

"Пир" Платона настолько полон (как и "Федр"), всякого литературного, риторического, художественного, философского (и, в частности, логического) содержания, что более или менее полный анализ этого диалога требует целого большого исследования. Общее мнение всех исследователей относительно времени создания этого диалога сводится к тому, что здесь перед нами выступает зрелый Платон, то есть диалог относится приблизительно к середине 80-х годов IV века до н.э., когда автору было уже за сорок лет. Эта зрелость сказывается на логических методах диалога. Вообще говоря, Платон с большой неохотой пускался в чисто абстрактную логику. Эта последняя всегда таится у него под покровом мифологическо-поэтических и символических образов. Но, задавая себе вопрос, в чем же заключается основная логическая конструкция "Пира" и стараясь извлечь ее из богатейшей художественной ткани диалога, наиболее верным, пожалуй, было бы обратить главное свое внимание на изображенное здесь восхождение от материального мира к идеальному.

Платон выдвинул понятие идеи (или "эйдоса") в более ранних диалогах. Однако в самом содержательном из них, "Федоне", если подойти к нему со всей логической строгостью, Платон все еще ограничивается почти только указанием на самый принцип необходимости признать для всякой вещи (в том числе для души и жизни) также и ее идею. Но для характеристики души и жизни, а особенно для учения о бессмертии души, этого было маловато. Ведь и всякое ничтожное, и существующая лишь в течении незначительного времени вещь тоже имеет свою идею, тем не менее такие вещи временны и уничтожить их ничего не стоит. На стадии даже "Федона" Платон далеко еще не использует всех логических возможностей, которые возникли у философов после того, как он различил вещь и идею вещи. Что касается "Пира", то Платон использует здесь, по крайней мере, одну очень важную возможность, а именно толкует идею вещи как предел ее становления. Понятие предела хорошо известно не только нынешним математикам, оно было хорошо известно и Платону. Он знал, что известная последовательность величин, возрастающая по определенному закону, может быть продолжена в бесконечности и может как угодно близко подходить к основному пределу, тем не менее никогда его не достигать. Вот это толкование идеи вещи как ее бесконечный предел и составляет философско-логическое содержание диалога "Пир".

Этим диалогом Платон сделал значительный вклад в историю логики, но, будучи поэтом и мифологом, ритором и драматургом, Платон облек это вечное стремление вещи к ее пределу в то, что из всех бытовых обликов больше всего отличается бесконечным стремлением, и стремлением максимально напряженным, а именно отнес его к области любовных отношений: любовь ведь тоже есть вечное стремление и тоже имеет всегда определенную цель, хотя и достигает ее весьма редко и ненадолго. Диалог "Пир" принадлежит к тому жанру застольных бесед (симпосий), которым положил начало Платон и которые имели аналогии не только на греческой, но и на римской почве, не только в литературе античности, но и в христианской литературе периода становления Средневековья.

Темы застольных бесед со временем менялись, сама же беседа представляла собой второй этап пира, когда после обильной еды гости обращались к вину. За чашей вина общий разговор имел не только развлекательный, но и высокоинтеллектуальный, философский, этический, эстетический характер. Развлечения вовсе не мешали серьезной беседе, лишь помогали облекать ее в легкую полушутливую форму, что гармонизовало с пиршественной обстановкой.

Платоновский "Пир" с давних пор был отнесен не без основания к этическим диалогам. Он имел подзаголовок, данный ему Фрасиллом, - "О благе", а по некоторым свидетельствам (Аристотель), "Пир" Платона именовался "речами о любви". Оба этих подзаголовка не противоречат друг другу, так как тема диалога - восхождение человека к высшему благу, которое есть не что иное, как воплощение идеи небесной любви.

Весь диалог представляет собой рассказ о пире, устроенном по случаю победы трагического поэта Агафона в афинском театре. Рассказ ведется от лица ученика Сократа, Аполлодора Фалерского. Таким образом, перед нами "рассказ в рассказе", отражение отражения пережитого двумя друзьями Сократа. Композиция "Пира" весьма легко поддается анализу ввиду того, что несложно проследить ее структуру: между небольшим вступлением и таким же заключением в диалоге содержится семь речей, в каждой из которых трактуется тот или иной аспект одной и той же темы - темы любви. Прежде всего обращает на себя внимание необычная логическая последовательность как в пределах каждой из семи речей, так и в соотношении всех речей.

Итак, вступление. Нельзя сказать, что оно насыщено философским содержанием, оно лишь представляет собой своего рода литературную экспозицию. В нем представлены и основные действующие лица

диалога, равно как и определяется в общих чертах тема всего последующего повествования. Вступление начинается рассказом о встрече некоего Аполлодора из Фалера с неким Главконом, а также просьбой последнего рассказать о пире в доме Агафона и согласием Аполлодора сделать это со слов некоего Аристодема из Кидафин, лично присутствовавшего на пире.

Далее следует рассказ Аристодема об обстоятельствах, предшествовавших пиру: встрече Аристодема с Сократом, приглашение его на пир, опоздании Сократа, любезной встрече Аристодема в доме Агафона и предложении одного из гостей, Павсания, не просто заняться пиршеством, но каждому из его главных участников произнести похвальную речь Эроту, богу любви.

С согласия всех остальных участников пира беседу об Эроте начинает Федр, и причем достаточно логично, так как он говорит о древнейшем происхождении Эрота. "Эрот - это величайший бог, которым люди и боги восхищаются по многим причинам, и не в последнюю очередь из-за его происхождения: ведь почетно быть древнейшим богом. А доказательством этого служит отсутствие у него родителей... Земля и Эрот родились после Хаоса," то есть сущее и любовь неразделимы и являются древнейшими категориями.

Речь Федра еще лишена аналитической силы и выставляет только самые общие свойства Эрота, о которых говорили начиная с времен безраздельного господства мифологии. Так как объективный мир представлялся в древности максимально конкретным и максимально чувственным, то нисколько не удивительно, что все движения в мире мыслились в результате любовного влечения. Всемирное тяготение, которое представлялось очевидным и в те времена, толковалось как тяготение исключительно любовное, и вовсе не удивительно, что Эрот трактуется в речи Федра как принцип и максимально древний, и максимально могущественный. Он говорит о величайшем моральном авторитете Эрота и ни с чем не сравнимой жизненной силе бога любви: "Он явился для нас первоисточником величайших благ... если б возможно было образовать из влюбленных и их возлюбленных государство..., они управляли бы им наилучшим образом, избегая всего постыдного и соревнуясь друг с другом", ибо "...Он наиболее способен наделить людей доблестью и даровать им блаженство при жизни и после смерти". В связи с этим Федр начинает развивать идею о высочайшей ценности истинной любви, подкрепляя свои рассуждения рассказом об отношении к ней божеств: "Боги высоко ценят добродетель в любви, больше восхищаются, и дивятся, и благодетельствуют в том случае, когда любимый предан влюбленному, чем когда влюбленный предан предмету своей любви". Своеобразным выводом этой речи служит высказывание о том, что "любящий божественнее любимого, потому что вдохновлен богом, а любимый благодарен своею преданностью любящему".

Рассуждения о природе любви продолжают во второй речи - речи Павсания. Теория Эрота, изложенная в первой речи, даже с тогдашней точки зрения представлялась слишком уж общей и чуждой всякого анализа. Действительно, в Эроте заложено высшее начало, но есть также и низшее. Мифология подсказывала, что высшее есть нечто пространственно высшее, то есть небесное; а традиционное для античного мира учение о превосходстве мужского начала над женским подсказывало, что высшее - это обязательно мужское. Следовательно, высший Эрот - это любовь между мужчинами. А так как ко времени Платона уже научились отличать психическое от телесного и ценить первое выше второго, то мужская любовь и оказалась в речи Павсания любовью максимально духовной.

Конкретными образами, олицетворяющими любовь высшую и низшую, в речи Павсания являются два Эрота и по аналогии с ними две Афродиты. Так как ничто само по себе ни прекрасно, ни безобразно, то критерием прекрасного Эрота служит происхождение его от Афродиты Небесной, в отличие от вульгарного Эрота, сына Афродиты Пошлой. Афродита Пошллая причастна и к мужскому, и к женскому началу. Эрот Афродиты Пошлой пошел и способен на что угодно. Это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные, причем любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей, во-вторых, любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего". "Эрот же Афродиты Небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, а не к женскому, - недаром это любовь к юношам, - а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости". Итак, небесная любовь есть любовь к мужчине, которые прекраснее, умнее женщин. Влюбленным же все позволено, но только в сфере души и ума, бескорыстно, ради мудрости и совершенства, а не ради тела.

Обобщающим и не слишком конкретным выводом этой речи представляется следующее утверждение: "О любом деле можно сказать, что само по себе оно не бывает ни прекрасным, ни безобразным. Что бы мы ни делали, это прекрасно не само по себе, а смотря по тому, как это делается, как происходит: если дело делается прекрасно и правильно, то оно становится прекрасным, а если неправильно, то, наоборот, безобразным. То же самое и с любовью: не всякий Эрот прекрасен и достоин похвал, а лишь тот, который побуждает прекрасно любить."

Дальнейшее будет только углублять сказанное Павсанием. Во-первых, нужно было уточнить положение о противоположностях у Эроса, переводя его с языка мифологии на язык более развитого мышления - язык натурфилософии, по примеру противоположностей холодного и теплого, влажного и сухого и т.д. Тем самым Эрот с характерными для него противоположностями получал уже космическое значение, чему и посвящена третья речь - речь Эриксимаха. Он говорит, что Эрот есть не только в человеке, но и во всей природе, во всем бытии: "Живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих других ее порывах, да и вообще во многом другом на свете - в телах животных, в растениях, во всем сущем, ибо он был великий, удивительный, всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов". Мысль Эриксимаха о любви, разлитой по всему миру растений и животных, типична именно для греческой натурфилософии.

Вторая речь порождает и другую проблему: намеченные в ней космические противоположности нельзя было мыслить дуалистически, а нужно было уравновесить их при помощи теории гармонического единства высшего и низшего, показав к тому же всю неизбежность этого гармонического принципа Эроса и страстную устремленность к нему тех, кто оказался во власти Эроса. Разделение же двух Эросов должно подчиняться необходимости для них быть в постоянной гармонии, "ведь тут требуется умение установить дружбу между двумя самыми враждебными в теле началами и внушить им взаимную любовь". Благодетельность двух Эросов возможна только при условии их гармонии, также и в смысле правильного чередования времени года и полезного для человека состояния атмосферы. "Свойства времен года зависят от них обоих. Когда началами, теплом и холодом, сухостью и влажностью, овладевает любовь умеренная и они сливаются друг с другом рассудительно и гармонично, год бывает изобильный, он приносит здоровье, не причиняет сильного вреда. Но когда времена года попадают под влияние разнузданного Эроса, Эроса-насилы, он многое губит и портит". Наконец, жертвоприношения и гадания тоже являются актами любовной гармонии, людей и богов, ибо это связано "с охраной любви и врачеванием ее".

Логическое продолжение обе мысли, высказанные во второй и третьей речах, находят в четвертой речи - речи Аристофана. Аристофан сочиняет миф о первобытном существовании одновременно в виде мужчин и женщин, или АНДРОГИНОВ. Поскольку эти люди были очень сильны и злоумышляли против Зевса, последний рассекает каждого андрогина на две половины, рассеивает их по всему миру и заставляет их вечно искать друг друга для восстановления их прежней полноты и могущества. Поэтому Эрот есть стремление рассеченных человеческих половин одна к другой ради восстановления целостности: "Любовью называется жажда целостности и стремление к ней".

Речь Аристофана - один из интереснейших образцов мифотворчества Платона. В мифе, созданном Платоном, переплетены и его собственные фантазии, и некоторые общепринятые мифологические и философские воззрения. Общепринятое романтическое толкование этого мифа как мифа о стремлении двух душ к взаимному соединению не имеет ничего общего с платоновским мифом о чудовищах, разделенных пополам и вечно испытывающих жажду физического соединения. Можно согласиться с толкованием К. Рейнгарда, который видит в нем стремление к древней целостности и единству человека чисто физическому вместо божественно прекрасной целостности с ее восхождением от тела к духу, от земной красоты к высшей идее.

Общий итог первых четырех речей сводится к тому, что Эрот есть исконная мировая цельность, зовущая к единению любящие пары на основе их непреодолимого взаимного влечения и искания всеобщей и блаженной безмятежности.

Дальнейшее развитие этой позиции требовало конкретизации Эроса как чисто жизненного человеческого стремления, а во-вторых, толкования его при помощи общепризнанного философского метода, не ограниченного даже и натурфилософией.

Агафон в отличие от предыдущих ораторов перечисляет отдельные конкретные существенные свойства Эроса: красоту, вечную молодость, нежность, гибкость тела, совершенство, непризнание им никакого насилия, справедливость, рассудительность и храбрость, мудрость как в мусических искусствах, так и в порождении всего живого, во всех искусствах и ремеслах и в упорядочении всех дел богов.

Но чем более подробно рассматриваются всевозможные диковинные свойства Эроса, тем больше и потребность дать их в синтетическом виде, так, чтобы они вытекали из единого и непреложного принципа. Этим как раз и занимается Сократ в шестой по счету речи, вооруженной гораздо более сложным методом, чем натурфилософия, а именно методом трансцендентальной диалектики. Для наиболее полного понимания этой речи необходимо уяснить точку зрения Платона, чтобы отчетливо представить себе все недоказанные для нас, но для тогдашних времен очевиднейшие предпосылки, при наличии которых только и можно уловить логическую последовательность концепции Сократа. Эти предпосылки сводятся в основном к античному СОЗЕРЦАТЕЛЬНОМУ, но в то же самое время и к

ВЕЩЕСТВЕННОМУ ОНТОЛОГИЗМУ, который, будучи применяем к самым невинным логическим конструкциям, тотчас же превращает их в мифологию.

Первый ступень этой диалектики заключается в том, что всякое явление (а значит, и Эрот) имеет свой предмет. И если что-нибудь к чему-нибудь стремится, то оно отчасти его уже имеет (а именно в виде цели), отчасти еще не имеет. Без этого обладания и необладания не может существовать вообще никакого стремления. Значит, Эрот не есть еще сама красота, но есть нечто промежуточное между красотой и безобразием, между блаженной полнотой и вечно ищущей бедностью, о чем и говорится в прологе сократовской речи. Природа Эрота середина; он сын небесного Пороса (Богатства) и Пеннии (Бедности) - говорится в платоновском мифе. Миф этот, правда, далек от наивности первобытного мышления и является только поэтической иллюстрацией того диалектического единства противоположностей, без которого невозможен и сам Эрот как стремление. Миф этот свидетельствует также и о созерцательно-вещественном онтологизме у Платона.

Далее следует самая простая концепция: цель Эрота - овладение благом, но не каким-либо отдельным, а всяким благом и вечное обладание им. А так как вечностью нельзя овладеть сразу, возможно только овладевать ею постепенно, т.е. зачиная и порождая вместо себя другое, значит, Эрот есть любовь к вечному порождению в красоте ради бессмертия, к порождению как телесному, так и духовному, включая любовь к поэтическому творчеству и общественно-государственному законодательству. Все живое, пока оно живо, стремится порождать, ибо оно смертно, а ему хочется утвердить себя навсегда. Но Платон, конечно, не может остаться на почве такого простого и абстрактного умозаключения. Если любовь всегда стремится порождать, значит, рассуждает он, существует вечность, ради воплощения которой только и существуют все порождения любви, физические и нефизические. В этом рассуждении опять наглядно выступает созерцательно-вещественный онтологизм.

Здесь же возникла и знаменитая иерархия красоты, ставшая популярной на целые тысячелетия. Сначала нам нравятся физические тела. Однако говорить о данном теле можно только тогда, когда имеется представление о теле вообще. Физическое тело, взятое само по себе, по мнению Платона, инертно и неподвижно, но, поскольку реально все тела активны и подвижны, должно существовать то начало, которое ими движет; и начало уже нетелесное, нефизическое. Для Платона, как и для всей античности, таким самодвижущим началом было то, что называлось душой. Без этой предпосылки тогдашние мыслители вообще не допускали жизни и бытия, хотя сущность души определяли по-разному. Душа движется и движет все другое. В противовес ей существует и нечто неподвижное, подобно тому как белый цвет предполагает черный, верх предполагает низ и т.д. Это недвижимое в душе есть не что иное, как науки, а все науки предполагают для себя такой же вечный и неподвижный предмет, который они и призваны осознавать. Иерархическая последовательность в теории такова: от одного прекрасного тела ко всем телам, отсюда - к прекрасным душам, от душ - к наукам и от отдельных наук - к пределу всех наук, к идее прекрасного, которое уже не подвержено никаким изменениям, но существует вечно и неизменно. Созерцательно-вещественный онтологизм заставляет Платона и здесь учить о пределе всех наук как о вечной и неподвижной идее красоты. Этим самым Платон снова соскальзывает с чисто логического пути на путь мифологии, и его предельная идея красоты, доказанная им с полной логической безупречностью, вдруг предстает уже в новом, не совсем логическом свете. Появляется учение о вечном и идеальном царстве красоты, с которым согласится не всякий логик и которое не может обойтись без пусть недоказанной, но зато для Платона аксиоматической мифологии красоты, возникающей на почве безудержного созерцательно-субстанционального онтологизма. Так, приходится отделять у Платона логически безупречные доказательства от нелогической мифологии, хотя в этом учении Платона о вечной идее красоты вовсе нет такого разделения логики и мифологии. Да и на самом деле здесь, конечно, не просто мифология. Это такая мифология, которая не является наивной и дорефлексивной, но которая уже конструирована логически, диалектически, трансцендентально. В дальнейшем у Канта трансцендентализм ставил своей целью формулировать условия возможности мыслить те или иные предметы. У Платона так и получается: чтобы мыслить тело, надо уже иметь понятие тела, чтобы мыслить понятие тела, надо уже иметь понятие души, и чтобы мыслить идею души, необходимо мыслить идею самое по себе. Это и есть самый настоящий ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ, и даже скорее диалектический, причем идеи объективны. У Платона мыслится некоторая априорная идеальная природа, делающая у него впервые возможным и апостериорную чувственную природу. Это доказывает верность такого утверждения, что платонизм - это объективный идеализм.

Однако седьмая речь в "Пире", а именно речь Алкивиада, не позволяет сводить учение Платона к абстрактно понятийному объективному идеализму. Философская концепция Алкивиада заключается в том, что кроме обычного совпадения внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, идеального и реального, жизнь заставляет признать еще и их необычайно разнообразную и жизненно

красочную противоречивость. Сократ, казалось бы, есть идеальный мудрец, который только и знает, что конструирует разного рода логические категории объективного идеализма. Алкивиад сравнивает Сократа с силенами и сатиром Марсием. Сократ пользуется для завораживания слушателей не флейтой, а речами, заставляя жить людей по-новому и стыдиться своих неблагоприятных поступков. Сократ необыкновенно вынослив физически, мужественен и храбр - об этом говорит его героическое поведение на войне. Сократ также обладает ни с чем не сравнимой индивидуальностью. В значительной мере Сократ таковым и является как исторически, так и в изображении Алкивиада. И тем не менее вся эта сократо-платоновская трансцендентальная диалектика и мифология дана в форме чрезвычайно глубокой и острой общежизненной иронии, прекрасно доказывающей нам, что Платон не просто объективный идеалист, но и очень страстная, противоречивая, вечно ищущая натура. Объективный идеализм, как он дан в "Пире", кроме трансцендентально-диалектического учения об идеях пронизан от начала до конца мучительно сладостным ощущением жизни, в которой идеальное и материальное безнадежно спутано и перемешано - иной раз даже до полной неразличимости. Это подтверждается еще и тем, как бы случайно брошенным замечанием Сократа о том, что истинный создатель трагедии должен быть создателем также истинной комедии, что представляет собой не просто случайный афоризм Платона, но является подлинным итогом всей философии идей в "Пире".

С логической точки зрения наиболее оригинален текст об иерархии Эроса, который кончается вечной идеей красоты. Отвлекаясь от платоновской поэзии, мифологии, риторики и драматургии, мы обнаруживаем то, чего не имели в предыдущих диалогах или имели в зачаточной форме. Именно идея вещи представлена здесь как ПРЕДЕЛ СТАНОВЛЕНИЯ ВЕЩИ. А понятие предела доказано уже в современной математике и физике. Следовательно, в этом и заключается одно из огромных достижений Платона, которое не умрет никогда, в какие бы мифолого-поэтические, символические и риторико-драматургические одеяния оно ни было фактически облечено в конкретном тексте платоновских диалогов. Центральной для "Пира" является проблема СРЕДИНЫ. Именно, "правильное мнение" есть нечто среднее между знанием и чувственностью. В "Пире" о нем есть не только упоминание, но проблема Эроса толкуется тут прямо как та же самая проблема правильного мнения. Следовательно, в концепции Эроса ново то, что "знание" и "докса" принимаются тут гораздо богаче и полнее, т.к. здесь не просто "знание" и "докса", но то, что можно назвать "чувством", "эмоцией" и т.д. В "Пире", хотя и в не слишком явной форме, стоит проблема связи знания и чувственности, терминологически закрепленная как проблема середины. Новизна же "Пира" в этом отношении заключается в том, что обе названные сферы даны как одна, единая и неделимая сфера, в которой уже нельзя различить ни того, ни другого. Знание настолько близко объединяется с чувственностью, что получается их полное тождество. От Пороса и Пеннии рождается Эрот, который уже не есть ни Пенния, ни Порос, но то, в чем оба они отождествлялись. Всевозможные противоположности объединились тут в одну цельную жизнь, в одно совокупное порождение, в одно становящееся тождество. Именно здесь трансцендентальный метод впервые достигает своей зрелости; и смысл, который он призван объединить с действительностью, только тут впервые становится ДИНАМИЧЕСКИМ СМЫСЛОМ, творческой динамикой, активной суммой бесконечно малых приращений. Становящийся Эрот, динамический синтез, вечная потентность и принципность, вечная порождаемость и умное стремление - вот итог платонизма на этой ступени. Проблема объединения знания с чувственностью, равно как и идеи с бытием, есть в существе своем проблема СИМВОЛА. Трансцендентальная философия дает становящуюся генетически смысловую трактовку символа. В "Пире", как и в "Теэтете" и "Меноне", прекрасно видна трансцендентальная эволюция символизма. Отныне платонизм есть для нас принципиальный и окончательный символизм с разной философской природой символа и на данной ступени философского развития Платона мы находим СИМВОЛ как трансцендентальный принцип. Таково философское содержание платоновского "Пира".

#### Примечания:

1. Тема любви мужчины к прекрасному юноше, которой так насыщен диалог "Пир", не должна казаться столь необычной, если подойти к ней исторически. Многие тысячелетия матриархата обусловили своеобразную реакцию мифологических представлений греков и в их социальном бытии. Хорошо известен миф о рождении Афины из головы Зевса или трилогия Эсхила "Орестея", в которой боги Аполлон и Афина доказывают превосходство мужчины, героя и вождя рода. Известно и то, что женщина была бесправна в греческом классическом обществе. В то же время вся античность отличалась от новой Европы еще недостаточно развитым сознанием неповторимости личности, задавленной родовыми, а затем и полисными авторитетами или на Востоке - неограниченной властью деспота. В Персии однополая любовь была особенно распространена, и именно оттуда этот обычай перешел в Грецию.

Отсюда представления о высшей красоте, воплощенной в мужском теле, так как мужчина - полноправный член общества, он мыслитель, издает законы, он воюет, решает судьбы полиса, и любовь к телу юноши, олицетворяющему идеальную красоту и силу общества, прекрасна.

2. Для лучшего понимания логики диалога хотелось бы привести план его по речам с указанием тем и ораторов:

- а) древнейшее происхождение Эроса (Федр);
- б) два Эроса (Павсаний);
- в) Эрот разлит по всей природе (Эриксимах);
- г) Эрот как стремление человека к изначальной целостности (Аристофан);
- д) совершенство Эроса (Агафон);
- е) цель Эроса - овладение благом (Сократ);
- ж) несогласие с Сократом (Алкивиад).