

# ТЕОЛОГИЯ В ГОРИЗОНТЕ ДРАМАТУРГИИ ПЛАТОНОВСКИХ ТЕКСТОВ

Р. В. СВЕТЛОВ

Российский государственный педагогический университет  
им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург), [spatha@mail.ru](mailto:spatha@mail.ru)

---

ROMAN SVETLOV

Herzen State Pedagogical University (Saint Petersburg)

THEOLOGY IN THE CONTEXT OF THE DRAMATIC NATURE OF PLATO'S DIALOGUES

ABSTRACT. The so-called «dramatic approach» to the interpretation of Plato's texts provides us with some additional tools to explore his theological concepts. The article examines possible ways to connect with each other two "theologies" that are found in Plato's dialogues: static theology from the intelligible universe, and dynamic theology from the visible universe, which is in constant genesis. From the point of view of the «dramatic» approach, we must constantly keep in mind the various assessments of the problems posed by Plato's Socrates and other characters in the dialogues in order to have a complete picture of the analyzed matter. To reconcile these two "theologies", the description of the ambivalent nature of the human soul in «Lysis» plays a basic role, which is also confirmed in other Platonic texts.

KEYWORDS: Plato's theology, ancient philosophical anthropology, dramatic approach to the study of Plato's texts.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье». The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44178 «Formation of rational theology in antiquity and the early Middle Ages».

---

Слово «драматургия» в данном случае не означает, что наша статья будет посвящена исключительно какой-то особенной «драматургической» методологии прочтения платоновского наследия. Нужно иметь в виду, что данная исследовательская стратегия достаточно вариативна при использовании ее различными авторами, а, порой, и одним и тем же исследователем.

Несомненно, в ней можно увидеть и некоторые крайности. В частности, мы видим, что неоплатонический подход к платоновским текстам, близкий «драматическому», а, порой, и совпадающий с ним, позволяет настолько радикально переосмыслить их, что это порой приводит к своеобразным выводам. Вероятно, именно их подразумевает Дж. Пресс, когда говорит: «Набор литературных приемов, которые использует Платон, обширен и где-то удивительно узнаваем – мы даже можем представить Платона актуальным постмодернистским писателем» (Пресс 2015). Классическим примером радикальной переинтерпретации и «деметафизации» Платона являются аналитические переложения его диалогов, принадлежащие перу Ст. Розена. Так, или иначе, но «драматисты» видят в Платоне значительно больше скептических интонаций, чем другие группы исследователей.

В другом случае «драматургический подход» становится элементом исторической контекстуализации, позволяя обнаружить смысловые детали, ускользающие при чтении платоновских текстов в более привычном интеллектуальном «режиме». В обоих случаях диалог рассматривается не только как философское, но и как литературное произведение. Его участники выступают не представителями определенных философских позиций (более или менее ущербных по сравнению с Сократовской), но независимыми персонажами, обладающие собственной драматургической ролью. Сопоставления со структурой классических античных комедий, трагедий, а также сатировых драм, обнаруживают определенные театральные «клише», которые использует Платон. Существенно важным становится исследование контекста античной словесности, в которой развивается творчество Платона и на которое оно реагировало (типичный пример – имплицитная реакция Платона в мифе о пещере из «Государства» на известную надгробную речь Перикла из «Истории» Фукидида, особенно на слова об Афинах как «воспитателе Эллады»). Вместе с тем, рассуждения о хронологии написания диалогов утрачивают актуальность, тексты обычно рассматриваются с точки зрения единства письменного наследия Платона.

Но не менее плодотворным, на наш взгляд, является еще один модус «драматургического» подхода. Философское творчество Платона имело своей задачей не только донесение информации, подведение к дальнейшему философствованию в устной (как в наше время сказали бы «контактной») форме. Диалоги имели целью вовлечение читателя в философский дискурс, что достигалось перформативностью их текста, воздействующего на восприятие читателей, структурирующего его вокруг темы мышления как центральной «точки сборки» субъективности. Как недавно было замечено, Со-

крат, точнее его образ в платоновских диалогах, может выступить персонификацией метода этой перформативности (Протопопова 2019).

В данном контексте показательно то, как Платон рассматривает элементы «общего мнения» Афин своего времени – идеи, концепты, убеждения, принимавшиеся нерелексивно, получавшие основание как в записанном законодательстве, так и в неписаном праве. Но их проблематизация являлась лишь одной из задач. Другой была перестройка разума читателя, прививание навыков задавать вопросы, которые не приходят в голову в тот момент, пока мы находимся в рамках «догадки» и «убеждения» – низших уровней познания согласно «Государству». В чем-то Платон действовал в духе других античных интеллектуалов. Давно замечено, что в отличие от иных, более привычных для нас, религий, рационализацию в греческую религию приносили не жрецы или пророки, а философы (Bryant 1986; Benitez 2016). Но, вместе с тем, Платон не просто предлагает концепции, которые решают, например, многочисленные сомнения в отношении религии, высказанные его старшими современниками – «вольнодумцами» V в. до н.э. (софисты, Анаксагор, Демокрит и т.д.). Он заставляет своих читателей самостоятельно проживать процедуру испытания разнообразного содержания «общего мнения» на предмет его верифицируемости и фальсифицируемости.

Важными элементами античного в целом и афинского в частности «общего мнения» являются представления о божественной области и о коммуникации с ней человеческого сообщества. Довольно часто ученые XIX–XX вв. рассматривали «теологические» идеи Платона либо как дань условностям его времени, либо как попытку укрыться от потенциального религиозного преследования в связи с законами об асебии. На наш взгляд такой подход как раз является условностью эпохи Позднего Модерна, просто многим нашим современникам странно видеть у человека, диалектике и политической философии мы учимся до настоящего момента, «опровергнутые» наукой и идеологией последних веков теологические представления.

Платоновские тексты наполняет целая россыпь упоминаний о богах. Это и многочисленные поговорки, и цитаты из эпических и поэтических «классиков», и указания на богов как персонажей «правильных» мифологических повествований, участников космогенезиса, как попечителей и судей живых существ. Подражание богам объявляется им уделом мудрецов, причем не только в известном фрагменте из «Теэтета», но и в ряде других текстов (эту тему мы ниже обсудим отдельно). Наконец, Платон не единожды формулирует элементы того, что в будущем будет называться «космологическим аргументом» в пользу наличия разумной причины мира. Интерес Платона к теме богов не будет очевидным лишь при самом избирательном

прочтении его текстов, но тогда едва ли не треть рассуждений приходится оставлять «за скобками», просто ради приписывания Платону некоторого криптосекулярного взгляда на действительность, приятного разуму современного историка.

В каком-то смысле можно сказать, что тема божественной реальности берется Платоном не только ради нее самой, но и как пример (вспомним его бесконечные рассказы про кормчих, ремесленников, врачей). Однако она важна ему и ради нее самой. Поясним: мы не станем сомневаться в реальном наличии для Платона таких предметов рассмотрения, как античные ремесленники, наездники, поэты. В перечень этих вполне реальных объектов (как минимум с точки зрения того, что на нашу деятельность оказывает и прямое и косвенное воздействие представление о них) входят и боги. Естественно, что первичной задачей для философа становится не исследование природы деятельности кормчего или врача, но развитие в нас способности диалектика, то есть человека, который оказывается в силах разумно обсудить любую из актуальных для него тем. Однако мы при этом проясняем для себя и то, каков ремесленник, оратор, софист, лекарь. Тема богов и божественного управления миром принадлежит к тому же кругу вопросов: в «Государстве» эпическое богословие критикуется и заменяется рационально-теологическими концептами в связи с исследованием темы справедливости, в «Законах» боги появляются в контексте обоснования конституции Магнесии, в «Федре» разговор о них связан с вопросом о природе души, в «Евтифроне» – с темой справедливого воздаяния. «Теологический» контекст «Тимея» и «Политика» также имеет отношение к натурфилософской и политической тематике.

Вместе с тем, исследования справедливости, истинной политики и т.п., позволяет персонажам его диалогов рассуждать о природе богов: эти рассуждения и легли в основание того, что в дальнейшем будет именоваться «Платоновской теологией».

Обратим внимание на то, что, в отличие от Протагора, Цицерона и многих других античных авторов, Платон не писал сочинений, которые можно было бы хотя бы иносказательно поименовать «О богах». Неоплатоники считали собственно теологическим диалог «Парменид», но мы прекрасно понимаем, что причины этого коренились в их своеобразной интерпретации наследия Платона. Если же освободиться от властного очарования неоплатонической экзегезы, то становится понятно, что Платон при обращении к «теологической» тематике трактует ее как минимум в двух режимах письма, порой радикально противоречащих друг другу. Приведем несколько наиболее существенных примеров.

Знаменитая теология третьей книги «Государства» дает такую трактовку природы божеств, которая окажется очень влиятельной для рационально-теологических построений эллинистического периода (см. Pl. Rp. 379a и далее). В отличие от представлений народных масс и их кумиров, эпических поэтов, по Платону боги не аффицируемы, не лгут, не покидают своего места на небесах. Последнее важно: структура мироздания, изображаемая в «Государстве» имеет четко выраженный статический характер. Мир равномерно вращается, уподобленный в X книге веретену, души прибывают в него либо с небес, либо из Аида, и отправляются туда после смерти в соответствии с совершенными при жизни деяниями. Боги постоянно даруют людям исключительно благо, правда, при этом не вмешиваясь в их дела.

Деградация видов государственного строя, изображенная в VIII и IX книгах, скорее всего, лишь форма их классификации, а не рассказ о постоянном ухудшении общественных реалий. Если Платон лишь печально вещал бы о скором наступлении кали-юги, то от него едва ли следовало бы ожидать создания проектов политий (а создал он как минимум три таких проекта, в «Государстве», «Политике» и «Законах») и уж тем более попыток воплотить свои идеи в жизнь. Да и от тирании, как известно, возможен резкий разворот в сторону наилучшей политики (Pl. Leg., IV, 709b–712b).

Итак, космический строй «Государства» достаточно стабилен, а влияние богов на людей оказывается совсем не всеобъемлющим. Во второй книге Сократ говорит: «Значит, и бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногого для людей, а во многом он неповинен: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (Pl. Rp. 379c, пер. А. Н. Егунова). Отметим, насколько эта фраза не соответствует более привычным нам ближневосточным, а также авраамическим представлениям о всемогущем божестве.

Схожая ситуация и в «Федоне»: там «другие боги» и «лучшие люди» ожидают душу Сократа где-то в возвышенных местах (Pl. Phaed. 63b-c). И в «Федре», где двенадцатерица великих демонов, возглавляемых Зевсом, наслаждается занебесным видом, обращаясь на некоем небесном хребте (Млечном пути?) (Pl. Phaedr. 247 a–c). Похоже, в той же мере удалены от людей планетные («вторые») боги «Тимея», создавшие души смертных существ и отправившие их в земные тела.

Но в этих текстах Платона история Космоса, как и судьба отдельной души, теряются среди деталей зрелища вечного разумного существа. В других случаях внимание Платона меняется, и мы видим суждения, отличающиеся от

«теологии *Государства*». В первую очередь это касается взаимодействия богов и людей.

Два самых очевидных примера – «Политик» и «Законы». В первом повествуется о «веке Кроноса», когда великие демоны выступали попечителями и пастухами всех родов живых существ, в том числе, рода людского (Pl. Pol. 268d–274e). И лишь предоставление кормчим-Кроносом (которым, вероятно, является демиург «Тимея») Космосу двигаться самостоятельно привело к тому, что демоны покинули свое место в подлунном мире, отправившись на небеса (Срв. описание «века Кроноса» в «Законах» (Pl. Leg. 713 c–e)). В итоге (лишь в итоге этого действия!) сложилась именно та картина мироздания, которую мы видим в «Государстве». Впрочем, как представляется, в X книге последнего есть намек на совершившийся прежде «переворот»: обращаясь к душам, которые готовы воплотиться в тела, Лахесис говорит им: «Эфемерные души! Вот начало оборота, губительного для тленного рода...» И далее она повторяет слова о различии между «царствами» Кроноса и Зевса: «Ибо теперь не вы достанетесь демону в удел, но сами его выберете» (Pl. Rp. 617e–618a). Если в эпоху Кроноса демоны непосредственно управляли людьми, и это было счастливое пастырство, то ныне человек сам пытается заслужить их благоволение, обращаясь к своему покровителю с молитвами. Между тем, если поставить знак равенства между демоном и судьбой, то получается, что выбор, совершаемый душами на луку близ веретена Ананке «вслепую», оказывается для них фатален.

Проблема заключается в том, что «естественное место» богов, согласно II книге «Государства», не может быть изменено. И если они оказались на небесах, это означает лишь либо то, что когда-то (в «век Кроноса») небеса и земля не отличались друг от друга, либо же то, что Платона теперь интересует не «статическая» картина мироздания, а динамическая. И если теология, связанная с первой, была результатом аподиктического выведения следствий из постулата о совершенстве/благости богов, то во втором случае речь о божественном воздействии на мир идет с точки зрения человека. Или, вольно используя терминологию «Парменида», описание статического мироздания получено, исходя с точки зрения мира как области умопостигаемого. Но есть и иная точка зрения, с позиции области видимого. Ее невозможно элиминировать, так как человек идентифицирует себя именно с видимым, становящимся. И душа находится во времени, а тело, ее орудие, во времени обретает как рождение, так и гибель. Да и зло пребывает именно здесь.

«Политик» фиксирует удаленность демонов, заботившихся о нас в «век Кроноса». В отличие от «Государства» там утверждается, что предоставленный самому себе Космос постепенно теряет энергию и разумность своего

движения, и это проявляется на самых разных уровнях. Вполне вероятно, с данным обстоятельством связаны частые «оговорки» Сократа о том, что истинных имен богов мы не знаем и сами по себе узнать не можем (см., например, Pl. Crat. 400e). Они связаны с общей формальной богобоязненностью проявляющейся во многих античных текстах (у того же Еврипида), но в контексте диалогов Платона, для персонажей которых нет закрытых тем, они приобретают особенное звучание (срв. Versnel 2011, 37–87) В перспективе нам остается лишь надеяться на возвращение к космическому кормилу.

Тем не менее, даже в случае «дальнодействия» боги все равно некоторым образом управляют мирозданием. Платоновский Сократ постоянно пользуется образом своего спутника-демона, ссылается в «Федре» на муз, которые понуждают его пропеть покаянную песнь Эроту, в «Пире» прямо говорит об Эроте как силе, пребывающей и на земле, и на небесах. В «Федоне» каждая из душ имеет своего демона, который встречает ее после смерти. Но наиболее важным свидетельством являются «Законы», где убеждение в том, что боги заняты постоянным попечением над жизнью людей, становится одной из целей воспитания, а сомнение в нем запрещается законодательно (Pl. Leg., 907d–908e, см. об этом Афонасина 2020). При этом, в «Законах» начинается формирование того варианта теодицеи, согласно которой зло является лишь частью общего устройства мира, где все в конечном итоге приходит к благу (903b–905d). Это представление о финальном успехе справедливости также может быть оценено как аргумент от «дальнодействия» богов и демонов, только теперь это далекодействие имеет еще и временное измерение.

В завещающей части X книги «Законов» Платон упоминает различные категории демонов (стражи – сторожевые псы, пастухи или высшие господа, Pl. Leg. 906b), вполне вероятно взятые из практик магического воздействия на божеств, которые будут столь популярны в эпоху эллинизма, но формироваться начали явно раньше. Однако обращения к ним злых людей с его точки зрения обречены на провал, ибо ни боги, ни демоны не аффицируемы. Здесь же Платон повторяет основные элементы представлений о богах, которые мы видели в теологии II книги «Государства» (теперь в контексте неаффицируемости и правосудия богов как стражей справедливого).

Казалось бы вера в столь далеких и неизменных богов должна была быть скомпенсирована представлением о ком-то, кто куда более интимно близок человеку. И такой «отдушиной» позже стало представление о демонах как посредниках между богами и людьми, особенно развитое в «Послезаконии» Филиппом Опунтским (Greenbaum 2016, 157–276). Но как бы не провоцировал такие представления сам Платон, учение о демонах-посредниках фор-

мируется все-таки не у него, но у его учеников. Такая концепция на наш взгляд показывает, что они стараются найти самый простой путь для интерпретации учения Платона, обращаясь к кажущимся наиболее очевидным ходам-связкам между его богословиями «от небес» и «от земли».

«Закольцовывание» в «Законах» между взглядом на богов от небес и от земли не должно нас вводить в заблуждение. Как всегда, Платон богаче столь простых схем, и его тексты показывают еще один важный аспект теологической тематики, требующий особого осмысления.

Речь идет о доктрине «уподобления богам». Если знаменитое «отступление» Сократа в «Теэтете» (Pl. Theet. 172–177), посвященное различию образа жизни мудреца и обывателя мы, вместе с С. Петерсон можем рассматривать как иронию над Феодором и его представлением о «витающем в облаках» философе (Peterson 2011, 59–89) (о чем свидетельствуют также нарочитые ошибки в риторических энтимемах, которыми пользуется в этом месте диалога Сократ), то это нельзя сказать о других проявлениях в его сочинениях идеи уподобления богам через подражание им. Вот только один из многочисленных примеров актуальности этой темы, взятый нами из диалога «Государство»: «Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах» (Pl. Rp. 500c).

Рассматривая тему теозиса у Платона, нельзя не согласиться с Кристофом Джеданом, предложившим 8 пунктов, в которых мы должны определиться, прежде чем ответить на вопрос, каким богам должен подражать языческий философ, и как. (Jedan 2013, 57–59; срв. Lavecchia 2005). Разнообразие аспектов, в которых Платоном понимается тема приобщения боже-ству видно хотя бы из «Федра», где утверждается, что в своем стремлении к занебесной области одни души следуют за Зевсом, другие – за иными богами (Pl. Phaedr. 250 b–c).

По этой причине платоновскую идею уподобления богам не стоит рассматривать в контексте формирования предпосылок христианского принципа подражания Христу. Выделим центральный пункт, который не позволяет это делать: радикально разные в своих основаниях антропологии Платона и апостола Павла: Платону не известна концепция грехопадения, и если искать у него сотериологию, то в ней мы не найдем той метафизики жертвенной любви, которая есть у Павла.

Но это только одна сторона вопроса. Другая состоит в том, что и по Платону человеческая душа не может быть осмыслена как некий субстанциальный атом. Человек совсем не обеспеченное в своем бытии существо, и лучше всего эта тема представлена в диалоге «Лисид», который, несмотря на то,



что его причисляют к «раннему» периоду платоновского творчества, содержит целый спектр фундаментально важных философских тем. Пытаясь разобраться в том, отчего человек способен стремиться к лучшему, и худшему, Сократ постулирует три вида сущего: хорошее, дурное и ни хорошее, ни дурное (Pl. Lys. 216d). Подобное согласно Платону стремиться к подобному, поэтому хорошее не будет стремиться к самому себе. То же самое верно и относительно дурного. Лишь третье, среднее, которое неподобно ни лучшему, ни худшему, претерпевает стремление к тому, от чего отличается. «Третий вид» необходим Платону для демонстрации того, что человеческая душа «от природы» ни благая, ни дурная, то есть не может быть отнесена ни к бытию, ни к небытию.

«Промежуточность» природы души не является простой арифметической равноудаленностью от благого и дурного. Суть ее такова, что она способна вмещать в себя и бытие, и небытие, при этом самоопределяется она именно через то, на что направлены ее интенции.

Три примера в центральных платоновских текстах свидетельствуют в пользу этой точки зрения. Первый – «Тимей», где демиург создает душу, замешивая ее из противоположных природ (неделимой и претерпевающей деление). Далее этот средний род сущности оказывается также смешан с тождественным и иным, что позволяет душе при «соприкосновении» с тождественным вещать о тождественном, с иным – об ином (Pl. Tim. 35a, 37a). Второй – «Кратил». При рассмотрении происхождения имени Пана Сократ утверждает, что оно обозначает вообще все. Его можно «повернуть и так, и этак», оно может быть истинным и ложным. Более того, Сократ говорит, что Пан – это Логос, или брат Логоса, являясь сыном Гермеса, который олицетворяет логос богов (Pl. Crat. 408 b–d). Но ведь логос – это необходимое свойство человеческой души, признак ее разумности. Третий – «Пир». Здесь Сократ утверждает, что Эрос также обладает двойственной природой (нищетой и изобилием) (Pl. Symp. 203 b–e). Но ведь Эрос, вместе с логосом, – это необходимые признаки сущности человеческой души.

Душа, таким образом, постоянно направлена на что-то, а три ее «части» (вождеющая, гневная, разумная) – это инструменты достижения цели, причем сами по себе они не содержат внутри себя ценностных императивов: Платон прекрасно понимает, что гений и злодейство вещи вполне совместимые.

Тем не менее, Платон очевидно согласился бы с аристотелевским тезисом, что все от природы стремятся к благу, даже если ошибаются и за благо принимают нечто, им не являющееся. Что же является истоком этого стремления?

Вероятно, следует принять гипотезу, выдвинутую Фрицем Херманом (Herrmann 2007, 391) о том, что именно «Лисид» является тем текстом, который демонстрирует убеждение Платона в естественности человеческой веры в богов. Именно их удаленность в «век Зевса» вызывает стремление к прекрасному, ведь в «век Кроноса» люди автоматически обладали им. Собственно, в «век Зевса» только и возможны эрос, политика, риторика, философия: все это – средства опосредования отношений между людьми и их создателями (Светлов 2019, 33, 39). А состояния божественного озарения, которые Платон наблюдал (или был уверен, что наблюдал) у Сократа – это свидетельства верности его гипотезы.

Обратим внимание, что платоновский Сократ не отрицает предсказание («Федр»), вещие сны («Федон», «Критон»). Но, похоже, если искать указания на мистическую составляющую в платоновских текстах, то она будет выражаться не в той форме, которую приобрела, например, у неоплатоников. Ее основаниями и, одновременно, проявлениями для Платона выступают эрос и логос. Поэтому диалектик Сократ сведущ в любви или, по крайней мере, стремится быть сведущим в ней (Pl. Symp. 207c.). Напомним, что Эрос «Пира» похож на Логос «Кратила», так как и тот и другой простираются между земным и небесным. Сила логоса, которая движет Сократом и его собеседниками – выражение и рациональности и сверхрациональности философского дела. Сверхрациональности, значит сверхиндивидуальности: вспомним, что Сократ постоянно ссылается на необходимость следовать законом логоса, которому его собственная душа как бы открывает путь. Его вторая речь в «Федре» стилизована под откровение, инспирированное музами. Речь Сократа об Эросе в «Пире» также формально не принадлежит ему: он лишь предоставляет некогда услышанным словам пророчицы Диотимы возможность проявиться из его памяти. В свете этого понятно двойственное отношение Платона к творческому иступлению поэтов: они также одухотворены в своем поэтическом эросе, однако, в отличие от Сократа как квинтэссенции философа, не в состоянии понять, что творят.

Дополнительным аргументом в пользу именно такого понимания платоновской антропологии в ее теологическом контексте, является вопрос о свободе человека. Напомним в связи с этим известное место из первой книги «Законов», которое является поводом для стандартного обвинения Платона а антилиберализме и в отказе человеку в праве на свободу. Мы имеем в виду неожиданное сравнение людей с «чудесными куклами» в руках богов (Pl. Leg. 644d–645d). Обвинение, конечно же, надуманное и не подтверждающееся самим платоновским текстом: слова Афинянина, предложившего эту метафору, следует прочитать до конца. Он утверждает, что, хотя наши

состояния (точнее, претерпевания, πάθη) и подобны нитям, тянущим нас в разные стороны, все-таки мы в наших силах «одолеть себя» и держаться за лучшую, золотую нить (Ibid. 644e–645b).

Конституция Магнесии представляет собой невиданный в античном мире проект «правового государства», жесткого с точки зрения контроля за соблюдением законов, однако даже здесь Платон предпочитает принуждению убеждение: Афинянин требует предварение законов преамбулами, в которых бы разъяснялся их смысл (срв.: Vobonich 1991). Убеждение обращено к нам, а законы представляют собой экспликации той же золотой нити, которая, единственная, связывает нас с небесами.

Итак, теология Платона связана с антропологией. Как минимум одним из важнейших стимулов для ее развития является представление о незаконченности, неопределенности человеческого существа, сохраняющейся до того мгновения, пока оно не обнаруживает нити, им управляющие.

Драматургия Платоновских текстов такова, что она постоянно заставляет нас рассматривать любой из высказанных его персонажами концептов как минимум в трех контекстах: сюжета конкретного текста, лица, высказавшего этот концепт и, наконец, других диалогов Платона, где обсуждается та же или релевантная тематика. Как показывает опыт, ни одно из положений, высказанных платоновскими персонажами, не может быть оценено без учета других его текстов, которые показывают, что Платон приучал своих читателей к постепенному выработыванию «стереометрического» взгляда на исследуемый объект. Такой взгляд подразумевает как минимум два источника человеческой познавательной бинокулярности – рассмотрение проблемы с точки зрения умопостигаемого, и с точки зрения нашей экзистенциальной заинтересованности в знании, образом чего выступают платоновские Логос и Эрос.

Пытаясь показать некоторые элементы платоновской драматургической бинокулярности на примере совмещения его теологий от умопостигаемого и от зримого, мы, конечно же, не коснулись целого ряда важных тем: трансцендентного блага («Государство», «Филеб»), не названного по имени творца и создателя мира («Тимей»), разума, правящего мирозданием («Софист», «Филеб»), наконец, демиурга («Тимей»), важнейшей функцией которого является превращение мира в видимый, осознаваемый, мыслимый, то есть в мир-для-души космической и человеческой, которые сами рождаются в связи с возникновением познаваемости сущего. Мы не в полной мере коснулись и теологии платоновских «правильных» мифов. Однако на наш взгляд все эти темы представляют собой лишь дополнительные способы совместить «человеческую» теологию и метафизическую теологию небес. Все они

вписываются в базовую стратегию Платона: не оставлять без рассмотрения вопрос о богах как экзистенциально важный для человека, вопреки запрету, наложенному на это афинским законодательством. Вот ключевые слова Афинянина в «Законах»: «Мы говорим, будто не следует заниматься суетными изысканиями и исследованиями относительно верховного божества и всего космоса в целом, а также не надо доискиваться причин, ибо это будто бы нечестиво. Но по-видимому, в действительности дело обстоит как раз наоборот» (Pl. Leg. 821a, пер. А. Н. Егунова).

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Пресс, Дж. (2015) «Альтернативный Платон», *Платоновские исследования* 3.2, 48–64.
- Афонасина, А. С. (2020) «Идеальная религия для идеального города», *Идеи и идеалы* 12.4-2, 330–350.
- Протопопова, И. А. (2019) «Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория», *Платоновские исследования* 11.2, 83–98.
- Светлов, Р.В. (2019) *Платон. Политик. Исследование, перевод и комментарии*. Санкт-Петербург.
- Benitez, R. (2016) "Plato and the secularisation of greek theology," *Theologies of Ancient Greek religion*, ed by E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne. Cambridge, 301–316.
- Bobonich, C. (2019) "Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws," *The Classical Quarterly* 41.2, 365–388.
- Bryant, M. (1986) "Intellectuals and religion in Ancient Greece: notes on a Weberian theme," *The British Journal of Sociology* 37.2, 269–296.
- Greenbaum, D.G. (2016) *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence*. Leiden: Brill, 157–276.
- Hermann F.-G. (2007) "Greek Religion and Philosophy," in *A Companion to Greek Religion*, ed. by D. Ogden. Oxford: Blackwell, 385–398.
- Jedan, Chr. (2013) "Metaphors of Closeness: Reflections on "Homoiôsis Theôi" in Ancient Philosophy and Beyond," *Numen* 60.1, 54–70.
- Lavecchia, S. (2005) "Die homoiosis theo in Platons Philosophie," *Perspektiven der Philosophie* 31, 321–391.
- Peterson, S. (2011) *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge University Press.
- Versnel, H. (2011) *Coping With the Gods*. Boston.
- In Russian:*
- Press, Dzh. (2015) «Альтернативный Платон», *Платоновские исследования* 3.2, 48–64.
- Afonasina, A. S. (2020) «Идеальная религия для идеального города», *Идеи и идеалы* 12.4-2, 330–350.
- Protopopova, I. A. (2019) «Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория», *Платоновские исследования* 11.2, 83–98.
- Svetlov, R.V. (2019) *Platon. Politik. Issledovanie, perevod i kommentarii*. Sankt-Peterburg.