в связи с диалектикой и философией. Напротив, в данном докладе будет показано, что у Платона есть и иной способ выявить потенциал риторики как подлинной науки — через исследование неочевидных взаимосвязей риторики и медицины.

Риторика в «Горгии»

Вполне очевидно, что в диалоге «Горгий» Платон выражает презрение к риторике и в особенности к тому, как практикуют и преподают риторику софисты. Риторика — искусство мнимое, и оратор становится фальсификатором, заставляя невежд верить в то, что он обладает знанием, в то время как он обладает лишь его видимостью. Как говорит Сократ: «Знать существо дела красноречию нет никакой нужды, надо только отыскать какое-то средство убеждения, чтобы казаться невеждам большим знатоком, чем истинные знатоки» («Горгий», 459). Риторика, таким образом, имеет дело лишь с видимостью знания и мало озабочена тем, чтобы воспитывать в слушателях стремление к подлинной мудрости. Иное дело — философия, она является благородным занятием, ибо утверждает Истину, Добро и Красоту. Риторика апеллирует к поверхностному и ненастоящему знанию, философия же стремится к глубинам познания, к истине.

Сократ отказывается видеть в риторике искусство, так как для него она — всего лишь способ удовлетворить эстетический аппетит публики, способ такой же, как, например, популярные лекции или кулинарное дело. Как и у повара, у оратора нет методологии для определения и классификации собственных знаний и практик. Вместо этого и риторика, и кулинарное дело полагаются

на естественные склонности человека, на опыт и повседневность. Риторика и кулинария у Платона соположены и поставлены в оппозицию к врачебному искусству. Как объясняет в диалоге Сократ, кулинарное искусство, как и риторика, — это профанная форма интеллектуальной деятельности, в то время как медицина исследует свой предмет системно и стремится к подлинному знанию (500–501).

Ни оратор, ни кулинар не могут предоставить «рациональное обоснование» своих практик и раскрыть причины, стоящие за теми или иными их действиями и процедурами. Ни тот ни другой не стремятся производить «рациональный расчет», осуществляя свою деятельность, скорее, вслепую и используя знание, ограниченное их собственным опытом. В противоположность риторике и кулинарному делу медицинское искусство изучает природу своих методов и практик и может найти причины и обоснования для своих процедур. Таким образом, риторика и медицина в «Горгии» составляют оппозицию: медицина предстает в диалоге подлинным искусством, тогда как риторика — лишь «сноровкой» в деле того, как угодить публике.

Оппозиция риторики и медицины

В означенной оппозиции медицина служит своего рода образцом, относительно которого нужно оценивать риторику. И в сравнении с образцом риторика показывает себя как искусство мнимое, ибо оратор не вникает в истинную природу рассматриваемых им вещей, в отличие от врача. Так риторика работает на удачу — без точного, заранее определенного метода. Имея целью не достижение подлинного знания, а удовлетворение appetitов публики, оратор строит свою речь с большим изяществом и, по словам Сократа, тому, кто не слышал ничего лучшего, — простым городским жителям, — оратор видится подлинным знатоком. В одном из эпизодов диалога Сократ и Горгий раскрывают оппозицию между знанием и невежеством, подлинным знанием и его

видимостью через противопоставление деятельности оратора и врача.

Врач — этот тот, кто изучил искусство врачевания («станешь таков, каким тебя сделает приобретенное знание», 460). Сократ рассматривает врачевание как одно из тех искусств, что «ведуют тем, что есть благо» (500) и «пекутся о высшем благе для тела и души» (464). А вот «угодничество» — это ложное искусство, оно не обладает точным знанием: риторика и кулинарное дело «укрываются за каждым из подлинных искусств и прикидываются тем искусством, за которым укрылись», в обоих случаях — за искусством врачевания (464). Наиболее значимому критерию подлинной *техне*, по Сократу, соответствует медицина: она «постигла и природу того, что лечит, и причину собственных действий». Риторика выглядит бледно на ее фоне, не будучи в силах дать отчет о природе вещей, которыми оперирует (465).

Однако более пристальное чтение «Горгия» показывает, что оппозиция риторики и медицины перестает быть абсолютной в тот момент, когда на интеллектуальном горизонте возникает возможность «подлинной» риторики. Такая риторика, как мы узнаем, не сообщает публике то, что та желает услышать, и не старается совпасть с частными эстетическими и языковыми привычками — не потакает и не льстит, но сообщает людям то, что может помочь им в самосовершенствовании:

Если и красноречие двойственно, то одна его часть должна быть самой угодливостью, постыдным заискиванием перед народом, а другая прекрасным попечением о душах сограждан, чтобы они стали как можно лучше, бесстрашной защитой самого лучшего, нравится это слушателям или не нравится. Но ведь такого красноречия ты никогда и не видел! (503).

Первый тип риторики — то, что Сократ называет «ложной» риторикой, определен через цель — угодничество публике. Этому типу прямо противопоставляется «подлинная» риторика, которая призывает к «совершенствованию» и «развитию души».

«Подлинная» риторика сродни медицине — она укрепляет и оздоравливает дух. Такой тип ораторского искусства рассматривается не как идеал, но как редкость, как то, что почти никогда нельзя встретить в общественном собрании. «Подлинная» риторика не является недостижимым идеалом, она вполне возможна, и любой политик может строить свою речь согласно ее принципам. Однако этому типу риторики ораторы предпочитают лесть и потакание публике (502–503).

Итак, в «Горгии» Платон резко противопоставляет риторику и медицину. Однако далее будет показано, что эта оппозиция описывает отношение медицины лишь к той риторике, к которой горожане привыкли. «Подлинная» же риторика, к которой политические ораторы никогда не прибегают, но которая остается для них возможной, не противопоставлена медицине, но, напротив, находится с ней в тесной связи. Такое уточнение позволяет более полно рассмотреть феномен «подлинной» риторики, о которой идёт речь в диалоге «Федр».

Риторика в «Федре»

В более позднем диалоге «Федр» платоновская критика риторики не столь резка. Здесь появляется место для «подлинной» риторики, родственной медицинскому искусству. В «Федре» идея достойной политической риторики, лишь обозначенная в «Горгии», получает дополнительное развитие. На основе многочисленных аналогий с медициной Платон развивает новую концепцию риторики, убеждающую нас, что риторика и медицина в интеллектуальном и практическом плане не так далеки друг от друга, как изначально рассматривал их философ.

Несмотря на то, что в «Федре» речь идет о любви, бессмертии, поэзии, душе и мифе, центральной проблемой этого диалога является речь и риторика — диалог открывается рассмотрением этой проблемы и им же он завершается. В начале перед нами — диалог Сократа и юного Федре, ученика знаменитого оратора Лисия. Федр увлечен ораторским искусством, он только что

вернулся от Эпикрата и восторгается речью, произнесенной там Лисием. Он восхищен искусностью этой речи и оригинальностью рассуждений Лисия о любви. Федр замечает, что Лисий — «самый искусный теперь писатель». Большой ценитель речей Сократ с нетерпением ждет пересказа этой речи Лисия. Сначала Федр скрывает от Сократа, что запись речи спрятана у него под плащом, но Сократ обнаруживает свиток и убеждает Федре прочитать ему речь Лисия целиком, а не только обозначить ее ключевые моменты.

Уже в самом начале диалога речь связывается с удовольствием, соблазном и необычайной притягательностью. Речь Лисия для Сократа — ни что иное, как *фармакон*, снадобье, увлекающее философа за пределы городских стен, в место, где он при других условиях не решился бы оказаться. Деррида с убедительностью демонстрирует, что понятие *фармакон* в диалоге противоречиво, так как это слово имеет в древнегреческом языке множество (подчас противоположных) значений. И тем не менее, контекст и смысл данного фрагмента диалога кажется ясным: речи, пользующиеся успехом у публики, как например, речь Лисия, рассчитаны на то, чтобы удовлетворять аппетиты слушателей. На первый взгляд, подобные речи могут показаться прекрасными и правдивыми, но при более внимательном рассмотрении обнаруживаются их скрытое убожество и лживость. Речь Лисия — весьма наглядный пример «ложной» риторики, упомянутой в «Горгии».

Речь Лисия — одна из трех, представленных в «Федре». В ней приводятся рассуждения о том, что лучше быть невлюбленным, чем испытывать любовь. Другими словами, лучше не любить и исходить в отношениях только из собственных интересов, чем любить и жертвовать своими интересами ради другого. Сократу речь Лисия не впечатляет, и он стремится представить более достойные рассуждения на ту же тему. Далее Сократ произносит две речи. В первой он следует по стопам Лисия и превозносит «невлюбленного». Вторая речь призвана неким образом загладить «нечестивость» первой.

Три эти речи создают пространство, где разворачивается главное событие диалога: рассуждение Сократа и Федре о возможностях и недостатках риторики и затем — письма. После второй речи Сократа стиль диалога меняется: происходит переход от речей к длительной дискуссии и подробному анализу риторики — в ее устном и письменном виде. Во многом, три речи о любви можно рассматривать как аллегорию (об этом рассуждал Ричард Уивер), как предварительное знакомство с основной темой диалога. Иными словами, чтобы заниматься риторикой, нужно знать истинную природу вещи, о которой ведется рассуждение, а не вести о ней речь, руководствуясь лишь собственными интересами и целью получить выгоду (такого оратора можно сравнить с «невлюбленным»). В то время, как первая речь Лисия и первая речь Сократа не раскрывают в полной мере свой предмет, вторая речь Сократа свидетельствует о том, что произносящий ее действительно обладает знанием о любви. Основываясь на этом различии, Сократ заключает: «...кто не знает истины, а гоняется за мнениями, у того искусство речи будет, видимо, смешным и неискусным» (262c).

Пока, как мы видим, в отношении риторики «Федр» во многом вторит «Горгию». Однако далее в «Федре» концепция ораторского искусства видоизменяется, и мы наблюдаем обновленную концепцию риторики в ее связи с медициной. При этом, как показывает Эдвин Блэк, в «Федре» отношение Платона к софистам, форме и целям той риторики, которую они практикуют и которой они обучают, остается неизменным. Для Платона софисты — это те, кто пытается перехитрить истину: без должных познаний о вещах они используют риторику с одной целью — воздействовать на мнения людей, нисколько не заботясь о том, что для их душ составляет подлинное благо. В контексте рассуждений о любви идея заботы о ближнем приобретает важный смысл, соотносясь с идеями благополучия и здоровья, которые таким образом выходят на передний план. Через неявные ассоциации с медициной риторика, следуя ей как образцу, приближается к тому,

чтобы стать «диалектической наукой» (согласно Жаклин Ромилли). Платон не отказывается от своих ранних суждений о риторике, он по-прежнему критичен к тому, как она существует на практике, однако в «Федре» критику ораторского искусства уравнивает идея о просвещенной и систематичной риторике, которую можно сравнить с медициной и которая стремится «оздоровить» души внимающих.

Метод подлинного искусства риторики

Предложенная Платоном в диалоге «Горгий» и изначально основанная на понятии подлинного *техне* оппозиция между риторикой и медициной в диалоге «Федр» становится еще более размытой. Платон, рассуждая о риторике и упоминая о душах внимающих оратору горожан, делает очевидной взаимосвязь риторики и медицины («Федр», 270e–272). Вначале Платон определяет риторику как искусство «воздействовать на души с помощью убеждения» — определение, возможно, предложенное только для того, чтобы задаться вопросом: «На что и как она по своей природе может воздействовать или, наоборот, что и как может воздействовать на нее?» Ведет ли это воздействие к здоровью или к болезни? Другими словами, это определение уже предполагает, что риторика воздействует на души в точности таким же образом, каким медицина воздействует на тела — с помощью яда или с помощью лекарства. Воздействие риторики на душу уже предполагает, что долг оратора — знать предназначение этой души, в точности так же, как долг лекаря — знать то, как восстановить здоровье тела.

Сократ крайне точен в описании того, каким именно образом должно совершенствоваться и практиковаться подлинное искусство красноречия. Первый шаг состоит в том, чтобы познать различные типы душ: «Поскольку сила речи заключается в воздействии на душу, тому, кто собирается стать оратором, необходимо знать, сколько видов имеет душа» («Федр», 271c–d). Подлинное ораторское искусство требует знания различных форм ду-

ши и систематической классификации этих форм. Так как хороший ритор, утверждает Сократ в «Горгии», занят «прекрасным попечением о душах сограждан», он должен знать подлинную природу души для того, чтобы направить ее к Благу (503). Значительная часть второй половины «Федра» выводится из отказа Сократа принять, что ораторы (и в особенности софисты) владеют каким-либо искусством. Отказывая в этом софистам, Сократ многократно повторяет, что они ничего не знают о душах своей аудитории. Как говорит Сократ в «Федре»: «...тот, кто намерен заняться ораторским искусством, должен прежде всего определить свой путь в нем и уловить, в чем признак каждой его разновидности» (263b). Каким образом можно владеть искусством что-то «привить» душе, если не понимать ее подлинную природу?

Следующий шаг оратора — понять, как нужно применять определенный тип речи по отношению к тому или иному типу души. Оратор должен научиться классифицировать различные виды душ для того, чтобы оценить, каким именно образом определенные типы речей лучше всего соответствуют определенным типам душ. Те или иные типы речей органически соответствуют определенным типам слушателей. Это естественное сочетание должно быть известно *a priori*: «...устанавливается, что есть столько-то и столько-то видов речей и каждый из них такой-то» (271d). Как и философ, оратор должен проанализировать, классифицировать и определить различные типы речей, которые окажутся релевантны различным видам душ и будут подходить к ним, как фрагменты паззла подходят друг к другу. Нельзя бессистемно сочетать речи и души: правильное их сочетание становится известным только в том случае, когда оратор обнаруживает соответствие между душой и речью. Определенная речь оказывается убедительной только для определенного индивидуума: «Таких-то слушателей по такой-то причине легко убедить в том-то и том-то такими-то речами, а такие-то потому-то и потому-то с трудом поддаются убеждению» (271d). Риторика должна быть системной наукой, чтобы объяснять различные

комбинации подходящих друг к другу речей и душ и вероятность их сочетания друг с другом.

В то время как знание о предназначении души, о типах душ и о соответствии между душами и речами есть априорная процедура, объединение этого знания со сферой человеческих дел требует его практической реализации (271e–272a). Понимание того, что для произнесения речи нужно выбирать правильный момент и учитывать требования ситуации, должно дополнять знание о речах и душах. После того, как приобретены знания о различных душах и типах речи, и когда ораторы поняли, как применять эти знания на практике, они должны также изучить те ситуации, которые могут послужить поводами для речи, и виды речей, которые подходят этим ситуациям (272–272b).

При обращении к Гиппократовскому корпусу очевидно, что Платон в рамках размышлений о риторике столкнулся с дилеммой, стоявшей в те времена и перед врачами школы Гиппократа: как можно своевременно вмешаться в ситуацию медицинского характера, основываясь на опыте, полученном в прошлом? Повторюсь, что платоновское различие между риторикой и медициной ослабевает, в то время как сходство между ними растет. С теоретической точки зрения, риторика должна следовать априорным процедурам медицины. С практической, она должна руководствоваться медицинским принципом уместности тех или иных действий в той или иной ситуации. Так же как врач должен обладать знанием об условиях здоровья и болезни, но при этом оставаться открытым для частных случаев и их особенностей, оратор должен руководствоваться в первую очередь теоретическими принципами, а во вторую — требованиями конкретной ситуации, которым должна соответствовать его речь.

Неожиданное внимание Платона к проблеме соответствия риторики требованиям конкретной ситуации в диалоге «Федр» — знак того, что здесь Платон отходит от концепции, изложенной в «Горгии», и от проводимого там различия между риторикой и медициной. Исходная оппозиция, разрабатываемая Пла-

тоном, основывалась на том, что риторика должна быть философски фундированной, основанной на диалектических принципах анализа, классификации и определения. Платон верит в то, что посредством диалектики можно достичь истины, а риторика, ведомая истиной, может оказаться полезной для целей философии. Проблема популярных риторических практик, отмечает Платон, состоит в том, что они основываются на недостаточных сведениях и воздействуют непосредственно на веру и мнения людей, предлагая при этом лишь видимость знания. Ложная риторика, такая как ораторские практики софистов, по своим задачам прямо противоположна философии. Платон убеждает нас, что «научная» риторика, как об этом говорит Сократ, должна руководствоваться априорными принципами, а не выводиться индуктивно из практического опыта. Подлинная риторика философична, ведома разумом и рациональным анализом. В «Федре» Сократ напоминает нам: «Чтобы речь вышла хорошей, прекрасной, разве разум оратора не должен постичь истину того, о чем он собирается говорить?» (259e). Эта истина обнаружима вне контекста конкретной речевой ситуации. Она существует в метафизическом смысле, а не в материальном мире.

Но в том месте «Федра», где Платон обсуждает подлинное искусство красноречия, он начинает противоречить тем самым принципам, которые поддерживают изначально очерченную им оппозицию между риторикой и медициной. Фактически, он утверждает, что для риторики недостаточно основываться на истине, и что оратор должен действовать в соответствии с чем-то большим, чем знание человеческих душ. Хорошая риторика требует разнообразия реакций в различных практических ситуациях, объясняемых с точки зрения как уместности, так и знания; риторика должна адаптировать свое искусство под требования обстоятельств — требования, которые никогда заранее не могут быть теоретизированы.

Хороший оратор. Перикл

Читатель Платона с большой вероятностью понимает, что врач и оратор согласно воззрениям философа сходны в том, что касается необходимости познания ими своих предметов, а именно — тела и души соответственно. Однако в «Федре» Платон старается сделать эту взаимосвязь более очевидной: подлинная риторика исцеляет души таким же образом, как медицина исцеляет тела — методы медицины и риторики, как полагает Сократ, во многом схожи.

В каждом искусстве есть самозванцы, но при этом только подлинное искусство медицины может служить моделью для подлинного искусства риторики. Ложная риторика не лучше ложной медицины. Человек, который знает, как воздействовать на тело при помощи лекарств, не обязательно врач, так как у него при этом может не хватать знаний о теле. Таким же образом оратор, который провоцирует свою аудиторию на проявление эмоций и способен склонить ее в ту или иную сторону, обладает не бóльшим знанием о душах своей аудитории, чем плохой врач — знанием о телах своих пациентов. Подлинное искусство заключается далеко не только в воздействии: оно должно быть способно предложить рациональные основания своих методов и процедур.

Сопоставление риторики и медицины основывается, таким образом, и на необходимости надлежащего уровня знаний. В медицине и риторике знаний исключительно о теле или душе недостаточно, так как практикующему эти искусства необходимо познать человека во всей его полноте (270с). Оратор, как и врач, должен понимать присущее человеку стремление к Благу, Истине и Красоте, и Платон хочет поместить душу в один контекст с подлинным пониманием всего этого, так как для него все перечисленное и составляет человеческую природу. Сократ согласен с тем, что природа души должна быть изучена посредством целостного исследования человеческого тела. На это способна только подлинная медицина: только гиппократова меди-

цина может предложить метод, который, по мнению Платона, характерен и для искусства красноречия. Гиппократова медицина — особенная и уникальная потому, что по сравнению с большинством целителей древней Греции, последователи Гиппократа были более рациональны, рассудительны и философичны. Они прилагали все усилия к тому, чтобы систематически изучить тело, и они были единственными целителями Греции, насколько нам известно, которые описывали случаи из своей практики и оставляли комментарии для тех, кто решался пойти вслед за ними.

Так как «...сколько ни есть великих искусств, все они... нуждаются в тщательном исследовании природы вещей возвышенных» (269e–270b), Сократ советует учиться у целителя как человека возвышенных помыслов дополнять естественные способности к красноречию исследованием человеческой природы. Перикл, по мысли Сократа, усвоил от Анаксагора метод искусства врачевания и присовокупил его к своему природному дару красноречия. Риторическое и медицинское начало становятся неразличимы в образе Перикла, одного из величайших ораторов древних Афин. Причина этого в том, что Перикл совмещал изучение медицины с природной одаренностью в красноречии, и именно поэтому он оказывается для Платона образцом хорошего оратора.

Материальность и письмо

Рассмотрение связи между риторикой и медициной в контексте публичной речи также помогает объяснить платоновскую критику письма, изложенную в «Федре». Письмо само по себе нельзя назвать вредным или плохим, однако оно оказывается отделенным от тела, и именно это вызывает возражения Платона: форме и технике письма не хватает живого *логоса*, и потому оно физиологически не состоятельно. Сократ утверждает, что «...писать речи само по себе не постыдно... постыдно говорить и писать не так, как следует, а безобразно и злонамерен-

но» (258d). Платон ценит живой *логос* и питает отвращение к тому, что Джон Дарем Питерс называет «бестелесным присутствием отсутствующего другого» (Peters: 39). Тем самым, Платон должен найти способ придать собственной риторике «телесность», чтобы соединить собственную критику письма с представлением о том, каким в принципе должно быть письмо. Как я полагаю, Платон решает эту проблему при помощи использования в диалогах множества диалектических реплик и обращения к божественному образу здорового человеческого тела в качестве чертежа структуры своего текста. Платон борется с тем, что Деррида называл «трупным окоченением письма» (Деррида: 96), делающим письмо бесплодным и мертвым. Письменной речи часто не хватает жизни и интимности, всегда присутствующих в живом *логосе* — *логосе* диалектики. Реальный говорящий обладает такими особенностями, которые письмо никаким образом не сможет воспроизвести (275d–e).

Письменная речь, согласно Платону, отчуждена от того, кто ее произносит, и благодаря этому становится недоступной для вопрошания. Кроме того, письменная речь не может различаться в зависимости от аудитории — вместо этого она становится доступной любому, кто захочет ее прочитать. Согласно Платону, речь должна быть воплощена в теле; она должна быть живой, «дышащей» речью. *Логос*, как поясняет Деррида, — живой организм (Деррида: 122).

Из того, что Платон понимал человеческое тело как (более или менее точную) копию или аналог божественной формы человеческой сущности, которая находится в нематериальном мире Идей — бессмертных, совершенных прототипов окружающих нас и подверженных тлению вещей, следует, что любой предмет, являющийся таким подобием, отличается от божественного оригинала. Таким образом, Платон заключает, что полезное письмо также должно быть подобным человеческому телу по форме и содержанию, ведь только так оно сможет соответствовать прочим боговдохновенным вещам мира и воплотиться в качестве подо-

бия жизни. Платон иллюстрирует собственную критику письма посредством создания диалогов, которые настолько близко, насколько это возможно, отражают живой диалектический *логос*.

Диалоги Платона по большей части представляют собой живой *логос*. Они вдохновляются поиском подлинного знания и подражают диалектической беседе, в рамках которой различные особенности душ встречаются друг с другом. Опираясь на материальную теорию письма, мы также можем заключить, что речь Лисия, воспроизводимая Федром в начале диалога, выстроена плохо, так как она не смогла повторить божественную органическую структуру человеческого тела. Правильное письмо имеет телесную структуру и обладает телесными признаками. Для Платона форма человеческого тела должна диктовать литературное строение речи: «Всякая речь, — говорит Сократ, — должна быть составлена словно живое существо» («Федр», 264с; 265е–266).

До тех пор, пока в речи так же, как в теле, представлены гармония, порядок и равновесие, оратор не может ошибиться, так как его речь будет соответствовать божественной форме. Речи, которые искажают или нарушают пропорции человеческих форм, тем самым, не могут быть «подлинными». При помощи такого «бестелесного» письма нельзя отвечать на вопросы; оно перестает быть физиологически активным, уравновешенным одно- или разнонаправленными действиями четырех гуморов. Такое письмо физиологически несостоятельно, в нем нет живого и дышащего присутствия.

Заключение

Эта статья показывает, каким образом в процессе демонстрации различия между риторикой и медициной введенная Платоном оппозиция между ними предстает их потенциальным сходством. Первый намек на это можно обнаружить в «Горгии», когда Платон утверждает различие этих двух искусств: Сократ разделяет красноречие на хорошее и дурное, и хотя при этом он утверждает, что Калликл ни разу не был свидетелем хорошего крас-

норечия, он оставляет открытой возможность того, что хорошее красноречие может исправлять лживую риторику и потенциально благим образом воздействовать на души аудитории. Несмотря на это, оппозиция между риторикой и медициной начинает разрушаться, когда Платон заявляет, что оратор должен знать души своей аудитории так же, как врач должен знать тела своих пациентов. Знание души и знание тела не может быть исключительно априорным, как Платон предполагал изначально. При этом оратор и врач решают похожие проблемы, связанные с требованиями ситуации и использованием своевременных средств. В конце «Федра» мы обнаруживаем, что риторическое и медицинское начала становятся неразличимы в образе Перикла, так как его познания в области медицины, полученные от Анаксагора, соединяются с его природными способностями к красноречию.

Наконец, эта статья показывает, что связь между медициной и риторикой помогает объяснить проводимую Платоном в «Федре» критику письма. Платон не утверждает, что письмо вредно само по себе: плохи те его формы, которые пренебрегают подлинной природой тела и души и не могут привнести знание о них в строение письменной речи. Полезное письмо физиологически активно, оно повторяет божественную форму, отраженную в человеческом теле. Хороший писатель так же, как и хороший оратор, должен — подобно Периклу и Гиппократу — познать человеческую природу целиком.

Библиография

- Платон*. Горгий. Пер. С.П. Маркиша. Сочинения в четырех томах. Т. 1. СПб.: СПбГУ; Изд-во О. Абышко, 2006. С. 261–374.
- Платон*. Федр. Пер. А.Е. Егунова. Сочинения в четырех томах. Т. 2. СПб.: СПбГУ; Изд-во О. Абышко, 2006. С. 161–228.
- Annas, Julia and Christopher J. Rowe.* (eds.) *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient.* Cambridge: Harvard UP, 2002.

- Black, Edwin.* Plato's View of Rhetoric // *Quarterly Journal of Speech* 44.4 (1958). P. 361–374.
- Ferrari, G.R.F.* Listening to the Cicadas: A Study of Plato's *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Marback, Richard.* Plato's Dream of Sophistry. Columbia, SC: Univ. of South Carolina Press, 1999.
- McComiskey, Bruce.* Disassembling Plato's Critique of Rhetoric in the *Gorgias* (447a–466a) // *Rhetoric Review* 11.1 (1992). P. 79–90.
- McCoy, Marina.* Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists. Cambridge: Cambridge UP, 2008.
- Murray, James S.* Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric (*Phaedrus* 261–266) // *Philosophy and Rhetoric* 21.4 (1988). P. 279–289.
- Peters, John Durham.* Speaking into the Air: A History of the Idea of Communication. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1999.
- Petruzzi, Anthony P.* Rereading Plato's Rhetoric // *Rhetoric Review* 15.1 (1996). P. 5–25.
- Quimby, Rollin.* The Growth of Plato's Perception of Rhetoric // *Philosophy and Rhetoric* 7.2 (1974). P. 71–79.
- Rendall, Steve.* Dialogue, Philosophy, and Rhetoric: The Example of Plato's *Gorgias* // *Philosophy and Rhetoric* 10.3 (1977). P. 165–179.
- Romilly, Jacqueline, de.* The Great Sophists in Periclean Athens. Oxford: Oxford UP, 2002.
- Rutherford, R.B.* The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation. Cambridge: Harvard UP, 1995.
- Sayre, Kenneth M.* Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1995.
- Sprague, Rosamond Kent.* (ed.) The Older Sophists: A Complete Translation by Several Hands of the Fragments in *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Diels-Kranz and Rosamond Kent Sprague. 1972. Indianapolis: Hackett, 2001.
- Weaver, Richard M.* The Ethics of Rhetoric. Chicago: H. Regnery Co., 1953.
- Welch, Kathleen E.* The Platonic Paradox // *Written Communication* 5.1 (1988). P. 3–21.
- White, David A.* Rhetoric and Reality in Plato's *Phaedrus*. Albany: State Univ. of New York Press, 1993.