

«ЛИСИД»: ОПЫТ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет
Томский государственный университет
iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

PLATO'S *LYSIS*: AN ATTEMPT TO AN AXIOLOGICAL COMMENTARY

ABSTRACT. This article continues the theme of Plato's axiology (ΣΧΟΛΗ [Schole] 2.2 and 7.2). The author analyzes the dialogue "Lysis" in order to explore the origins of philosophical doctrine of valuable in ancient intellectual tradition. The essence of friendship is discussed in this dialogue. Socrates concludes that friendship is irrelevant to the good or to the bad. Friendship occurs only in the sphere of the "third" – neither good nor bad. Static nature of the "goodness" in itself and dynamic state of "neither goodness nor evil" are the bases of practical conclusion about the communicative axiological nature of "intermediate". Understanding of friendship is further based on this conclusion. Theoretical operation which allows distinguishing values according to their statuses is applied in the dialogue to individual "preferences". Plato's "Lysis" therefore represents one of the first and most important steps towards the gradual formation of the European philosophical axiology.

KEYWORDS: Ancient axiology, value, early terminology of values, Socratic dialogues.

В раннем диалоге Платона «Лисид» намечается такое различие этических категорий, которое определяет собой едва ли не все будущее пространство античных рассуждений о ценности.¹ Здесь Платон утверждает деление сущего, взятого в этическом аспекте, на три сферы: благо, зло и нечто третье между благом и злом; как мы знаем, более детально тема «промежуточного» проработана им в диалоге «Горгий».² «Лисид» посвящен дружбе – одному из традици-

¹ Шохин 1998, 298.

² Аванесов 2008.

онных «предметов» античной философии.³ В диалоге Платон выясняет, что «дружба может складываться как на основе сходства, так и взаимодополнения, предполагающего различие».⁴ Аксиологическая проблематика диалога артикулируется в те моменты, когда собеседники пытаются определить *соотношение* сходства и различия как вероятных условий возникновения дружбы. В частности, в одном из пассажей «Лисида» выясняется, кто кому может быть другом [φίλος] или что чему может быть дружественно.

«– [Сократ.] Дружит ли подобный [ὅμοιος] с подобным, насколько он ему подобен, и полезен ли такой человек другому, подобному ему человеку? Или лучше вот так: какую может принести пользу или вред любое подобное любому другому подобному, кои оно не принесло бы себе самому? Либо что оно может претерпеть [от этого себе подобного. – С. А.], если не то [же самое. – С. А.], что и от самого себя? Как могут такие подобные люди тянуться друг к другу, если они не могут оказать друг другу [ἀλλήλοις] никакой помощи [то есть не могут принести друг другу никакой дополнительной пользы. – С. А.]? Возможно ли это?

– [Лисид.] Нет, невозможно [Οὐκ ἔστιν]» (214 e–215 a; здесь и далее пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

Далее обнаруживается, что «хороший человек» как таковой «довлеет себе» и «ни в чем не нуждается по причине этого самодовления» (215 a), а также «ни к чему не тяготеет» (215 b). Хороший человек самодостаточен и потому не имеет нужды в друге.

«– [Сократ.] Каким же образом <...> могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить [τοὺς δὲ τοιοῦτους τίς μηχανῆ περὶ πολλοῦ ποιῆσθαι ἀλλήλους]?

– Да никакое, – отвечал Лисид.

– Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и друзьями [Φίλοι δέ γε οὐκ ἂν εἴεν μὴ περὶ πολλοῦ ποιούμενοι ἑαυτούς].

– Это правда [Ἄληθῆ]» (215 b–c).

Мы видим, что *благо* (выраженное через понятие «хороший человек»), в отличие от *ценности*, представлено здесь как самодостаточное и неделимое. Ценность же, как и в близком по времени сократическом «Гиппархе»,⁵ определена здесь через *пользу*. Несколько ранее Сократ уже говорил Лисиду о связи ценности (добротности) с пользой: «Если же ты станешь более сведущим, мой мальчик, все будут тебя любить и станут тебе близкими друзьями: ведь ты окажешься человеком *полезным* и *достойным* [χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθός]» (210 d).

³ О дружбе (φιλία) рассуждают, к примеру, Пифагор (Diog. Laert. VIII 1, 10) и Демокрит (фр. 658–663, 666, 673–674, 711 Лурье); позже значительное внимание уделяет этому предмету Аристотель (EN VIII); см. также: Konstan 2008.

⁴ Кон 1974, 145.

⁵ Аванесов 2013.

Благое есть самодостаточное, а потому оно и не нуждается в восполнении себя за счет чего-либо другого (дружественного). Тогда выдвигается предположение, что наиболее сильное дружественное стремление должно возникать между противоположностями (215 e–216 a). Однако при этом ясно, что «благое» по своей благой *природе* не может быть дружественно «дурному», и наоборот (216 b).⁶ «Следовательно, – говорит Сократ, – ни подобное подобному, ни противоположное противоположному не бывает дружественным» (216 b). Рассуждение оказывается в тупике.

Чтобы выйти из затруднительного положения, Сократ предлагает такой ход: «Рассмотрим же еще вот что, дабы от нас впредь не утаилось, что дружественное поистине не имеет отношения ко всем этим вещам [то есть к хорошему и дурному. – С. А.], но то, что *и не хорошо и не дурно* [μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν], бывает дружественно хорошему» (216 c). Прежде всего, Сократ утверждает, что «благо прекрасно» (216 d), как бы помещая рассуждение о *ценном* в двойной – этико-эстетический – контекст. «Далее, я утверждаю как своего рода пророчество, что прекрасному и благому дружественно то, что и не хорошо и не дурно [то есть то, что *и не тождественно* благому (прекрасному), и *не противоположно* ему. – С. А.]. Послушай же, к чему относится мое прорицание. Мне представляется, что существуют как бы неких три рода – хорошее, дурное и третье – ни хорошее ни дурное. <...> И при этом ни хорошее хорошему, ни дурное дурному не бывают дружественными – это запрещает наше прежнее рассуждение. Таким образом, если что и бывает дружественным другому, то [в этом качестве. – С. А.] остается [лишь. – С. А.] ни хорошее ни плохое в качестве дружественного либо хорошему, либо такому же, как оно само. Ведь плохому ничто не может быть дружественным» (216 d–e). Действительно, дурное по определению враждебно всему, в том числе и самому себе⁷. «Ведь нам кажется, – говорит Сократ, – что, чем ближе и теснее негодный человек общается с другим негодным человеком, тем бóльшим врагом он ему становится» (214 c); дурные люди «никогда не бывают в ладу даже с самими собою, напротив, они безрассудны и неуравновешенны; а тот, кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим» (214 d); поэтому дурной человек «никогда не достигнет истинной дружбы ни с хорошим человеком, ни с дурным» (214 d). Так, например, тиран не способен быть другом ни тому человеку, который лучше, чем он, ибо станет его бояться, ни тому, который хуже, поскольку будет его презирать (см.: *Gorg.* 510 b–c). Значит, ни хорошее (благо), ни плохое (зло) не может иметь тяготения к «такому же, как оно само» (216 e). «Та-

⁶ Ср.: «Ведь рабы никогда не станут друзьями господ, так же как люди никчемные никогда не станут друзьями людей порядочных, хотя бы они занимали равные по почету должности» (*Leg.* 757 a).

⁷ Шохин 1998, 298.

ким образом, одно только то, что и не хорошо и не плохо [τὸ μῖτε ἀγαθὸν μῖτε κακὸν], может оказаться дружественным хорошему» (217 а).⁸

Этот вывод иллюстрируется примером о теле, которое само по себе – «ни благо ни зло» (217 б).⁹ Если тело здорово (а здоровье есть *благо*, согласно 218 е), то оно не нуждается во врачебном искусстве как в чем-то могущем быть полезным для него. Соответственно, ни один здоровый человек не испытывает дружественной тяги к врачу (217 а). Больное тело оказывается *между* благом (здоровьем) и злом (имеется в виду смерть); из-за присутствия «зла» тело перестает быть самодовлеющим (здоровым, то есть *благим*) и лишь «стремится к хорошему»; стремление же это имеет место до тех пор, пока «зло» окончательно не поглотило тело (217 б–с). «И пока это [промежуточное. – С. А.] еще не стало [окончательно. – С. А.] плохим от присоединения плохого, присутствие последнего заставляет то, что и не плохо и не хорошо, стремиться к хорошему. То же, что делает его [окончательно. – С. А.] плохим, лишает его одновременно и такого стремления и любви к добру. И это [не стремящееся к добру. – С. А.] не будет уже ни плохим ни хорошим [то есть не будет промежуточным между добром и злом. – С. А.], но оказывается плохим, а плохое не может быть, как мы видели, другом хорошему. <...> Поэтому мы должны сказать, что те, кто уже мудры, не стремятся более к мудрости, боги они или люди. Не стремятся к ней и те, кого крайнее невежество делает плохими людьми: ни один дурной и невежественный человек не тяготеет к мудрости. Остаются те, в ком хоть и гнездится это зло – невежество, однако не делает их совсем неразумными и невежественными: они еще понимают, что не знают того, что им неизвестно. Поэтому-то стремится к мудрости тот, кто не хорош и не плох [οὔτε ἀγαθὸς οὔτε κακός]; плохие же люди к ней не стремятся и точно так же хорошие, ибо, как показало наше прежнее рассуждение, ни противоположное не дружелюбно противоположному, ни подобное – подобному» (217 е–218 б).¹⁰

Как видим, философия, помещенная Сократом между глупостью и мудростью, связывается (именно по причине такой локализации) скорее с ценно-

⁸ Однако у Сократа встречаются и иные тезисы: «Мне кажется, что самая тесная дружба, как о том судят древние мудрецы, бывает у сходных меж собою людей» (*Gorg.* 510 б); «подобное стремится к подобному» (*Symp.* 195 б). У Гомера приводится поговорка, согласно которой «равного с равным бессмертные сводят» (*Od.* XVII 218); на народную мудрость подобного рода ссылается и Платон: «Истинна древняя пословица, что равенство создает дружбу; это сказано и вполне правильно, и складно» (*Leg.* 757 а).

⁹ Ср. с другим ранним диалогом «Хармид», где стыдливость характеризуется как «благо и одновременно не благо» (*Charm.* 161 а), «не более благо, чем зло» (*Charm.* 161 б). В диалоге «Евтидем» Сократ утверждает, что правильное использование вещи есть благо для ее обладателя; но «совсем другое дело, кажется мне, если кто неправильно пользуется какой бы то ни было вещью или просто пренебрегает ею: в первом случае это зло, во втором – ни то ни другое» (*Euthyd.* 280 е).

¹⁰ Далее происходит рассуждение о различии между «подобным» и «родственным» (222 б–с), которое окончательно запутывает вопрос о сущности дружбы.

стью, чем с благом. «В отрывке 218 а–b “Лисида”, – отмечает Карл Альберт, – о тех, кто уже мудр, говорится, что они не философствуют – ни боги, ни мудрые люди. <...> Таким образом, философия предстает здесь как знание незнания, в полном соответствии с тематикой ранних диалогов (к которым нужно причислить и “Лисида”».¹¹ Следовательно, «понятие философии Платона основывается на той мысли, что существует путь от познания множественности, характерного для повседневности, к некоему предельному, окончательному познанию Единого, тождественного благу и прекрасному самому по себе».¹²

Эта же тема развивается Платоном в диалоге «Пир». «Неужели, – спрашивает Диотима у Сократа, – то, что не прекрасно, непременно должно быть, по твоему, безобразным?» (*Symp.* 201 e); неужели «то, что не мудро, непременно невежественно?» (*Symp.* 202 a). Нет, «между мудростью и невежеством есть нечто среднее» (*Symp.* 202 a). Так, «правильное, но не подкрепленное объяснением мнение нельзя назвать знанием»; но это и не невежество (полное незнание), поскольку оно «соответствует тому, что есть на самом деле»; поэтому «верное представление – это нечто среднее между пониманием и невежеством» (*Symp.* 202 a). Так же не все прекрасное обязательно безобразно, и не все недоброе с необходимостью есть зло (*Symp.* 202 b). Занятия философией относятся как раз к области этого «среднего», то есть к сфере между невежеством и мудростью. Ни мудрые, ни невежественные не стремятся к знанию, поскольку первые им уже обладают, а вторые о нем не имеют представления и потому в нем не нуждаются. «Из богов, – говорит Диотима, – никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды» (*Symp.* 204 a). Стремятся к мудрости и занимаются философией лишь «те, кто находится посередине между мудрецами и невеждами»; именно философ «занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой» (*Symp.* 204 b).

Таким образом, заключает Сократ свое рассуждение о связи дружественного с промежуточным, «мы утверждаем, что и не хорошее и не плохое [τὸ μῆτε κακὸν μῆτε ἀγαθὸν] – идет ли речь о душе, теле или о чем бы то ни было другом – оказывается дружественным хорошему в силу присутствия в нем плохого» (218 с). Следовательно, «благо любят по причине зла [διὰ τὸ κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖται], и дело обстоит следующим образом: если бы из трех вещей [τριῶν ὄντων], сейчас нами перечисленных, – блага, зла и того, что не есть ни благо, ни зло [ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ μῆτε ἀγαθοῦ μῆτε κακοῦ], – остались бы

¹¹ Альберт 2012, 55.

¹² Альберт 2012, 55–56.

только две», а зло бы исчезло и не угрожало бы ничему существу, то благо «оказалось бы бесполезным» (220 с). «Если ничто не наносит нам более ущерба и мы не ожидаем для себя никакой пользы, именно тогда становится ясным, что мы любим и ценим [ἠγαπῶμεν καὶ ἐφιλοῦμεν] благо из-за присутствия зла, как некое лекарство [φάρμακον] от этого зла, зло же приравниваем к болезни; а при отсутствии болезни нет нужды ни в каком лекарстве. Такова природа блага, и любим мы его по причине зла, когда сами находимся посредине между благом и злом [τῶν μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ]» (220 с–d). Поэтому-то и тело, «не являясь ни благом ни злом [οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν], бывает дружелюбно врачебному искусству по причине болезни, то есть по причине зла» (219 а). Значит, «то, что не есть ни благо, ни зло [τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν], становится другом хорошему по причине зла и вражды и ради блага и дружбы» (219 б); «друг становится другом во имя дружбы и по причине вражды» (219 в). Ценностное отношение, таким образом, задает ориентацию действия от наличного (от причастности злу как от «причины») к должному (к благу как к «цели»).

Здесь же Платон предполагает нечто подобное иерархии ценностей: он (устами Сократа) указывает, что благо, выступающее для задетого злом человека в качестве «дружественного» (то есть ценного), в свою очередь существует «ради чего-то»; например, врачебное искусство – ради здоровья, здоровье же – тоже ради достижения некоторых целей (219 с). «Однако, – замечает Сократ, – став на такой путь, не должны ли мы будем в конце концов неизбежно остановиться, то есть прийти к некоему первоначалу [ἀρχήν], которое уже не приведет нас более к другому дружественному, но окажется тем первичным дружественным, во имя которого мы и считаем дружественным все остальное?» (219 с–d).¹³ Если так (а это так), то все прочее дружественное (ценное) дружественно (ценно) лишь «на основе этого первоначала и представляет собой как бы его отображение [εἶδωλα]» (219 d); иначе говоря, то или иное ценное ценно лишь постольку, поскольку оно причастно «первоначалу» («истинно дружественному»), и лишь настолько, насколько оно ему причастно. Подобная идея передана и Ксенофонтom: согласно мнению Сократа, «без дружбы никакое общение между людьми не имеет ценности [ὅτι μὲν γὰρ δὴ ἄνευ φιλίας συνουσία οὐδεμία ἀξιόλογος πάντες ἐπιστάμεθα]» (Xen. Symp. VIII 13).

Указанная мысль разбирается на нескольких примерах, в которых ценность явным образом связывается с отношением предпочтения. Несколько ранее Сократ уже поднимает тему предпочтения: одни люди, говорит он, стремятся приобрести лошадей, другие – собак, третьи – золото, четвертые – почет [τιμὰς]; Сократ же стремится к приобретению друга, оставаясь «равнодушным»

¹³ Согласно примечанию А.А. Тахо-Годи (Лосев–Асмус–Тахо-Годи 1990, 745), здесь Платон высказывает отчетливое положение о существовании некоего первоначала, или идеи блага самого по себе, ни на чем не основанного. У Аристотеля таким началом выступает «Перводвигатель», у неоплатоников – «Единое».

к перечисленным вещам: «я гораздо скорее, чем сокровище Дария, взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) – так страстно жажду я дружбы» (211 e).¹⁴ Сократ предлагает: «Давайте поразмыслим вот над чем: когда кто-нибудь ценит что-либо чрезвычайно высоко [ὅταν τίς τι πρὸς πολλοῦ ποιῆται] – например, когда отец всему своему достоянию предпочитает [πρὸς υἱῷ] своего сына, – он ведь должен из [отношения. – С. А.] предпочтения к своему сыну высоко ценить [πρὸς πολλοῦ ποιοῖτο] и что-то еще? Например, если бы он увидел, что тот выпил цикуту, он ведь выше всего ценил бы тогда вино, считая, что оно может спасти его сыну жизнь?» (219 d–e). Несомненно, что он ценил бы и тот сосуд, в котором содержалось бы это спасительное вино. «Но значит ли это, что в таких обстоятельствах [в такой *ценностной ситуации*. – С. А.] он не делает никакого различия между глиняным кубком [для вина. – С. А.] и своим сыном или между своим сыном и тремя мерами вина?» В действительности такое различие необходимо полагать, ибо одно ценное может выступать в конкретной ситуации как цель, а другое (другие) – только как средство достижения этой цели (219 e). Иными словами, сосуд ценится ради вина,¹⁵ а вино – ради сына. Нечто оказывается ценным лишь в связи с ценностью более высокого порядка. «Часто мы говорим, – уточняет Сократ свою мысль, – что высоко ценим золото и серебро; однако это не вполне верно: выше всего мы ценим то, во имя чего мы копим и золото и все остальные средства» (220 a). Материальное (экономическое) выступает здесь в качестве средства для *аксиологически* важного.¹⁶

¹⁴ В «Апологии Сократа» читаем следующее: «Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее *предпочитаю* умереть после такой защиты, нежели оставаться живым, защищавшись иначе» (*Apolog.* 38 e); «От смерти уйти не трудно, о мужи, а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть» (*Apol.* 39 a).

¹⁵ Ср. с мнением Винни-Пуха о том, что пустой горшок «гораздо выше ценится», чем наполненный медом, поскольку мед «если есть, то его сразу нет», а пустой горшок «никуда не денется». Правда, эта аксиологическая теория Винни-Пуха разошлась с его практическими действиями в отношении меда и горшка. (Ср. с его же утверждением о том, что, в отличие от меда, «всякая вещь или есть, или нет», откуда следует, что мед, в отличие от всякой вещи, и не есть, и не не есть, то есть относится к «промежуточному»; здесь-то и спрятано мнение о *ценности* меда, на которое ориентируется герой в своих *практических* действиях.)

¹⁶ У Аристотеля находится подобное рассуждение во второй книге «Физики»: четвертый род причинности – это «цель, то есть “ради чего”; например [причина] прогулки – здоровье. Почему он гуляет? Мы скажем: чтобы быть здоровым – и, сказав так, полагаем, что указали причину. И все, что возникает в промежутке на пути к цели, когда движение вызвано чем-нибудь иным, например [на пути] к здоровью – лечение похуданием, очищение [желудка], лекарства, [врачебные] инструменты, все это существует ради цели и отличается друг от друга тем, что одно есть действия, а другое – орудия» (*Phys.* II 194 b 30–195 a 5).

Как видим, Платон в «Лисиде» а) артикулирует вполне аксиологическую тему предпочтения и тесно связанную с ней проблему иерархии ценного; б) высказывает чрезвычайно важную мысль о сфере «промежуточного» (то есть того, что подвергается ценностному суждению) как об области становящегося, *перспективного*; чистое же благо, как и чистое зло, представлены здесь как сферы стабильности и самодостаточности, то есть *бесперспективности*.

Указанный диалог «важен как первый случай введения “ничейной земли” между областями благого и дурного – территории, которая будет со временем населена *ценностями* в античном понимании этого термина». ¹⁷ Понятие «промежуточного», открытое именно Платоном ¹⁸ и детально разработанное стоиками, ¹⁹ явилось искомым основанием для *различения* блага и ценности, рефлексия над каковым (по преимуществу, правда, протекавшая в вялых и неявных формах, а то и вовсе замиравшая) привела в конце концов к оформлению аксиологии как специфической философской дисциплины.

* Работа выполнена в рамках программы повышения конкурентоспособности ТГУ.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, С. С. (2008) «Горгий Платона: опыт аксиологического комментария», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 181–194.
- Аванесов, С. С. (2004) «К истокам философского учения о ценности: аксиология стоицизма», *Вестник Томского государственного университета* 282, 30–35.
- Аванесов, С. С. (2013) «Термин *αἰα* в *Гиппархе*», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 7. 2, 312–317.
- Альберт, К. (2012) *О понятии философии у Платона*, пер. с нем. М. Е. Буланенко. Владивосток: Издательство ДФУ.
- Кон, И. С. (1974) «Понятие дружбы в древней Греции», *Вестник древней истории* 3, 135–149.
- Лосев А. Ф., Асмус В. Ф., Тахо-Годи, А. А. , сост. (1990) Платон. *Собрание сочинений*. Т. 1. Москва: Мысль.
- Шохин, В. К. (1998) «Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты», *Альфа и Омега* 3 (17), 295–315.
- Konstan, D. (2008) “Aristotle on Love and Friendship,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 207–212.

¹⁷ Шохин 1998, 298.

¹⁸ Сам Платон, правда, однажды возводит эту идею к Протагору, говорящему о «третьем случае» в этике (*Prot.* 351 d).

¹⁹ Аванесов 2004.