

Андрей Тихонов

Платон против богохульства:
что следует знать о божественном

ANDREY TIKHONOV

PLATO AGAINST BLASPHEMY: WHAT ONE SHOULD KNOW ABOUT THE DIVINE

ABSTRACT. The article deals with Plato's statement about the instruction given before the punishment of blasphemers (*Lg.* 10, 885b). This instruction includes three possible incorrect attitudes of man to the divine: atheism, the belief in the disinterest of the gods in human affairs, and the hope to persuade the gods, by prayer, to take the side of those who pray. If Plato criticizes such types of attitudes towards the divine, we should investigate how the philosopher himself represented the realm of the divine in his dialogues. Plato represents the sphere of the divine as unchangeable and constant, possessing the same features as the being of ideas, which is traditionally associated with the core of his teaching. However, Plato also asserts that gods are involved in the creation of man as well as in his whole life. Both of these statements must presuppose a connection between the divine and the human. In the context of the *Laws*, this connection presupposes submission to laws, derived from reason. Moreover, in the general context of Plato's philosophy, the realm of the divine has two kinds of expression: the first kind is general and common; the second is philosophical, esoteric, and it brings the discussion of the divine sphere to the level of the doctrine of ideas. From this point of view, the divine appears as cosmological order.

KEYWORDS: blasphemy, the divine, the *Laws*, ideal being, Plato's philosophy.

В десятой книге «Законов» Платон утверждает, что богохульство является очень страшным преступлением. И за это преступление следует карать, но перед наказанием преступникам сначала необходимо донести следующее наставление: «никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда

© А.В. Тихонов (Ростов-на-Дону). avtikhonov@sfnu.ru. Южный федеральный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.03

намеренно не совершит нечестивого дела и не выскажет беззаконного слова» (*Lg.* 10, 885b)¹. А если человек совершает такие проступки, то это значит одно из трех: либо такой человек не верит в богов; либо он верит в их существование, но не верит в то, что боги могут вмешиваться в «людские дела»; либо он думает, что богов можно склонить на свою сторону «жертвами и молитвами».

Как можно заблуждаться, высказываясь о божественном?

Рассмотрим ситуации, при которых человек совершает плохие дела и точно так же плохо, нечестиво высказывается. Для этого обратимся к каждой из них, как они перечислены в «Законах» у Платона. Ситуация первая — неверие в богов. Эту ситуацию Платон считает абсурдной, поскольку в принципе таких людей, которые бы не верили вообще, не должно быть. Если кто и был бы обвинен в безбожии, так только тот человек, который интересен обвинителям с политической точки зрения. Обвинение в безбожии разного рода являлось «верным средством погубить любого государственного деятеля»². И тогда допускается наличие специального философского учения, которое будто бы учит не признавать тех богов, которые почитаются в данном сообществе (городе), и мы знаем о судьбе Сократа, основателя такого, по мнению обвинителей, учения. При разборе своего обвинения в непочитании «городских» богов Сократ оборачивает свою защиту так, что обвинение Мелета в «неправильности» сократовской веры выглядит как неверие Сократа ни в каких богов вообще, ни в общепринятых «городских», ни в абстрактные светила. А это уже является абсурдной ситуацией: атеистов быть не может, и Сократ это легко демонстрирует (*Ap.* 26a–28a). Человек ведь всегда видит последствия действий и верит в них; человек слышит звуки музыки, всегда подразумевая музыканта, их воспроизводящего; так же он видит результат действия гениев, а эти действия связаны с «божественными знаменами». По-другому быть не может. Очевидна связь между гением и божеством, и связь эта родственная.

¹ Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

² Шахнович 2000: 126.

О второй ситуации, при которой вера в богов присутствует, но присутствует также убеждение в их незаинтересованности в людских делах, традиционно утверждается, что эта позиция распространилась в философии эпикуреизма. Например, знаменитый комментатор, переводчик и систематизатор Платона М. Фичино восклицает: «Пусть никто из эпикурейцев не утверждает, что Бог, даже если Он создает многое, занят замыслом и обременен трудами»³. Действительно, Эпикур в письме к Менекею утверждает:

Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем поддерживается его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знание о них — очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа (D.L. 10.123)⁴.

А в письмах к Геродоту и Пифоклу Эпикур предлагает «натуралистическое» описание устройства Вселенной, в котором богов нет, «боги не причастны к образованию вселенной»; связь физики и этики Эпикура общеизвестна и очевидна, что и позволяет, продолжив рассуждение, сказать, что боги «не заботятся ни о мире, ни о делах человеческих»⁵.

Характер заимствования Эпикуром у Демокрита учения о богах как «образах» таков, что «образы» перестают у Эпикура быть тем, что люди называют богами, и, кроме того, боги у Эпикура перестают интересоваться делами человека (у Демокрита эти «образы» могут принести и пользу, и вред). И критику этой линии невмешательства богов в «дела людей» мы видим уже у Платона. Можно предположить, что Платон, критикуя эту позицию, видит в ней в том числе и позицию Демокрита, как она распространялась его учениками.

Обратимся к третьей ситуации, в которой богохульствующий человек надеется привлечь внимание богов к себе молитвами

³ Фичино 2020: 78 (здесь и далее пер. А.Я. Тыжова).

⁴ Пер. М.Л. Гаспарова.

⁵ Адо 1999: 133.

и о которой речь идет еще во второй книге диалога «Государство». Уже в поэзии Гомера и Гесиода предполагается возможность такой ситуации. Она привлекательна, поскольку допускает сосуществование и возможного несправедливого поступка, и обращения к божественному в своих целях: наказания за несправедливость можно избежать, и тогда очевидная Платону выгода от справедливого поступка исчезает. В «Государстве» несогласие Платона с этой третьей ситуацией выражено таким образом: Платон не может поверить, что его собеседники на самом деле считают, что несправедливость для человека лучше и выгоднее, хотя и говорят так (*R.* 2, 368a–c). Вряд ли найдется большое количество нормальных порядочных людей, считающих несправедливость лучшей, чем справедливость, и могущих, исходя из такой установки, творить различные несправедливые вещи, «замаливая» тотчас свои поступки. В «Законах» эта ситуация ясно представлена как неправильный путь в отношении человека к божественному: так как молитва — это «просьба» к богам, то совершенно невероятно представить себе просьбу о сотворении чего-то злого и несправедливого. Молитва должна быть «подобаяющая»; молиться надо «о чем следует», с разумом, восхваляя богов. Об этом Платон говорит в седьмой книге «Законов», предлагая аналогию между восхвалением богов и людей. Достоин похвалы только тот, «кто телом или душой совершил прекрасные, трудные дела, и был послушен законам» (*Lg.* 7, 801e). Ну а с божественной областью и так понятно — к ней не относится ничего такого, что не было бы прекрасным и справедливым.

Поэтому сторонники второй и третьей точки зрения (ситуации) правы быть не могут: богам не свойственно что-то доделывать не до конца, довольствоваться частичной правдой или допускать по отношению к себе какие-то попущения; то есть им не свойственно всё то, что делает возможным их невмешательство в человеческую жизнь или же их предвзятость (*Lg.* 10, 901b–903b). Для Платона совершенно очевидным является тот факт, что бо-

ги есть и что они именно такие, как им и описаны: благие и не подкупаемые лживыми просьбами.

Божественное как идеальный мир

Вот как Платон рассуждает об этом в «Законах». Исключая любую возможность говорить о божественном в каком-то смысле или в какой-то доле смысла как о случайном и беспорядочном, Платон обращает внимание на ошибку, сопутствующую такой возможности говорить и думать: причина и следствие в данном случае меняются местами. То есть люди, считающие допустимым случайное в божественном, онтологически первичное выдают за вторичное, и наоборот. Представление о случайности в миропопорядке и является причиной допущения в поведении богов некоторой нестабильности, но существует нечто неизменное, благодаря которому и происходят все дальнейшие изменения, ошибочно воспринимаемые некоторыми людьми именно как центральное и основное в устройстве мира. А к подлинно центральному и основному, к неизменному, надо относить всё то, что понимается нами как «идеальный мир»: космическая разумная душа и все сопутствующие ей идеальные состояния. Это и есть область божественного.

Об идеальном бытии как онтологической стабильности, необходимой для правильного представления о божественном, Платон писал и в начале своего творчества — в частности, в диалоге «Евтифрон». В *Euthphr.* 5d говорится следующее:

разве же в любом деле благочестивое не тождественно самому себе, и, с другой стороны, разве нечестивое не противоположно всему благочестивому, самому же себе подобно, и разве не имеет оно некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?⁷

Вслед за Платоном, собеседники соглашались с этим утверждением. Далее, в 6d–6e, мы находим: «именно в силу единой идеи

⁷ Здесь и далее пер. С.Я. Шейнман-Топштейн.

нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым». Соглашаемся и с этим утверждением. Раз мы с этим соглашаемся, тогда выходит, что при определении «благочестия» как «угождения богам», с учетом того, что боги — разные и поступают по-разному, мы приходим к тому, что и «благочестие» бывает разным, что противоречит его самотождественности, принятой выше. Значит, нужно объединить желания богов, чтобы «благочестие», таким образом, удовлетворяло всем желаниям богов. Но тогда выходит, что объединяющим моментом выступают сами эти желания, и от них будет уже зависеть, что есть «благочестие» само по себе. Платон предлагает ввести понятие «справедливое» и связывает с ним понятие «благочестие» как часть справедливого вообще. Но какая именно часть? Та, которая угодна богам. А о желании богов мы уже говорили: они могут быть какими угодно. Таким образом, круг замкнулся, и в «Евтифроне» это означает, что мы столкнулись со сложностью определения «благочестия» как идеи. А если продолжить это рассуждение Платона о божественном, то вполне возможно, что оно нас приведет к мысли о необходимости понимать божественное только в связи с неизменным, неслучайным, то есть — идеальным. И здесь Платон выступает в русле традиции, «в которой монотеизм примиряется с политеизмом»⁸; это означает, что существует некоторая «идеальная» область, постигаемая философией, которая главенствует над народными богами.

Но всё-таки найдутся и такие люди, говорит Платон в «Законах», которым этого соображения будет недостаточно. Соблазняясь древними рассказами (Гесиод) или более новыми по отношению к Гесиоду теориями — например, учением Анаксагора, — они стоят на такой позиции, что само по себе всё, что нас окружает, еще ничего в этом смысле не значит и в нашу жизнь не вмешивается. Для таких людей связь человеческого и божественного не очевидна. У Анаксагора связь человеческого и божественного не ясна, ее по сути нет. В анаксагоровском «смещении» всех вещей

⁸ Корелин 2001: 410–411.

во всём, в этой всеобщей взаимосвязи вещей видимых, возникающих, и протовещей и состояний, нет отношений, которые возникают между божественным и человеческим, первичным и вторичным; неясно происхождение космоса, не объяснены его детали⁹.

Для Платона ощущаемая людьми связь божественного и человеческого крайне важна, но эта связь еще требует уточнения, требует точки зрения именно философа. Человек не в состоянии сразу преподнести готовое знание обо всём бытии; знание о каждой части бытия, о каждой его детали не может быть дано заранее. Человек не может рассуждать сразу готовыми идеями или сразу делать выводы на основании интуитивного постижения объектов идеального свойства, чем является «эристический способ рассуждения» (*Phlb.* 16с–17а), против которого выступает Платон. Поэтому за экстатическим, иррациональным моментом, присутствующим в отношениях между божественным и человеческим, всегда основанием такого отношения должен выступать философский, разумный акт постижения истины. И у Аристотеля человек может идти к божественному, но путь этот проходит не через одержимость и мистику, а через разум. Разум есть идеал для нравственных и познавательных стремлений человека: надо жить, пользуясь теоретическим мышлением.

В «Тимее» Платон говорит о разного рода активности разных видов богов при создании человека. Очевидно различие между действием Демиурга, необходимым для создания человека, и вторичными, последующими действиями богов-«детей». Демиург начинает этот процесс, заложив в «проект» человека «бессмертное» и «божественное», а народные боги процесс создания человека завершают, сообщая ему различные детали в соответствии с первичным замыслом, но при этом привносят в общую целостность человеческого существа элементы дестабилизации его идеальности: ведь душа живет в теле, и телесность сопряжена с его смертностью.

⁹ Ср. Lucr. 1.875 sqq.

Сущность платоновского «идеального мира» как результата демиургической реализации «проекта» всего сущего ясно и коротко сформулировал Фичино: «Бог все создает и все сохраняет, поскольку действует во всем»¹⁰. Всё находится в подчинении у Бога благодаря его активности и «качественному превосходству». И, конечно, у Фичино фигурируют не боги, дающие людям законы (*Lg.* 2, 662b–663a), а Творец, понимаемый, правда, исключительно в христианском ключе.

В общем плане можно сказать, что вмешательство божественного в человеческую жизнь в диалоге «Тимей» имеет следующий вид. Главное во всем процессе — изначальное «построение космоса» и продолжающиеся далее в связи с этим построением процессы, проистекающие в соответствии с изначальным планом: Демиург, «приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода [стихий] с помощью образов и чисел» (*Ti.* 53b)¹¹. И тогда, говоря о конкретной индивидуальной человеческой жизни, можно сказать, что почитание божественного нужно человеку для помощи самому себе — чтобы не выпасть из общей схемы бытия.

Вера и закон

Но вернемся к высказыванию Платона, с которого мы начали: «никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существование богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела и не выскажет беззаконного слова» (*Lg.* 10, 885b). В этом суждении, предупреждающем наказание за богохульство, очевидна связь между его предметом (любой, «кто, согласно с законами, верит в существование богов») и его признаком (отсутствие производимого им намеренного «нечестивого» поступка или «беззаконного слова»). Любой верующий намеренно никогда не совершает «нечестивых» поступков. Каждый верующий в существование богов

¹⁰ Фичино 2020: 77.

¹¹ Пер. С.С. Аверинцева.

есть субъект данного высказывания, а воздержание от «нечестивого» поступка (слова) является предикатом данного высказывания. Но «согласие с законом» является главнейшим условием всего высказывания. Кому-то может показаться странным: как, в таком случае, можно верить по закону? Но в том-то и дело, что по Платону без подчинения закону вопрос о вере в богов в диалоге «Законы» не стоит. Речь идет, конечно, не о таких законах, которые принимаются вне справедливого государства, где правитель управляет «добродетельно и со знанием дела, справедливо и честно уделяя каждому свое» (*Lg.* 1, 301d), но именно о законах, идущих от «истинно знающих правителей» (*Lg.* 1, 293c), для распознавания которых должны быть созданы необходимые условия. Вообще, тема подлинного искусства управления государством занимает достаточно важное место у Платона. Даже сомнительный диалог «Алкивиад II» заканчивается рассуждением о правильном управлении государством. Существуют люди разумные, их меньшинство, и они имеют некоторые отличительные признаки. Такие люди знают о предмете и деле, по поводу которых дают советы; они знают, когда и какая деталь известного им явления уместна и что значит то или иное связанное с ним обстоятельство. Но Платон проводит здесь важную грань: одно дело — быть искусственным и искусным в каком-то занятии и совсем другое — обладать особой разумностью, которая необходима именно для дела государственного управления. К детальному знанию о различных занятиях нужно обязательно добавить знание того, «что является наилучшим» (*Alc.* 2 146e).

Итак, Платон в «Законах» предполагает, что должна быть зафиксирована точка соиздания настоящих законов, в котором руководящим элементом являются разум и разумные добродетели. Таким законам должно быть подчинено всё — например, театральное искусство. Сами по себе театральные действия не имеют самостоятельного значения. В театре нет творческой свободы, нет специфических свойств, присущих только всему «театральному». Театры существуют лишь для того, чтобы исполнять «миро-

устроительную функцию»¹², способствовать функционированию идеального государства. Если такую роль театр не выполняет, то вполне естественно для Платона выступить в «Законах» против театральной лжи и подвергнуть критике тех авторов поэм и трагедий, «кто высмеивает с неприязнью и гневом» (*Lg. I, 935e*).

Область божественного и ее выражение

П. Рикер в своих лекциях по философии Платона и Аристотеля, хотя и не говорит ничего о «Законах», однако считает, что тема божественного в них продолжается так, как она представлена Платоном в более ранних диалогах; при этом Рикер отказывает мифам о потусторонней жизни в онтологии: эти мифы «принадлежат к увещанию души, не к онтологии Космоса»¹³. Эта позиция представляется очень спорной: в потустороннем мире Платона остаются те же правила организации жизни, которые актуальны и для Каллиполиса. Если исходить из того, что диалог «Государство» — это не только учение о формах человеческого общежития, но в первую очередь — учение о «беспредпосылочном начале», тогда становится ясно, что за обычной сократической заботой о душе собеседника стоит совершенно определенная онтология. Согласие с бытийным порядком, обеспеченное душевной «умеренностью», воспитание «в границах умеренных вожделиний» (*R. 8, 561a*), выбор жизни, «в которой царит необходимость» (*R. 8, 561d*), и прочие качества, необходимые человеку, оказываются актуальными и после смерти. Поэтому душе необходимо очень тщательно производить выбор дальнейшей жизни. Опасность стать тираном относится к живому человеку, но душа человека и после смерти вновь может соблазниться мнимыми благами жизни тирана. Философ же приближается к «истинному бытию» без мнимых благ, что и является самым лучшим для человека.

О каких вообще богах идет речь? В кого или во что следует верить? Рикер говорит о том, что область божественного у Пла-

¹² Тульпе 1998: 82.

¹³ Рикер 2019: 158.

тона охватывает космос, душу, идеи, Демиурга, но не самих богов. Можно посмотреть, что входит в область божественного в диалоге «Пир». Персонифицированный бог Эрот — это не Эрос как элемент бытийной схемы Платона. В «Пире» показано, что идее свойственно быть неизменной и единообразной, самотождественной в многообразии всего, что есть. Путь к постижению идеи, описанный Диотимой, — это путь любви; путь, в котором «от восприятия любимого существа философ переходит к восприятию трансцендентного сущего»¹⁴. В конце своей речи Диотима говорит о «самом прекрасном», это позволяет составить представление о том, что представляет собой сама идеальная область: во-первых, она «божественна» (*Smp.* 211e). Во-вторых, Диотима, говоря о «прекрасном», постоянно присоединяет к этому слову αὐτός, подчеркивая «самость» чистого прекрасного, исключительность его собственной природы (например, «αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν», 211e). Третья важная черта идеального бытия, о которой можно судить из ее речи, заключена в следующем: идеальное бытие «единообразно», цельно и самотождественно. Как говорит Диотима, «ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναται μονοειδὲς κατ'ἰδεῖν» (211e3–4).

«Любовь» должна быть сопряжена и с миром телесным. Рассуждение о том, что «любовь» есть источник некоторых «стремлений» всего живого (*Smp.* 207d–210a), есть фиксация соотнесения двух видов любви — божественной и земной. В философии Платона Эрос выступает одновременно и средством достижения «трансцендентного», и внутренним элементом сотворенного сущего, хранящего в себе природу «трансцендентного». Сама любовь есть элемент божественного бытия, являясь при этом одним из связующих начал человеческой жизни и божественного: благодаря Эросу и другим «многочисленным и разнообразным» «гениям» (202e) происходит следующее: «они заполняют промежуток между теми и другими (людьми и богами), так что Вселенная связана внутренней связью» (202e)¹⁵. Эрос скрепляет физический космос и показывает свою связь с ним тем, что он есть «стрем-

¹⁴ Адо 1999: 83.

¹⁵ Здесь и далее пер. С.К. Апта.

ление родить и произвести на свет в прекрасном» (206e); а если человек следует этому стремлению, то тем самым он подтверждает своим существом восприятие и следование скреплению.

Итак, Эрос принадлежит области идеального, божественного и имеет чистый «трансцендентный» вид, но также и второй вид, относящийся к жизни человека и привносящий в нее божественное. Но вернемся к «Законам». Если нам следует всецело почитать богов, как говорит Платон, то тогда остается актуальным вопрос: как именно область божественного представлена в «Законах»? Кого следует почитать? При построении идеального государства философ советует следовать существующим традициям почитания божеств (*Lg.* 5, 738bc). Если Платон говорит о том, чем следует руководствоваться при построении нового государства или реорганизации старого, это означает прямое выражение его идей, учения. Так вот, по отношению к божественному Платон говорит о его неизменности — пусть эта область остается такой, какой ее знали люди, жившие до нас. Боги помогают нам в дальнейшей жизни, они ограничивают человеческие слабости, неконтролируемые вожделения и естественные нужды (6, 782e–783a).

Но с другой стороны, в «Послезаконии» боги-олимпийцы называются лишь «звездами» и другими небесными телами, да и у Аристотеля они привлечены для обозначения космических тел. Аристотель изучает порядок расположения тел в космосе и их движение. У него Арес, например, является не упивающимся битвами и войной богом, а обозначением конкретной планеты, интересной Аристотелю в контексте прохождения этой планеты над видимым телом Луны.

Получается, что Платон оперирует двумя типами разговоров о божественном: один тип разговора предназначен для узкого круга учеников, а второй — для остальных. Что касается «небольшой группы учеников»¹⁶, то обсуждение существовавшей в Академии философской практики, адресованной только его ученикам и касающейся учения о первых принципах, приведет к ис-

¹⁶ Гайзер 2016: 65.

следованию эзотеричности учения Платона (о чем можно подробно узнать у того же Гайзера). Что касается большинства непосвященных в философские истины людей, то Платон считает, что им нужны рассказы о благочестивых богах, чтобы достичь «нужного практического результата примерного гражданства»¹⁷. А это, в свою очередь, подводит исследование к темам роли мифов в государстве, к теме построения справедливого государства. Факт наличия двух типов разговоров о божественном подтверждается и в диалоге «Государство». Например, во второй книге Платон, упоминая Афины, Фемиду и Зевса, утверждает, что «бог вершит лишь справедливое и благое» (2, 380b), и далее рассуждает о боге совершенно в философском (а не в народном, общепринятом) смысле: о его неизменности, о пребывании «всегда в своей собственной форме» (2, 381c), демонстрируя тем самым уместность одновременного употребления двух типов разговора о божественном. Это дает нам возможность наглядно представить, какой смысл скрыт за следующими словами: «Все философские школы античности, о которых сохранились достаточно полные свидетельства, имели не только свой культ почитания общенациональных греческих божеств, но и свою философскую теологию — специфическое эзотерическое учение об особом высшем Боге, стоящем вне или за пантеоном демотических богов»¹⁸. И совершенно четкое и справедливое различие двух платоновских типов речи о божественном проводит Д. Бугай: один способ говорить о божественном является общелитературным («благочестивым»), а второй — «космологическим», философским, и именно этот способ предполагает божественное как космический порядок¹⁹.

В диалоге «Федр» показано, что об идее души, которая относится к области божественного, можно говорить божественным способом, а можно и человеческим. Ведь одно дело сказать, что душа движет сама себя, «не убывает, никогда не перестает и дви-

¹⁷ Вульф 2016: 67.

¹⁸ Хлебников 2007: 230.

¹⁹ См. Бугай 2019.

гаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется» (*Phdr.* 245c)²⁰, и это будет божественный, или философский способ говорить о божественной области, а другое дело сказать об этом же просто — душа вселяется в тело. Одно дело сказать, что Зевс едет по небу на колеснице, всё упорядочивая, а другое — говорить о том, что «мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души» (247d), что и предполагает область идеального знания, пропорций, самостоятельных явлений в чистом космическом виде — образцов, надстоящих над богами, пьющими нектар, и на познание которой, полагаю, и направлена философия Платона.

Двойные уровни рассуждений о божественном, как и вообще о всей области идеального, являются существенной стороной платоновского учения. Нам следует всегда обращать внимание на совмещение разных способов описания идеального бытия, которое обращено одновременно и к божественному, и к человеческому (как это представлено, например, в диалоге «Пир»). Также у Платона представлены два типа разговора о божественном, причем даже при использовании нефилософского способа высказывания в разговоре о богах простых людей богохульство было неприемлемо, как это показано в третьей книге «Государства»: «стражам» нельзя даже просто слышать о несправедливости или зле, допускаемых богами, а рассказы о справедливых богах выполняют важную социально-политическую роль. Также к такой двойственности относится и представленность в космологии («Тимей») образа активно действующего Демиурга вместе с разумным оформлением воспринимающего начала. Все эти смысловые двойственности являются существенной чертой учения Платона, и знание о них необходимо при попытках обращения к его философии.

²⁰ Здесь и далее пер. А.Н. Егунова.

Литература

- Адо, П. (1999), *Что такое античная философия?* Пер. В.П. Гайдамака. М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Бугай, Д. (2019), “Платон и его религия. К интерпретации диалога «Эвтифрон»”, *Вопросы философии* 8: 168–184.
- Вульф, Р. (2016), “Истина как ценность в «Государстве» Платона», *Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии* 2.1–2: 48–79.
- Гайзер, К. (2016), “Загадочная лекция Платона «О благе» (пер. А.В. Тихонова)”, *Платоновские исследования* 5: 56–104.
- Корелин, М. (2001), “Падение античного мирозерцания (фрагмент)”, in Д.К. Бурлака (ред.), *Платон: pro et contra*, 409–418. СПб.: РХГИ.
- Рикер, П. (2019), *Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля*. Пер. Г.В. Вдовиной М.: Издательство гуманитарной литературы.
- Тульпе, И. (1998), “Был ли древний грек художником или Жизнь мифа в античности”, *Метафизические исследования* 5: 60–84.
- Фичино, М. (2020), *Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах*. СПб.: Владимир Даль.
- Хлебников, Г. (2007), *Античная философская теология*. М.: Наука.
- Шахнович, М. (2000), “Античная философия религии и парадоксы античного атеизма”, *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма* 3: 117–129.
- Bugai, D. (2019), “Plato and His Religion. To Interpretation of the Dialogue *Euthyphro*”, *Voprosy filosofii* 2: 168–184. (In Russian.)
- Gaiser, K. (2016), “Plato’s Enigmatic Lecture *On the Good* (tr. by A. Tikhonov)”, *Platonic Investigations* 5: 56–104. (In Russian.)