

Апресян Р.Г.

Идейная композиция диалога «Пир» и платоновская философия любви

Аннотация: В обсуждениях диалога «Пир» можно выделить два подхода: согласно одному, Платон, как и в других диалогах, высказывает свою точку зрения на любовь-эрос посредством Сократа; согласно другому, в диалоге каждый из участников пиршественного диспута вносит свой вклад в развитие понятия любви. Автор придерживается второго подхода и стремится показать, что в «Пире» платоновская концепция любви-эроса представлена диалектически, в динамике различных и различно высказываемых в речах участников идей. Раскрытие платоновского понимания любви проводится на основе, во-первых, аналитического сопоставления предлагаемых в разных речах характеристик любви и выявления в них идейных сопряжений, во-вторых, перспективного соотнесения содержания «пира» с учением о *philia* Аристотеля и Новозаветным учением об агаре, в которых любовь рассматривается как отношение к другому опосредованно отношению к себе и отношению к высшему. Платоновская концепция любви содержит в себе как программу совершенствования в любви, так и идеал человеческих отношений в любви (что Сократ в своей речи обходит стороной). Последнее становится ясным благодаря речи Алкивиада, который, находясь в «парадигме» сократовской эротософии, возвращается к вопросу об отношениях между влюбленными и показывает, какими эти отношения могут быть в своем лучшем виде. Речь Алкивиада в дискурсивном плане предстает связующим звеном между речью Сократа и речами других участников диспута и обеспечивает тот мыслительный синтез, внутри которого и раскрывается концепция любви-эроса Платона.

Review: The two approaches can be distinguished to discussing Plato's 'Symposium'. According to the first approach, in Socrates' speech Plato shared his point of view of love (eros). According to the second approach, each participant of the symposium makes his own contribution to the development of the definition of love. The author of the present article keeps to the second approach and tries to show that in his 'Symposium' Plato presented his concept of love (eros) dialectically, i.e. as a part of the development of different or differently expressed ideas. Plato's views on love are described on the basis of, first of all, analytical comparison of different definitions of love offered in different speeches and discovery of conceptual similarities and secondly, a potential comparison of the contents of 'Symposium' with Aristotle's teaching about *philia* and New Testament teaching about agape that view love as one's attitude towards the other compared to one's attitude to himself and one's attitude to supreme forces. Plato's concept of love includes both the program of self-improvement in love and the ideal of human relations (which Socrates did not touch upon in his speech). The latter is clearly shown in Alcibiades' speech who came back to the question about relations between lovers following Socrates' erotosophia and showed what the best of such relations could be. From the point of view of the discourse, Alcibiades' speech was the converging point between Socrates' speech and speeches of other participants of the dispute. Alcibiades' speech provided for the intellectual synthesis as the framework for developing Plato's concept of love (eros).

Ключевые слова: Любовь-эрос, Платон, «Пир», философия любви, любовь-филия, любовь-агапэ, дефиниции любви, любовь и благо, совершенство, общение.

Keywords: Love (eros), Plato, Symposium, philosophy of love, love (*philia*), love (agape), definitions of love, love and blessing, perfection, communication.

Философия любви зарождается и оформляется в произведениях Платона. О любви как в ее чувственных, так и возвышенных проявлениях говорили философы и до Платона; к сожалению, до нас дошли в лучшем случае отдельные высказывания и характеристики. Из того, что нам известно, определенно можно сказать, что именно Платон очертил основополагающий состав проблем, касающихся

любви, и в этом кругу велись обсуждения любви на протяжении всей истории мысли. В наиболее развернутой форме его эротософия выражена в диалоге «Пир» – пожалуй, самом известном его произведении. К «Пиру» тематически непосредственно примыкают «Федр» и «Лисид», а также некоторые пассажи «Государства» и «Законов» (произведений, которые вообще редко оказываются предметом специального внимания в связи с

философией любви Платона); в них, как и в «Лисиде», идея эроса перекликается с идеей филии (φιλία/philía) – дружественной любви, или любовной дружбы.

В основной части «Пир» представляет собой череду речей, произносимых участниками праздничного застолья – συμπόσιον/symposion, устроенного поэтом Агафоном, продолжавшем отмечать, уже в узком кругу, получение им накануне литературной премии. Речи посвящены Эросу и тому, что он олицетворяет – любви¹. В беседе участвуют и произносят речи Федр, Павсаний, Эриксимах, Аристофан, сам Агафон и Сократ. Когда все речи уже произнесены, к собравшимся присоединяется Алкивиад. Некоторые из этих персонажей – вполне конкретные исторические лица. Так, Агафон – афинский трагический поэт, в юности близкий, как мы знаем из диалога «Протагор», к софистам². Федр – сподвижник и друг Сократа, увлекавшийся риторикой и эротософией; его именем назван упомянутый выше диалог Платона, посвященный эросу. О Павсании мы знаем по разным источникам лишь то, что он нежный друг Агафона³; в «Протагоре» и в ксенофоновском «Пире» он выставлен в качестве софиста. Эриксимах – врач, сын врача Акумена, идеи которого об умеренности в еде и питье легко прослушиваются в речи Эриксимаха⁴. Аристофан – комедиограф, комический по-

¹ Стоит обратить внимание на то, что в современных переводах «Пира» словом «любовь», передается греческое «ἔρως/eros», и это слово, когда речь идет об Эросе, пишется с прописной буквы, а в случае обозначения состояния души и отношения – со строчной. Так что, к примеру, вопрос Сократа, в русском переводе: возделает ли Эрос «к тому, кто является предметом любви»? (Платон. Пир, 200а2 / Пер. С.К. Апта // Платон. Соч. в 4 т.: Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. Далее цитаты из «Пира» даются по этому изданию в тексте, с указанием в скобках номера строк), в оригинале выглядит несколько иначе: желает ли Эрос то, эросом чего (к чему) он является? Для древнего грека не было никакого лексического зазора между именем божества и феноменом, им символизируемым. И мы, ориентируясь на выявление платоновской концепции любви, должны учитывать изначальную лексическую слитность различных в переводе слов: «Эрос» и есть «любовь».

² Агафона выводит в комедиях «Женщины на празднике Фесмофорий» и «Лягушки» Аристофан. Об Агафоне см. *Nails D. The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002. P. 9–10.

³ См. *Nails D. The People of Plato*. P. 222.

⁴ См. *Nails D. The People of Plato*. P. 143–144.

эт приверженец традиционного уклада, известный, в частности, комедией «Облака», в которой Сократ был сатирически изображен софистом. Алкивиад – в юности соратник Сократа, его поклонник, в момент беседы – один из наиболее видных афинских политиков, полководец, оратор. Все эти участники пира – афиняне. В развитии философского содержания диалога важную роль играет Диотима, чьи давние речи и наставления пересказывает и развивает Сократ. Диотима как жрица и мудрица упоминается не только Платоном, но и некоторыми другими авторами, однако достоверно о ней ничего не известно. Сократ сообщает, что Диотима – из Мантинеи, (города в Аркадии, центральной части Пелопоннеса), знаменитого своими прорицателями, и однажды благодаря своему искусству ей удалось отвести на длительное время от Афин чуму. Многозначительно ее имя – Diotima/Διοτίμα (сложенное из Dias/Δίας – Зевс и time/τιμή – честь); его семантика – «честь Зевса» – позволяет лучше понять смысл этой фигуры для эротософии Платона⁵.

Состав участников знаменитого застолья показывает, что у Агафона собрались люди одного круга, связанные более или менее тесными личными и эмоциональными узами, но представлявшие разные интеллектуальные направления. Вкратце, динамика обсуждения такова. Федр, выступающий как инициатор темы обсуждения первым, утверждает, что любовь существует от века, а Эрос – древнейший бог, и как таковой – «источник величайших благ». Любовь – основа накрепчайших уз между людьми. Павсаний настаивает на необходимости дифференцированного рассмотрения опыта любви. Как влечение к другому, любовь по своей природе и направлен-

⁵ Стоит добавить, для полноты описания, что сам «Пир» представляет собой речь в форме рассказа Аполлодора, ученика Сократа (об Аполлодоре см. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов (II, 35) / Пер. М. Л. Гаспарова; ред. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986), который пересказывает по просьбе встреченного по пути друга рассказ, услышанный от другого ученика Сократа – Аристодема, безмолвного свидетеля пиршественной беседы, ученика и поклонника Сократа, рассказавшего о том событии спустя несколько лет (Аристодем известен лишь тем, что сопровождал своего учителя повсюду и записывал его беседы. О нем сообщает Ксенофонт в «Воспоминаниях», Аристофан и Диоген Лаэртский. Никакие его записи не сохранились. См. *Nails D. The People of Plato*. P. 52–53). Впрочем, это обстоятельство к содержанию диалога, к разворачивающейся в нем эротософии ничего не прибавляет.

ности может проявляться по-разному и, по сути, быть разной: возвышенной или вульгарной. Эриксимах проводит мысль, что любовь-эрос это универсальная соединительная сила, проявляющаяся не только в отношениях между людьми, но и в различных видах активности – в энергии вожделений тела (что является предметом врачевания и гимнастики), в энергии соков земли, благодаря эросу плодоносящей (что является предметом земледелия), а также в гармонии, поскольку гармония – это консонанс, созвучие, а созвучие – это согласие, и достигнуть его невозможно без знания любовных, т.е. соединительных начал (что является предметом музыкального искусства). Аристофан подхватывает идею любви как соединения и развивает ее: любовь соединяет прежде единое, а потом разъединенное и в этом смысле любовь воссоединяет разъединенное. Речь Аристофана в «Пире» выпадает из ряда несократовских речей своими метафизическими обобщениями, и в этом качестве она единственная, сопоставимая с речью Сократа, хотя идейно и отлична от нее. Агафон заявляет, что Эрос – самый молодой бог, что любовь прекрасна, и в этом смысле она – средоточие всех совершенств. Сократ, в основном воспроизводя в своей речи поучения жрицы Диотимы, утверждает, что любовь есть устремленность человека к совершенству, в любви подлинно влюбленный восходит к божественной красоте. Речь Сократа не завершается обсуждением. Неожиданно в дом Агафона вваливается с пьяной компанией Алкивиад и в ответ на предложение сказать похвальное слово Эросу произносит речь, в которой хвалу воздает Сократу – в его характере он находит лучшую иллюстрацию к теме застольного обсуждения. Заслуживает внимания, что, приступая к речи, Алкивиад заявляет о своей решимости говорить только правду, как бы она ни была воспринята, Сократом, прежде всего. Ни в ходе речи Алкивиада, ни после нее Сократ не сказал в адрес Алкивиада ни слова упрека. В речах о любви правда оказалась возможной не только на высшем уровне философской абстракции, заданной в рассуждении о любви Сократом, но и на уровне конкретной истории любви – юного Алкивиада к Сократу.

Как отмечал Джон Фергюсон, в «Пире» показаны типичные для того времени подходы к теме любви⁶. Каждый участник застольной бе-

седы дает свое понимание Эроса; высказываемые в застольном обсуждении взгляды порой расходятся, иногда участники диалога прямо вступают в полемику друг с другом. Особенно в этом отличается Сократ, который в свойственной ему манере подвергает критике, хотя и не всегда явной, высказанные взгляды и вслед за этим разворачивает свою философию любви. Вопрос заключается в том, является ли предложенная Сократом концепция точкой зрения самого Платона или Платон в этом диалоге против обыкновения сохраняет дистанцию по отношению к своему любимому персонажу? Не складывается ли, стало быть, его собственная позиция из идей, высказываемых разными, а то и всеми участниками симпозиума? Или, изложив ряд относительно автономных речей о любви, Платон, как предполагает Дэвид Шиндлер, вовсе воздерживается от какого-либо определенного собственного вывода⁷.

Вопрос об отражении в диалоге «Пир» взглядов самого Платона, не всегда артикулируемый, сохраняется в исследовательской литературе, посвященной диалогу и представленной в нем концепции любви-эроса. В обсуждениях можно выделить два внутренне разнородных подхода. Странники одного склоняются к тому, что Платон, представив в «Пире» различные точки зрения на любовь, противопоставляет им посредством Сократа принципиально отличное понимание любви, и его теория знаменует критический поворот в дискурсе любви, становление собственно философии любви. Странники другого – указывают на то, что в «Пире», в отличие от большинства других диалогов Платона, в которых вся мудрость высказывается устами Сократа, каждый из участников вносит свой вклад в развитие понятия любви, и диалог не только сюжетно развивается чередой высказываемых различными участниками застолья мнений о любви, но из высказываемых в речах позиций складывается идейная композиция, позволяющая целостно представить феномен любви.

Нет сомнения, что речь Сократа стоит особняком по отношению ко всем остальным речам. Лео Штраус считает, что Сократ, обсуждая эрос, дает бой всей афинской мудрости – софистической и поэтической. В таком представлении роли Сократа в дискуссии есть

⁶ Ferguson J. Moral Values in the Ancient World. London: Methuen & Co, 1958. P. 85.

⁷ См. Schindler D.C. Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium» // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. 2007. Vol. 40. № 3. P. 203.

определенное преувеличение⁸. Но, несомненно, Сократ полемичен, и по сюжету «Пира» первенство в полемике достается ему, что косвенно подтверждается панегириком, который произносит в его честь Алкивиад. О сути дискуссии судить он не мог, поскольку к застолью присоединился после того, как были произнесены все речи, но он знает, каков Сократ в жизни, и Алкивиаду этого достаточно, чтобы вознести хвалу Эросу в лице самого Сократа⁹. Да, явно или неявно Сократ подвергает отрицанию сказанное предыдущими ораторами. Но хочет ли Платон показать, что все речи, кроме речи Сократа ошибочны и не содержат в себе никаких верных мыслей? И в чем тогда смысл запоздалого присоединения к беседе Алкивиада? Конечно, именно Сократ демонстрирует высший тип эротизма, он – совершенная эротическая личность; но этим не отрицается, что каждый участник застольной беседы – по-своему эротист, не только имеющий опыт любви, но и понимающий, что такое любовь. Как бы ни было, Штраус обращает внимание на то, что истина Сократа относительно эроса выборочна: Сократ подвергает эрос абстрагированию, выделяя в нем самое прекрасное и стараясь обойти стороной те черты, которые он считает неприглядными¹⁰. Еще надо разобраться, внимательно вслушиваясь в речь Сократа, не пропустил ли он чего¹¹.

⁸ Но вместе с тем, вся речь Сократа – это возвешение мудрости Диотимы, жрицы, т.е. служительницы мистерии, а именно, Элевсинской мистерии. См. *Evans N. Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium* // *Hyapatia*. 2006. Vol. 21. № 2. P. 1–27; *Nye A. The Subject of Love: Diotima And Her Critics* // *Journal of Value Inquiry*. 1990. Vol. 24. № 2. P. 135–153; а также *Weil S. Intimations of Christianity Among the Ancient Greeks*. Beacon: Beacon Press, 1958. P. 124.

⁹ *Strauss L. On Plato's Symposium [1959]* / Ed., and with a foreword by Seth Benardete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001. P. 26.

¹⁰ Избирательность Сократа в обсуждении Эроса обусловлена его стремлением к правде. Он прямо противопоставляет себя собеседникам, отмечая, что те, в особенности Агафон, как будто бы стремились в своих речах представить Эрос в наиболее прекрасном виде, не принимая во внимание, насколько это соответствует правде. Сократ же собирается говорить об Эросе именно правду: «О любом восхваляемом предмете нужно говорить правду, и это главное, а из правды выбрать самое замечательное и расположить в наиболее подходящем порядке» (198d). Как мы видели, потом и Алкивиад попросит не сердиться на него за то, что он будет говорить одну только правду. Это стремление к правде, несомненно, сближает Алкивиада с Сократом.

¹¹ *Strauss L. On Plato's Symposium*. P. 176, 179.

Но пропустил Сократ что-либо или нет, мы сможем сказать, лишь сопоставляя его речь с речами других. Возможность такого сопоставления обеспечивается со всей полнотой самим Платоном – устройством «Пира» (называемого диалогом весьма условно – лишь по инерции называть произведения Платона диалогами), в котором все речи практически рядоположены, а открытая и прямая полемика между собеседниками минимальна, даже если принимать во внимание относительно пространную в сравнении с другими дискурсивное противостояние, демонстрируемое Сократом посредством «недоумевающих» вопросов в адрес Агафона, с помощью которых он подступает к своей речи¹².

Четко фиксируя противостояние Сократа остальным ораторам, Штраус не дает повода думать, что он отождествляет Платона с Сократом в «Пире» и не оставляет оснований для признания концепции эроса, развиваемой Сократом, в качестве платоновской, что мы находим у Грегори Властоса¹³, Теренса Ирвина¹⁴, Дональда Леви¹⁵ или Дьердя Лукача¹⁶ (работы которых представляют непреходящий интерес и несомненно важны для современного прочтения «Пира»).

Иной подход к «Пиру» демонстрирует Мишель Фуко. Так же, как Штраус, он ясно видит, что проводимое Сократом понимание любви радикально противостоит «обычным» взглядам – таким, которыми делятся в «Пире» Федр, Павсаний, Эриксимах или Агафон. Но для Фуко, устами Сократа говорит сам Платон, и все сказанное Сократом, со слов ли Диотимы или от своего имени, Фуко приписывает самому Платону, не видя между ним и Сократом какой-либо значимой дистанции. Для Фуко, Сократ – лишь персо-

¹² В «Пире» мы можем выявить и другие полемические эпизоды. К тому же надо помнить и о не состоявшемся из-за вторжения Алкивиада возражении Аристофана в ответ на речь Сократа, по-видимому, на ту ее часть, в которой Сократ, пересказывая поучения Диотимы, говорит о том, что любовь – это не поиск своей половины, а устремление к благу (205e).

¹³ *Vlastos G. The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues* // *Vlastos G. The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays*. NY: Garden City, 1971. P. 34.

¹⁴ *Irwin T. Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1985. P. 166.

¹⁵ *Levy D. The Definition of Love in Plato's Symposium* // *Journal of the History of Ideas*. 1979. Vol. 40. № 2. P. 289.

¹⁶ *Лукач Д. Своеобразие эстетического* / Пер. с нем.; под общ. ред. К.М. Долгова. Т. 4. М.: Прогресс, 1987. С. 264.

наж, с помощью которого Платон говорит от своего имени. И это Платон посредством Сократа, перерабатывая основные мотивы прозвучавших речей, репродуцирует и репроблематизирует тему любви-эроса¹⁷. Демонстрируемое Сократом, вслед за Диотимой, изменение взгляда на любовь Фуко прослеживает по ряду параметров. Во-первых, фокус эротософского внимания смещается с отношений между любовниками на саму любовь, а главным относительно любви утверждается вопрос не о том, каков любовник, какой любовью его надо любить, как следует вести себя возлюбленному в ответ на ухаживания влюбленного и т.д., а о том, каково бытие любви; «вместо вопроса деонтологии – онтологическое вопрошание»¹⁸. Все собеседники Сократа рассуждают о любви в проекции к возлюбленному и стремятся раскрыть смысл любви через представление того, что именно является предметом любви и каким должен быть возлюбленный. Сократ обращает свой взор к влюбленному, и это заставляет поменять представление о любви: любовь – не совершенство, любовь это нехватка. Во-вторых, Фуко отмечает, что в обсуждении любви вопрос о чести юноши уступает место вопросу о любви к истине. Тем самым изменяется понимание того, что в любви является ее предметом, или «что именно в любви является любимым»: истинную любовь характеризует не отказ от тела, но то, что она есть «отношение к истине»¹⁹.

¹⁷ Такой же переход от одной проблематики в рассуждениях о любви к другой отчетливо явлен Платоном в «Федре» – диалоге, которому Фрасилл дал второе название «О любви» (в отличие от «Пира», которому он дал второе название «О благе» (См. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов [III, 59]). В «Федре» Сократ сначала в ответ на текст речи Лисия о любви произносит, как будто бы пересмешивая, речь об отношениях в любви – о том, как следует и как не следует отвечать на любовные ухаживания, а затем, вознеся молитву Пану, произносит речь о любви как таковой. В отличие от Платона, у которого как в «Пире», так и в «Федре», по мнению Фуко, меняется понимание сущности любви, у Ксенофонта Сократ, так же будучи полемичным по отношению к имеющимся представлениям о любви, не говорит о любви ничего принципиально нового; любовь у ксенофоновского Сократа – это та самая традиционная любовь, только с измененным характером человеческих отношений.

¹⁸ Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности / Пер. с франц. В. Каплуна. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004. С. 393.

¹⁹ Там же. С. 395, 399.

В-третьих, в сократовском понимании любви Фуко усматривает изменение статуса возлюбленного: асимметрия между влюбленным и возлюбленным, обусловленная активностью одного и пассивностью другого, уступает место сближению, вплоть до неразличимости, их статусов. Уравненность любовников Фуко отмечает и в речи Аристофана, который через миф об андрогинах, рассеченных на половинки, задал симметричность любовному отношению. Но у Сократа любовник и возлюбленный предстают равными в их обращенности к истине. Возлюбленный становится субъектом, т.е. деятельным началом любовного отношения. Любовники уравнены в любовном отношении, и эта уравненность, которая проявляется во взаимности, обусловлена общностью в их устремленности к истине. Наконец, в-четвертых, в той мере, в какой эта обращенность к истине структурирует любовь, перемена происходит в характере этого отношения, что обнаруживается в уходе на задний план фигуры влюбленного, место которого занимает наставник, мудрец. Он сам теперь оказывается объектом притязаний тех, кто в традиционной модели любовных отношений в силу своего возраста и статуса мог претендовать только на позицию возлюбленного. Такое любовное отношение идеально, поскольку на практике оно возможно лишь при участии Сократа – объекта воздыханий Алкивиада, а также некоторых других юношей, которых Алкивиад упоминает в своей речи. Мудрец – лишь условно говоря, оказывается объектом устремлений юношей. Поскольку только он может обеспечить юношам, взыскующим истину, надежный и успешный путь к ней, он сохраняет активную роль. Действительным же объектом любви оказывается не Другой, а истина. Таким образом, отмечает Фуко, в «Пире» (как и в «Федре»), обозначается «переход от эротики, соотносящейся с практикой «ухаживания» и свободой другого, к эротике, вращающейся вокруг определенной аскезы субъекта и совместного доступа к истине»²⁰.

Впрочем, не следует упускать из виду слова, которые Фуко проговаривает как будто бы между делом, подготавливая к описанию изменения точки зрения на любовь. Отмечая, что Платон отбрасывает главный для традиционного толкования любви вопрос о приличии и достоинстве в любовных отношениях, Фуко указывает: «по крайней мере

²⁰ Там же. С. 406.

на какое-то время»²¹. Это «какое-то время» задано границами речи Сократа и прекращается с вмешательством в застольную беседу Алкивида. Не говоря ни слова о сократовской теории эроса, Алкивиад реально находится в сократовской эротической «парадигме» любви, и в рамках именно этой «парадигмы» он возвращается к вопросу об отношениях между влюбленными, показывая на свой лад, какими эти отношения могут быть в своем лучшем виде. Этим возвращением к тематике взаимоотношений в любви Платон, на мой взгляд, подтверждает ее значимость для понимания сущности любви.

Если принять точку зрения на «Пир», подобную той, что придерживался Фуко, то надо будет разделить довольно распространенный упрек Платону в том, что он, как это обобщено выразила Марта Нассбаум, в понимании любви упустил из вида ценность любви одной уникальной целостной личности к другой целостной личности, и, сведя любовь к устремлению личности овладеть определенными замечательными качествами, оставил без внимания что-то фундаментальное для нашего понимания любви²². Думаю, что-то фундаментальное для *нашего* понимания любви не так уж важно при освоении Платона; куда важнее понять фундаментальное в платоновской концепции любви – любви-эроса.

Между тем, на «Пир» можно взглянуть по-другому и за драматургией пиршественного диспута увидеть разворачивающееся рассуждение, в котором из разных суждений как раз и складывается цельная концепция любви, своего рода мыслительный консонанс (как мы помним, консонанс, по замечанию Эрикссимаха, является одним из непреходящих предметов попечения Эроса). Кеннет Доувер отмечал по этому поводу, не выражая большого удивления, что далеко не все исследователи понимают, что в «Пире» каждый выступающий вносит какой-то, пусть не всегда большой, но тем не менее определенный вклад в построение Платонова учения об эросе²³.

Понимание идейного единства «Пира» развивает В.М. Розин, который почти вторит Доуверу: «Каждая речь вносит в понимание любви свой смысл и окраску, образуя в целом

единую платоническую концепцию любви»²⁴. Композиционно это возможно потому, что теоретически Платон, по Розину, «мыслит любовь как идею – единое, а различные представления о любви, высказываемые участниками диалога – это многое». Любовь, таким образом, предстает как «единство многого»²⁵. Для анализа диалога Розин использует схемологический подход. В соответствии с этим подходом, Платон развивает концепцию любви на основе набора неких, представленных в речах разных участников диалога, когнитивных конструкций, посредством которых раскрывается содержание любви. Эти конструкции и есть «схемы»²⁶, и их роль в формулировании идеи любви, считает Розин, гораздо выше, чем роль собственно «рассуждений о

²⁴ Розин В.М. Предпосылки и особенности античной культуры. М.: ИФ РАН, 2004. С. 153.

²⁵ Там же. С. 156. Единое в многом, как и многое в едином, напоминает Розин вслед за П.П. Гайденко, представляют то, что сегодня мы называем системностью. Высказываемые в диалоге взгляды о любви и следует рассматривать как своего рода систему, выраженную в «единой идее платонической любви» (Там же).

²⁶ О понятии «схема» и схемологическом подходе см. Розин В.М. Введение в схемологию: Схемы в философии, культуре, науке, проектировании. М.: Либроком, 2011. В этой книге В.М. Розин дает нарративное представление о схеме, оставаясь на уровне «гипотезы о понятии» и воздерживаясь от его аналитического определения. В книге «Предпосылки и особенности античной культуры» схема определяется как «любой предмет, выражающий, представляющий другой предмет, например рисунок, слово, нарратив» (С. 33), и ее функция заключается в том, что она способствует пониманию и соединению разрозненных смыслов, «выявлению новой реальности», организует деятельность (С. 38). Как мне кажется, с этим не вполне коррелирует образ «схема» в рассмотрении «Пира», как в этой книге, так и во «Введении в схемологию» (С. 26–29). Впрочем, у В.М. Розина встречается и такое объяснение схемы, из которого следует, что схема не только способствует пониманию, но и является средством выражения уже имеющегося понимания (Розин В.М. Введение в схемологию. С. 91). Принимая во внимание материал «Пира», я бы предположил, что схемы оказываются, в частности, средством объективации и нарративной визуализации *интуиций*, т.е. уже имеющегося понимания, а то и иллюстрации имеющегося понимания; на основе этой визуализации может производиться рационализация и развитие понимания, претворение его в знание. В этом смысле схема, действительно, может трактоваться как «источник знания» (Розин В.М. Предпосылки и особенности античной культуры. С. 156).

²¹ Там же. С. 394

²² Nussbaum M. The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy / Revised Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 166.

²³ Dover K.J. Aristophanes' Speech in Plato's Symposium // The Journal of Hellenic Studies, 1966. Vol. 86. P. 48.

любви»²⁷. В «Пире» обнаруживаются четыре схемы: 1) схема двух Афродит, 2) схема андрогина и его метаморфоз, 3) схема, описывающая путь людей, в любви разрешающихся духовным бременем, 4) схема, представляющая любовь в таких ее качествах, как гармония, рассудительность, мудрость, стремление к бессмертию²⁸. Следуя предложенной логике, я бы, присоединяясь к автору, выделил и схему двух Эросов. Возможно, она примыкает к схеме о двух Афродитах, но как быть со схемой о двойственности любви, которая, конечно, тоже примыкает к схеме двух Афродит, но не исчерпывается ею, поскольку идея двойственности любви имеет разные аспекты, и в некоторых своих аспектах она примыкает к схеме двух «родников» Эроса из мифа Сократа о происхождении Эроса от Пороса и Пении? Можно было бы обратить внимание и на схему Эроса как универсальной соединительной силы, которую в духе Парменида предложил Эриксимах, или на схему, проглядывающую за образом Сократа из речи Алкивиада (Сократ в речи Алкивиада это ведь не тот «реальный» (в пространстве «Пира») Сократ, который участвует в симпозиуме, ведет всю ночь напролет беседу, а потом, лишь умывшись водой, отправляется в Академию для своих обычных дел). Следуя за Розиным, можно выделить и дополнительные схемы. Возможно, количество схем и тщательность их анализа зависят от задач, которые ставит перед собой исследователь²⁹. Для Розина важно показать, что Платон, работая с этими схемами³⁰, выводит свою идею любви, и она состоит в том, что любовь – это забота о себе, она связана с разумным началом (в противоположность любви-страсти) и представляет собой духовное занятие, подобающее личности философа³¹. Прояснение этого вопроса о переходе от схем к понятию любви требует содержательного

анализа дискурсивных перипетий диалога. Но для меня в данном случае важен сам принцип восприятия этого произведения, которое лишь в своей целостности представляет платоновскую концепцию любви.

Для проявления концепции эроса-любви в «Пире» требуется аналитическое сопоставление предлагаемых разными ораторами характеристик любви и выявления в них идейных сопряжений и напряжений. Эта задача решается в ходе транссюжетного анализа речей. Речь Сократа по ряду моментов представляет собой кульминацию беседы, ее дискурсивный синтез. Прямо или косвенно Сократ откликается в ней на все предшествующие речи³². Между тем стоит сопоставить речь Сократа в «Пире» с его речами в «Федре», а также с речью в «Пире» Ксенофонта, как станет очевидной тематическая неполнота речи Сократа в «Пире». И, наоборот, тематическая изоморфность «Пира» «Федру» обеспечивается лишь совокупностью всех речей, и за эту тематическую полноту отвечает сам Платон. Платоновское понимание любви, ее сущности и атрибутов раскрываются на материале «Пира» во всей его целостности.

Один из примеров тематической переключки разных речей – стыдливость любви, о которой говорят Федр и Алкивиад. Последний, как мы помним, посвящает свою речь не Эросу как таковому, а Сократу, причем не просто Сократу, а Сократу как возлюбленному, но не только Сократу, но и самому себе как влюбленному в Сократа. Сократ в представлении Алкивиада – благороден, мужествен, вынослив, надежен в ратном товариществе, он также мудр и деликатен. Алкивиад как будто уточняет мысль Федра, речи которого он не слышал: по замечанию Федра, Эрос наделяет людей исключительными способностями. Сократ обладает исключительными способностями сам по себе, он по-федровски эротичен, не будучи в эротических отношениях, во всяком случае, согласно их обычному пониманию, как отношения чувственных и телесных. Говоря о своем отношении к Сократу, Алкивиад признается, что только перед ним испытывает чувство, в котором его никто бы не мог заподозрить – «чувство стыда» (αἰσχύνεσθαί/

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 156–157.

²⁹ Например, в книге по схемологии в разделе, посвященном платоновскому «Пиру», указываются лишь две схемы. См. *Розин В.М.* Введение в схемологию. С. 11–12, 27–28.

³⁰ Как мы знаем благодаря А.Ф. Лосеву, понятие «schēma» как некое когнитивное образование известно Платону, а возможно и конституировано им. См. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. М.: Фолио, 2000. С. 633; Цит. по: *Розин В.М.* Введение в схемологию. С. 7–8 (ссылка уточнена).

³¹ *Розин В.М.* Предпосылки и особенности античной культуры. С. 162.

³² Это специально отмечает А.Ф. Лосев в своей ранней статье «Эрос у Платона» (1916). См. *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура / Сост. Ю.А. Ростовцев; Вступит. ст. А.А. Тахо-Годи. М.: Политиздат, 1990. С. 201.

aischynesthai), а потом даже добавляет, что ему «совестно» (σύννοια/synoida) при виде Сократа. Эти его слова очевидно перекликаются с тем, о чем говорил Федр. Любовь улучшает человеческие отношения и направляет их к наилучшему. Именно в любви обостряются чувства стыда и чести, и каждый стремится к наилучшему, равняясь друг на друга и стыдясь бесчестия в глазах друга, гораздо меньше стыдясь отца, брата, товарищей. Любовь, говорит Федр, учит «стыдится постыдного (αἰσχροῖς/aischrois, αἰσχύνην/aischynen) и честолюбиво (φιλοτιμίαν/philotimian) стремиться к прекрасному» (178d). Алкивиад на своем собственном примере иллюстрирует эту общую характеристику любви, данную Федром. Но Алкивиад в понимании любви непосредственно причастен эротическим идеям и эротической практике Сократа, и из этого своего опыта он говорит о том, о чем говорил Федр, который, будучи идейно и жизненно близким Сократу, внутри данного пиршественного дискурса отстоит от него. Переключка Алкивиада с Федром в понимании отношений в любви побуждает внимательнее прислушаться к тому, что говорит Федр.

Прояснение внутренних идейных сопряжений в «Пире» важно, но этого еще недостаточно. Понимание концепции эроса в «Пире» требует выхода не только за рамки «Пира» и соотнесения идей, высказанных в «Пире» с рассуждениями об эросе в других произведениях, но и за рамки собственно платоновского круга философствования. Замечание, сделанное в начале этой статьи, что философия любви зарождается и получает импульс у Платона, не только предопределяет подход и рассмотрение последующего с позиций обретенного Платоном, но и понуждает к рассмотрению Платона в контексте дальнейшей философии любви, в первую очередь, тех экспликаций, которые произошли у Аристотеля, стоиков (насколько это нам известно благодаря Цицерону) и мыслителей Нового Завета. По сути дела, хотя и Платон, и Аристотель, и стоики, и мыслители Нового Завета говорят о любви как об особых межличностных отношениях, главную задачу они видят в том, чтобы понять человека-в-любви и, соответственно, подсказать, указать или научить (форма послания зависела от типа нормативно-этического мышления), каким человеку следует быть в любви, как любить. Формула Заповеди любви (Мф. 22:37–39) в конденсированном виде представляет смысл

любви как отношения к другому опосредованно отношению к себе и отношению к Истине/Благу/Богу, и как таковая она есть результат нормативного обобщения значительной коммуникативной и духовной практики. Такая нормативная «конденсация» была бы невозможна без опыта пространной философско-аналитической проработки такой практики. Однако в свою очередь, формула заповеди любви выступает ключом к пониманию этой проработки, в свете этой формулы обнаруживаются различные тенденции в философии любви, в частности в «Пире».

Участники застолья обсуждают любовь с разных сторон; относительно любви высказываются как дополняющие, так и исключающие друг друга идеи. Но за всеми дискурсивными перипетиями отчетливо проступают два проблемных фокуса, релевантные выделенным фокусам Заповеди любви. Во-первых, это – любовь как область человеческих отношений в их качественной определенности и, во-вторых, любовь как благо (или как путь к благу, высшему благу и в этом смысле путь совершенствования). Этим проблемным фокусам соответствуют и основные определения любви: согласно Аристофану, любовь это «жажда целостности и стремление к ней» (193a), согласно Сократу – стремление «к вечному обладанию благом» (206b).

В разных речах эти темы и связанные с ними проблематики получают неодинаковое развитие. Перфекционистская проблематика, конечно, доминирует. Она фактически единственная в речи Сократа. Но не единственно в речи Сократа она получает развитие.

Трактовка Сократом любви в соотнесении с совершенством своеобразна. Все ораторы, восхваляя Эроса, если говорили о совершенстве, то связывали совершенство именно с любовью, так или иначе обосновывая совершенство Эроса. Федр – утверждая, что Эрос – древнейший бог, а Агафон – указывая на то, что Эрос самый молодой из богов. В античном мирозерцании древность – символ наилучшего, поэтому Федр говорит об Эросе как древнейшем из богов. Из этого непосредственно вытекает, что Эрос – стандарт совершенства. Агафон в восхвалении Эроса стремится представить его как самого нежного, самого красивого и блаженного из богов; Эрос – источник прекрасного; он – основа сплоченности между богами и между людьми; он несет и тем, и другим любовь, а вместе с ней прекрасное и благое (197c). Все это позволяет

Агафону прямо утверждать, что Эрос совершенен и что он воплощает в себе полноту всех добродетелей – и справедливости, и рассудительности, и мужества, и мудрости. Эриксимах, вслед за Павсанием проводит различие между двумя Эросами, но в отличие от Павсания Эриксимах ассоциирует Эросов – не с богинями (с небесной и земной Афродитами), а с музами. Два Эроса – спутники разных муз: умеренный Эрос служит музе Урании, и потому возвышен, невоздержный же служит музе Полигимнии (т.е. многопоющей или поющей для многих), и потому он низмен и пошл. Эриксимах идет дальше и допускает, что можно и не пренебрегать низменным Эросом, но только обращаться с ним следует с осторожностью, чтобы он «не породил невоздержности» (187е). Эрос не только разнороден, но и разнокачествен; в этом смысле он ценностно определен, не индифферентен. В здоровье, плодovitости, гармонии, т.е. там, где Эрос находит свое позитивное и в этом смысле актуальное, буквально данное в ощущении воплощение, Эрос, разумеется, представляет собой средоточие совершенства.

Сократ явно или неявно вступает в полемику со всеми участниками диспута. По поводу любви он развивает своеобразное перфекционистское учение, но совершенство для него не связано с любовью. Эросу неверно приписывать не то что полноту, но даже толику совершенства. Любовь это желание, стремление к тому, что является предметом желания. Любовь, в этом смысле, есть проявление нехватки, и потому никак не может быть представлена в виде совершенства, в идее прекрасного и благого. Даже когда человек обладает каким-то благом, добавляет Сократ, он не довольствуется самим фактом обладания в настоящем, он хочет обладать им и в будущем. Конечно, это разные состояния и устремления: обладая неким благом, желать сохранить его в будущем и, будучи лишенным блага, желать обрести его сейчас. Сократ, несомненно, это понимает, раз говорит о разном характере желаний в отношении налично или потенциально недостающего. Дэвид Хайленд обратил внимание на то, что, хотя Платон и не проговаривает это различие, оно определенным образом фиксируется лексически: в первом случае речь идет о страстном желании – ἐπιθυμία/epithymia, во втором – о более менее разумном желании – βούλεσθαι/boulesthai³³.

³³ Hyland D.A. Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato // *Phronesis*, 1968. Vol. 13. № 1. P. 34.

В полемике с Хайлендом Джозеф Кумминс, постарался показать, что семантические различия между этими двумя глаголами в употреблении Платона довольно расплывчаты³⁴. Как бы ни был убедителен разбор Кумминса, факт употребления разных слов – «epithymia» и «boulesthai» – при описании разных состояний имеет место у Платона и требует филологического разъяснения.

Для Сократа, развивающего уроки Диотимы, было принципиально важно продемонстрировать, что любовь – это показатель именно нехватки, и потому Эрос – не есть совершенство. Эрос – это нужда, причем нужда особого рода – в прекрасном и добром, а значит, эрос – это стремление к прекрасному и доброму (201b–c). Но такая реинтерпретация Эроса требует перемены в понимании его природы. И эта перемена происходит: раз Эрос нуждается, значит, он не бог: боги прекрасны и блаженны и не могут нуждаться в чем-либо. Вместе с тем, Эрос – и не смертный. Не будучи ни богом, ни смертным, Эрос представляет собой промежуточное состояние, он демон, гений, посланник богов³⁵. Промежуточность Эроса символизируется в мифе о его происхождении от богов, персонализирующих нищету (Пения) и достаток (Порос). Их нечестивое соитие (Пения самоchinно возлегла к уснувшему под воздействием хмельного нектара Поросу) произошло на пире богов по случаю рождения Афродиты,

³⁴ Cummins W.J. «Eros», «Epithymia», and «Philia» in Plato // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 1981. Vol. 15. № 1. P. 10–18.

³⁵ Лео Штраус отыскивает в «Пире» разгадку судебных инвектив Сократу, обвинявшемуся в отрицании богов, признанных городом, и во введении новых божественных существ, а также в совращении молодежи (Платон. Апология Сократа (24c) // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990). Эрос не был официальным культом Афин, но он был признанным богом, а это отрицалось Сократом, при этом Сократ приписывал Эросу иную природу – демоническую и на основе такого понимания Эроса выстраивал свою философию любви. Как утверждает Сократ на суде, первые обвинения против него высказаны в комедии Аристофана [«Облака»], и именно его надо рассматривать как «настоящего обвинителя» (Платон. Апология, 19c). В «Пире» Платон усаживает Сократа и Аристофана за один стол, так что Аристофан оказывается свидетелем того, в чем он мог видеть богохульство (Strauss L. On Plato's Symposium. P. 40–41). Впрочем, в тексте самого «Пира» нет и намека на будущие контroversы. Развитие темы см. Metcalf R. The Trial of Socrates in Plato's Symposium // *Epoché*. 2009. Vol. 14. № 1. P. 39–55.

поэтому Эрос – спутник Афродиты. Он не только сочетает в себе недостаток и могущество, он и любитель красоты. Что нам важно в этой своеобразной трактовке³⁶ Эроса как демона, так это то, что любовь в понимании Сократа – не совершенство, не благо, не прекрасное. Любовь интенциональна, она является себя не в совершенстве, не в *обретенности*, а в *устремленности* к совершенству.

Из того, что Сократ напал на Агафона, отнюдь не следует что Агафон «не прав», а Сократ «прав». Оба восхваляют Эрос, и каждый выбирает в нем то, что лучше видит или что считает особенно важным (мы помним об избирательности Сократа в представлении Эроса, чему он научился у Диотимы). Для Сократа в «Пире», любовь не может быть состоянием (т.е. недвижимостью), в любви не может быть реализованности, потому что любовь – это процесс восхождения к божественной Красоте. На этом пути каждая ступень – знак не обретения, а новой нехватки, и, скорее всего, абсолютная Красота, к которой устремлен в эротическом восхождении подлинно влюбленный, в принципе не достижима. Таким образом, Сократ настаивает на том, что любовь это интенция. Агафон же предполагает, что любовь это состояние.

Как утверждает Сократ вслед за Диотимой, любовь – это не просто стремление к обладанию благом, но «любовь к вечному обладанию благом» (206a). Любовь, таким образом, предполагается не одним из ряда других видов влечения или приязни, но совершенно особым видом духовной активности, посредством которой человек увлекается к абсолютной красоте – высшему благу. Поэтому, для Сократа, идущему вслед за Диотимой, любовь это поиск не половины и даже не целого как такового, но именно блага. Вторая часть этого тезиса положительно перекликается с тем, что говорил Эриксимах, а первая – полемична основной идее Аристофана. Сократ указывает на то, что в любви не целостность важна как таковая, а обретаемое посредством ее благо. Возражение Сократа Аристофану мне кажется недостаточно оправданным и логически, и аксиологически. Аристофанова мысль в этой косвенно критической ремарке Сократа искажается. Характерно, что не успел Сократ закончить свою речь, как Аристофан уже готов был вы-

сказаться относительно сказанного, но из-за появления Алкивиада с шумной компанией во главе разговор, развернувшись, пошел по иному руслу. Аристофану определенно было что ответить. Он рассматривает нынешних людей как части былых цельных существ, и те воспринимаются как двусоставные, двоеличные только с точки зрения «частных», «усеченных» людей последнего поколения. Воссоединяясь, люди обретают утраченную целостность, которая уже в силу того, что она изначальна, есть благо. В любовном порыве люди устремлены к поиску не просто своей половины, как бы «другого Я», – они устремлены к восстановлению своей целостности, которая и представляет подлинное Я. Сократ прав: человек готов отказаться от части своего тела ради блага целого (пусть и усеченного). Но Аристофан говорил о состоянии отсутствия целого и устремленности к восстановлению целого³⁷.

Смысл любви как стремления к вечному обладанию благом раскрывается в рассуждении о том, что любящий стремится к рождению «в прекрасном, как телесно, так и духовно» (206b), и стремится он к рождению потому, что посредством рождения он обретает бессмертие. Так что любовь, далее, определяется как «стремление к бессмертию» (207a). Многоступенчатое определение любви Диотимы можно подытожить следующим образом: любовь есть желание вечного обладания благом, проявляющееся в стремлении родить в прекрасном ради достижения бессмертия.

Определенная таким образом любовь переносится в онтологический контекст. Если Эриксимах, отгалкиваясь от натурфилософского понимания любви, переходил к ее частным проявлениям, то Сократ вслед за Диотимой, наоборот, от относительно частных проявлений любви поднимается до определения ее метафизической сущности. Дискурсивный контекст, заданный предыдущими выступавшими, при этом сохраняется, и это проявляется прежде всего в неявной сократовской вариации на тему двойственности любви. О двойственности любви (уже именно любви, а не Эроса) Сократ говорит, указывая на то, что возбужденные Эросом, люди стремятся родить как телесно, так и духовно; но одни стремятся

³⁶ В «Федре» Сократ ни на минуту не ставит божественность Эроса под сомнение. Так же и для ксенофоновского Сократа Эрос – бог.

³⁷ Принимая во внимание сказанное выше в сноске 35, следует отметить, что в невысказанности Аристофана на пире есть своя злобная интрига: Аристофан выразит свое несогласие с Сократом позже и в другой форме.

разрешиться от бремени лишь телесно, другие – же духовно. Тот, кто смолоду вынашивает духовные качества, будет рад прекрасному телу, но особенно рад, если прекрасное тело сочетается с «прекрасной, благородной и даровитой душой» (209b). Такой человек становится ему другом, которого он воспитывает, вместе проводит время, родит благодаря ему то, чем беремен и растит с ним свое детище. Сократ имеет в виду, что влюбленный воспитывает возлюбленного. Диотима же говорила о духовном рождении в более общем смысле как о творчестве и в связи этим указывала на эпических поэтов Гомера и Гесиода, законодателей Ликурга и Солона, которые благодаря своим детищам, навсегда сохранились в памяти потомков (209ad). Продукты их творчества, несомненно, представляют собой высочайшие творения человеческого духа, обессмертившие имена своих создателей. Впрочем, из сказанного не ясно, как появление этих творений было обусловлено или опосредовано любовными и дружескими отношениями, в которые были включены их создатели. Как видим, такое понимание двойственности любви однозначно перекликается с тем, о чем на свой манер говорит Павсаний, но Сократ говорит о различии не божественных устройств любви (тем более что Эрос уже не бог, а демон), а самих носителей любви, т.е. людей. Из Павсания еще можно понять, что характер любви людей зависит от того, какой из двух Эросов выпустит в них свою стрелу; из речи же Сократа ясно, что характер любви, переживаемой человеком, зависит от него самого, а Эрос лишь выступает для него помощником.

Разъяснив сущность любви, Диотима посвящает Сократа в «тайнства любви», описывая этапы восхождения человека к совершенству. Из того, как пересказывает это учение Сократ, можно понять, что человек утверждает себя не столько в любви к другому, сколько через другого, в основном преодолевая в себе другого ради устремленности к прекрасному самому по себе. Сократовское представление о любви порой трактуется как ауто-эротическое³⁸, пусть даже при этом допускается, что себялюбие может предполагать и благородство, и жертвенные поступки ради блага других. Все равно Я-центричность, выражающаяся

в стремлении к личному совершенству, оказывается доминирующим мотивом в том образе Эроса как движущей силы к высшей Красоте, которым делится в своей речи Сократ.

Однако это именно в представлении Сократа любовь подчинена устремлению к возвышенной Красоте, и, кажется, теряет в этом устремлении свою жизненность. У Федра, Павсания, Эриксимаха, Аристофана, Агафона и, конечно, Алкивиада любовь наполнена жизнью.

Между тем, любовь наполнена жизнью и у самого Сократа, каким он предстает в речи Алкивиада, который берется воздать хвалу Сократу и, действительно, всячески его превозносит. Его речь, выстроенная как панегирик, содержит эпизоды, рассказывающие о Сократе в различных жизненных ситуациях. Они не только раскрывают личность Сократа, но и проливают дополнительный свет на образ любви, представленный им в своей речи.

Сократ сам не чужд экстагическим «эротическим» (по Диотиме) состояниям устремленности внутренним взором к постижению красоты и истины. Так, мы знаем из «Пира», что Сократ, пригласивший Аристодема на вечеринку и обещавший уладить с Агафоном приход незваного гостя, не только промолчал всю дорогу, хотя и предлагал Аристодему беседу во время прогулки, но и при подходе к дому Агафона вдруг отстал и, остановившись на пороге соседнего дома, замер в задумчивости и, судя по тому, что он присоединился к компании лишь в середине ужина, простоял так не менее часа. Об этой особенности Сократа рассказывает Алкивиад, бывший однажды свидетелем того, как Сократ простоял, не сходя с места, чуть ли ни целые сутки. Не в созерцании ли прекрасного? Не всегда придается значение последним словам в поучении Диотимы: созерцание прекрасного самого по себе – не конечная цель в любовном восхождении. Человек, созерцающий прекрасное, обретает способность родить истинную добродетель, и именно рождающим истинную добродетель, а не призрак добродетели, достается в удел любовь богов, и их ожидает бессмертие (212a). Итак, любовь богов – это награда не за постижение высшей красоты, а за творение истинной добродетели.

В речи Алкивиада сразу за рассказом о точном медитативном стоянии Сократа следует другой, позволяющий нам понять добродетель Сократа, в частности в дружбе, как она

³⁸ См. Kosman L.A. Platonic Love // Phronesis Supplementary. Vol. 2 : Facets of Plato's Philosophy / Ed. W.H. Werkmeister. P. 61. Amsterdam: Van Gorcum, 1976).

проявилась в военном походе. Вообще, Сократ как воин отличался решительностью, мужественностью, стойкостью, величием. Но особое благородство его характера проявлялось в ратной солидарности и дружбе. Алкивиад признается, что всячески добивался расположения Сократа, но тот, несмотря на всяческие уловки Алкивиада, так и не откликнулся на пылкие проявления нежной страсти юноши. Однако, проигнорировав любовь юноши, Сократ не отстранил от себя его самого. Воздержавшись от чувственных отношений, Сократ сохранил и даже укрепил дружеские отношения – зарок на будущее: «И впредь мы будем сначала советоваться, а потом уже поступать так, как нам покажется лучше, – и в этом деле, и во всех остальных» (219b). Это решение – в духе самых тесных дружеских привязанностей, о которых впоследствии пространно будет говорить Аристотель, обсуждая *philia*-дружбу. Советоваться, в данном случае, означает согласовывать решения, приходиться к единодушию. Верность Сократа дружбе особенно проявилась в одном из сражений: когда Алкивиад был ранен в бою, Сократ вынес его на руках, причем вместе с оружием, а впоследствии отказался от награды, более того, настаивал, чтобы награду вручили Алкивиаду. Эти поступки Сократа никак нельзя зачислить в разряд себялюбивых, Я-центричных; в них он обращен к другу, радуется о нем, заботится о его благе и ценит чужое благо ради него самого.

В герое Алкивиадовой речи мы узнаем Сократа из «Пира» Ксенофонта. Тот Сократ, рассуждая о любви, обращает внимание на *взаимность* отношений любящих и на их обоюдную обращенность друг на друга. Разделяя любовь-вожделение и любовь-дружбу, ксенофонтовский Сократ подчеркивает, что при любви-дружбе «люди взаимно любят друг друга», смотрят «один на другого с удовольствием», разговаривают с благожелательностью, оказывают «доверие друг другу», заботятся «друг о друге», вместе радуются при счастливых обстоятельствах, вместе горюют, если постигнет их какая неудача, радостно проводят время, «когда они находятся вместе здоровые», а при болезни одного другой заботится о нем и т.д.³⁹ В этом любовь-дружба противостоит любви-вожделению, которая вместо взаимности порождает разобщенность: «Человек, обращающий внимание только на наружность, [...] похож на арендато-

ра земельного участка: он заботится не о том, чтобы возвысить его ценность, а о том, чтобы самому собрать с него как можно больший урожай»; возлюбленный, понимая, что любим лишь из-за своей наружности, стремится к тому, чтобы властвовать над влюбленным, а к остальному относится без внимания⁴⁰.

Это слова Сократа, которые передает Ксенофонт. Но аналогичное содержание есть и в платоновском «Пире» – там оно выражается Павсанием, который опираясь на мифологию, предложил концепцию двух Эросов. Один из Эросов связан с Афродитой-Уранией и персонифицирует любовь небесную, идеальную, а другой – с Афродитой-Пандемос и персонифицирует любовь чувственную, похотливую⁴¹. Эросы, по Павсанию, различны, но возникающий на этом фоне образ эроса *двойствен*. Один «побуждает прекрасно любить» (181a), другой сводит любовь к пользованию; любовь одного *прекрасна*, другого – *постыдна*.

Идея двух Эросов развивается, как мы видели, и в речи Эриксимаха, который усматривает в любви *универсальную соединительную силу*. Эриксимах, говоря о двойственности любви, следовал за Аристофаном. В рассказываемом им мифе перволюди-андрогины рассеченные надвое в наказание за свою гордыню и нечестивость Зевсом, разбились на половины, каждая из которых стремится найти другую, чтобы воссоединиться с ней. В этом стремлении к целостности и заключается, по Аристофану, любовь. У Аристофана, обретаемая целостность – телесна, физична. Фигура андрогина по нашим представлениям довольно комична: мало того, что четыре руки и четыре ноги, так еще и тело-шар. Но шар сам по себе – это символ полноты, целостности. Перволюдям была свойственна целостность, которой лишены современные люди. Аристофан, говоря о насущной целостности, не доводит

⁴⁰ Там же (25–26).

⁴¹ Одна – дочь Урана, бога, олицетворявшего небо. И хотя супруга Урана Гея-Земля, Афродита родилась без участия матери, т.е. она происходит только от мужского начала, и в ней нет ничего женского, земного; как дочь Урана она – Небесная. Другая – дочь Дионы (богини второго поколения, родившейся от союза Урана и Геи) и Зевса. Афродита-Урания – старшая, Афродита-Пандемос – младшая. Предлагаемая Платоном устами Павсания мифология Афродиты своеобразна и не в полной мере соответствует бытовавшим трактовкам этого образа. Об мифологических образах Афродиты см. Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. 2-е изд. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 132–136.

³⁹ Ксенофонт. Пир (18) // Ксенофонт. Сократические сочинения. СПб.: Комплект, 1993.

рассуждение до мыслительной или духовной целостности. Но, вместе с тем, в учении Аристофана просматривается перфекционистская эсхатология: «встретить предмет любви, который тебе сродни» – «ближе всего к самому лучшему» из того, что доступно человеку (193d); люди достигнут блаженства, «когда мы вполне удовлетворим Эроса, и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе» (193c). Хотя здесь еще не говорится прямо о том, что в любви человек обретает свое другое Я (пройдет совсем немного времени, прежде чем это отчетливо проговорит Аристотель⁴²), идею своего-другого уже вполне можно вычитать из аристофановского мифа. Мысль о взаимной обращенности возлюбленных, об обретении человеком в любовном соединении своей половины, исключительно важна для понимания любви.

Алкивиад не слышал Аристофана и не дает повода думать, что он осознает эту идею, но своим рассказом, выдержанном в духе понимания любви Сократом, речи которого Алкивиад также не слышал, он показывает, как проявляется любовь в отношениях между людьми. Да, это – платоническая любовь, любовь-дружба, любовь-уважение. Она по-

своему аскетична, но только в том, что касается чувственности, телесного наслаждения, она ничуть не отворачивает одного человека от другого, строго говоря, она есть действительная предпосылка добродетели.

Речь Алкивиада в дискурсивном плане предстает связующим звеном между речью Сократа и речами других участников диспута, ее сюжеты и образы, связанные прежде всего с Сократом, соединяют аскетически-перфекционистские идеи сократовской эротософии с идеями Федра, Павсания, Эриксимаха, Аристофана, Агафона, обеспечивая тот мыслительный синтез, внутри которого и надо искать концепцию любви-эроса самого Платона. В «Пире» эта концепция представлена диалектически – в динамике многоголосного рассуждения. Она идейно открыта. С одной стороны, она открыта традиционным мифологическим, мистическим, поэтическим, софистическим представлениям об эросе и черпает в их разнообразии смыслы для теоретического обобщения феномена любви, с другой, она открыта прогрессирующему философскому осмыслению любви, движущемуся в обсуждении тех проблем и дилемм, начало которому положил Платон.

Библиография:

1. Аристотель. Эвдемова этика / Пер. с др.греч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова; ред. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986
3. Ксенофонт. Пир // Ксенофонт. Сократические сочинения. СПб.: Комплект, 1993.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. М.: Фолио, 2000.
5. Лосев А.Ф. Эрос у Платона [1916] // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура / Сост. Ю.А. Ростовцев; Вступит. ст. А.А. Тахо-Годи. М.: Политиздат, 1990.
6. Лукач Д. Своеобразие эстетического / Пер. с нем.; под общ. ред. К.М. Долгова. Т. 4. М.: Прогресс, 1987.
7. Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. 2-е изд. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1987.
8. Платон. Апология Сократа (24c) // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
9. Платон. Пир / Пер. С.К. Апта // Платон. Соч. в 4 т. : Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993.
10. Розин В.М. Введение в схемологию : Схемы в философии, культуре, науке, проектировании. М.: Либроком, 2011.
11. Розин В.М. Предпосылки и особенности античной культуры. М.: ИФ РАН, 2004.
12. Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности / Пер. с франц. В. Каплуна. Т. 2. СПб.: Академический проект, 2004.

⁴² Аристотель. Эвдемова этика (1236b3–4) / Пер. с др.греч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. С. 287.

13. Cummins W.J. «Eros», «Epithumia», and «Philia» in Plato // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 1981. Vol. 15. № 1.
14. Dover K.J. Aristophanes' Speech in Plato's Symposium // *The Journal of Hellenic Studies*, 1966. Vol. 86.
15. Evans N. Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium // *Hypatia*. 2006. Vol. 21. № 2. P. 1–27.
16. Ferguson J. *Moral Values in the Ancient World*. London: Methuen & Co, 1958.
17. Hyland D.A. Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato // *Phronesis*, 1968. Vol. 13. № 1.
18. Irwin T. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
19. Kosman L.A. *Platonic Love // Phronesis Supplementary. Vol. 2: Facets of Plato's Philosophy / Ed. W.H. Werkmeister. P. 61. Amsterdam: Van Gorcum, 1976.*
20. Levy D. The Definition of Love in Plato's Symposium // *Journal of the History of Ideas*. 1979. Vol. 40. № 2.
21. Metcalf R. The Trial of Socrates in Plato's Symposium // *Epoché*. 2009. Vol. 14. № 1.
22. Nails D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.
23. Nussbaum M. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy / Revised Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
24. Nye A. The Subject of Love: Diotima And Her Critics // *Journal of Value Inquiry*. 1990. Vol. 24. № 2.
25. Schindler D.C. Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium» // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 2007. Vol. 40. № 3.
26. Strauss L. *On Plato's Symposium [1959] / Ed., and with a foreword by Seth Benardete*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
27. Vlastos G. The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues // *Vlastos G. The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays*. NY: Garden City, 1971.
28. Weil S. *Intimations of Christianity Among the Ancient Greeks*. Beacon: Beacon Press, 1958. P. 124.

References (transliterated):

1. Aristotel'. *Evdemova etika / Per. s dr.gpech. T.V. Vasil'evoi, T.A. Miller, M.A. Solopovoi*. M.: IF RAN, 2005.
2. Diogen Laertsii. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov / Per. M. L. Gasparova; red. A.F. Losev*. M.: Mysl', 1986
3. Ksenofont. *Pir // Ksenofont. Sokraticheskie sochineniya*. SPb.: Komplekt, 1993.
4. Losev A.F. *Istoriya antichnoi estetiki. T. 2: Sofisty. Sokrat. Platon*. M.: Folio, 2000.
5. Losev A.F. *Eros u Platona [1916] // Losev A.F. Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura / Sost. Yu.A. Rostovtsev; Vstupit. st. A.A. Takho-Godi*. M.: Politizdat, 1990.
6. Lukach D. *Svoeobrazie esteticheskogo / Per. s nem.; pod obshch. red. K.M. Dolgova*. T. 4. M.: Progress, 1987.
7. Platon. *Apologiya Sokrata (24s) // Platon. Sobr. soch. V 4 t. T. 1*. M.: Mysl', 1990.
8. Platon. *Pir / Per. S.K. Apta // Platon. Soch. v 4 t. : T. 2 / Pod obshch. red. A.F. Loseva, V.F. Asmusa, A.A. Takho-Godi*. M.: Mysl', 1993.
9. Rozin V.M. *Vvedenie v skhemologiyu: Skhemy v filosofii, kul'ture, nauke, proektirovanii*. M.: Librokom, 2011.
10. Rozin V.M. *Predposylki i osobennosti antichnoi kul'tury*. M.: IF RAN, 2004.
11. Fuko M. *Ispol'zovanie udovol'stvii. Istoriya seksual'nosti / Per. s frants. V. Kapluna*. T. 2. SPb.: Akademicheskii proekt, 2004.
12. Cummins W.J. «Eros», «Epithumia», and «Philia» in Plato // *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*. 1981. Vol. 15. № 1.
13. Dover K.J. Aristophanes' Speech in Plato's Symposium // *The Journal of Hellenic Studies*, 1966. Vol. 86.
14. Evans N. Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium // *Hypatia*. 2006. Vol. 21. № 2. P. 1–27.
15. Ferguson J. *Moral Values in the Ancient World*. London: Methuen & Co, 1958.
16. Hyland D.A. Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato // *Phronesis*, 1968. Vol. 13. № 1.
17. Irwin T. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
18. Kosman L.A. *Platonic Love // Phronesis Supplementary. Vol. 2: Facets of Plato's Philosophy / Ed. W.H. Werkmeister. P. 61. Amsterdam: Van Gorcum, 1976.*
19. Levy D. The Definition of Love in Plato's Symposium // *Journal of the History of Ideas*. 1979. Vol. 40. № 2.
20. Metcalf R. The Trial of Socrates in Plato's Symposium // *Epoché*. 2009. Vol. 14. № 1.
21. Nails D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002.

-
22. Nussbaum M. *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy / Revised Edition.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
 23. Nye A. *The Subject of Love: Diotima And Her Critics // Journal of Value Inquiry.* 1990. Vol. 24. № 2.
 24. Schindler D.C. *Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the «Symposium» // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science.* 2007. Vol. 40. № 3.
 25. Strauss L. *On Plato's Symposium [1959] / Ed., and with a foreword by Seth Benardete.* Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
 26. Vlastos G. *The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues // Vlastos G. The Philosophy of Socrates: a Collection of Critical Essays.* NY: Garden City, 1971.
 27. Weil S. *Intimations of Christianity Among the Ancient Greeks.* Beacon: Beacon Press, 1958. R. 124.