

# СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.4.2-330-350

УДК 091

## ИДЕАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ ДЛЯ ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА<sup>1</sup>

**Афонасина Анна Сергеевна,**

*кандидат философских наук,  
старший преподаватель Института философии и права  
Новосибирского государственного университета,  
Россия, 630090, Новосибирск, ул. Пирогова, 1  
ORCID: 0000-0002-0812-6789  
afonasina@gmail.com*

### Аннотация

Наверное, каждый из нас имеет представление об идеальных условиях, в которых ему хотелось бы жить. У всех они будут различаться в зависимости от степени амбиций и уровня образованности. Но можно найти и общие пожелания, ведь мы не живем изолированно (возможно, за исключением редких особых случаев) и нуждаемся со стороны других людей в гарантиях того, что они готовы согласиться на определенные правила и условия для наилучшего сосуществования. Поиск таких общих или даже необходимых требований для создания идеального социального устройства впервые занялся Платон. Он рассматривает разные аспекты социальной действительности: разделение общества на сословия, особенности воспитания и образования для каждого из них, каким должны быть физическое устройство города и его религия. Именно религии, наряду со связанной с ней культовой деятельностью и праздниками, посвящена настоящая работа.

В Древней Греции религия пронизывала все сферы жизни людей. Правильнее было бы сказать, что религии отдельно от повседневной жизни попросту не существовало. Конечно, можно выделить крупные религиозные события в виде торжественных организованных шествий, знаменующих смену времен года, посвященных сбору урожая или каким-то памятным датам. Но чаще всего религиозные практики были плотно вплетены в жизнь людей, так что даже политические и военные действия сопровождались подношением богам или консультацией с оракулом. Понимая, какую роль в воспитании граждан играет религиозная деятельность, Платон не стремится создать абсолютно новую народную религию, но, будучи философом, заинтересованным в общем благе, он начинает иначе интерпретировать образы традиционных греческих богов. Больше всего он уделяет

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 18-78-10001 «Образовательное пространство и антропопрактики античного и современного города».

внимание Зевсу, Дионису и Афродите. Проведя сравнение между традиционными представлениями о богах и тем, какими их изображает Платон, мы приходим к выводу, что философ проделал серьезную работу по рационализации их образов. Зевс перестает быть известным женолюбом и главой Олимпа и приобретает черты творца, единственного благого бога, который не способен ни на какое зло и несправедливость. Бурное веселье, пляски и опьянение, становившиеся ранее причиной многих бед и связанных с Дионисом, теперь объявляются полезными с точки зрения испытания на прочность и честность, с одной стороны, и с другой – понимаются как необходимое средство для выплескивания негативной энергии и сплочения людей. Неконтролируемое эротическое желание, посылаемое Афродитой, рассматривается Платоном как поведение, неприемлемое для граждан идеального государства, и поэтому он развивает учение о двух Афродитах – небесной и пошлой, в котором небесная Афродита провозглашается неким стимулом, ведущим душу к высшему благу.

**Ключевые слова:** Платон, идеальное государство, воспитание, религия, Зевс, Дионис, Афродита.

**Библиографическое описание для цитирования:**

Афонасина А.С. Идеальная религия для идеального государства // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12, № 4, ч. 2. – С. 330–350. – DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.4.2-330-350.

У древних греков не было единого религиозного текста наподобие Вед или Авесты. Основными источниками знаний о богах служили эпос Гомера, огромное количество гимнов, число которых пополнялось после очередного религиозного праздника, а начиная с VII века до н.э. важным источником становится «Теогония» Гесиода, соединившая в себе мифы о богах с историями об их происхождении. С одной стороны, может показаться, что представления о богах в «Илиаде» и «Одиссее» исключительно карикатурные и что это самые нерелигиозные из всех поэм. В свою очередь «Теогония» предстает как первый опыт систематизации греческой религии. Однако Вальтер Буркерт считает, что Гомер и Гесиод вместе создали для греков новую религию [7]. Подробнее об этом в главе «Чары Гомера» [7, pp. 119–125; 123, п. 33]. Особым способом передачи информации о богах и формирования отношения к ним были хоровая лирика и трагедии. Из последних мы узнаем в основном о наказаниях и страданиях, которые испытывают люди, по каким-либо причинам пошедшие против воли богов, а также о некоторых молитвенных формулах и предпочтениях богов в отношении их почитания. В перечисленных выше источниках повествования о богах могут отличаться или дополнять друг друга. Но есть источники особого рода, где боги представлены в более возвышенном и, возможно, абстрактном виде, – это мистерияльные культы и орфическая поэзия. О содержании мистерий (элеusinских, вакхических, орфических) нам

известно немного в силу того, что сама мистерия предполагает особую, интимную встречу с богом, разговор о которой находится под запретом<sup>2</sup>. В этот момент на помощь приходят рисунки на вазах (в римский период и на стенах), где ритуальные сцены, инвентарь, окружение зачастую изображены весьма детально. Архитектура и изобразительное искусство в целом являются ценными свидетелями религиозной жизни древних греков. Кроме того, истории о почитании богов в большом количестве можно найти и у Геродота. В качестве источников, повествующих о религиозной жизни древних греков до Платона, нужно упомянуть также надписи на надгробиях, постаментах статуй и городских площадях. Они не несут сведений о содержании ритуала, но рассказывают о формальной стороне религиозных практик: о времени проведения, об обязанностях жрецов, горожан и приезжих, о культовой терминологии, именах и эпитетах богов. Конечно же, нельзя забывать о том, что наряду с литературной традицией существовала и устная народная мифология, отголоски которой отчетливо слышатся и по сей день в нарративах сельских жителей. Исследователи, как, например, Карл Кереньи [4], обращались и к этой части дискурса, и благодаря таким работам мифологическая и ритуальная картина античного мира становится невероятно пестрой и глубокой. Таковы те источники о религиозной жизни греков, на которые я буду опираться в данном исследовании.

Вообще Зевс, Дионис и Афродита выбраны не случайно. Именно им уделяет особое внимание Платон. Зевс – глава пантеона, самый могущественный и мудрый. Однако его поступки далеки от того, чтобы стать основой этического воспитания, о чём Платон думал и заботился в первую очередь. Дионис и Афродита – самые иррациональные боги, их воздействие на людей приводит к потере самоконтроля, а результатом такого поведения часто становятся весьма трагические события. В своем стремлении к рациональному объяснению Платон сталкивался с большими сложностями в интерпретации Диониса и Афродиты. Я думаю, что именно этим они и заслужили его внимание. Далее при более близком знакомстве с традиционным представлением об этих богах и тем, какими их предлагал видеть Платон, причины его реформаторской деятельности станут понятными.

Начнем с Зевса и обратимся к Гомеру и Гесиоду. В «Илиаде» прономинациями Зевса являются «тучегонитель», «громовержец», «отец и бессмертных, и смертных». Зевс часто связывается с горными вершинами. Таковыми считаются гора Тайгет на Пелопоннесе, гора Ликайон в Аркадии, Орос

<sup>2</sup> Не исключено, что таинственность сохраняется не столько из-за запрета, сколько из-за невозможности выразить эти переживания. Что касается вакхических мистерий, то здесь интересным, хотя и литературным, источником является трагедия Еврипида «Вакханки», а современным произведением, в котором описывается, какие переживания испытывают ищущие встречи с Дионисом, является роман Донны Тартт «Тайная история» [6].

на Эгине, гора Ида на Крите и Ида рядом с Троей. Последняя упомянута в «Илиаде», именно здесь Зевс решил совокупиться с Герой, не удаляясь на Олимп («Илиада» XIV, 312–351). Эта довольно яркая история отчетливо демонстрирует степень сексуальной несдержанности бога, что, конечно же, не могло не возмущать Платона («Государство», 390 с.).

Зевс признается всеми богами самым могущественным и непобедимым. Свое могущество он излагает в своих словах о золотой цепи, которой он может обвить всю вселенную («Илиада» VIII, 5–25). Зевс обладает и пророческим даром: он заранее знает, чем закончится война и что ждет каждого героя в отдельности.

Хотя Зевс и пытается занять нейтральную позицию в распри между богами, но это у него не всегда получается. Уже в начале «Илиады» он дает обещание Фетиде, что ахейцы будут терпеть поражение до тех пор, пока не загладят вину перед ее сыном Ахиллом. Выполняя это обещание, Зевс насылает на Агамемнона обманчивый сон о близком падении Трои («Илиада» II, 1–15), и события начинают развиваться иначе. С другой стороны, Зевс известен своей беспристрастностью. Символом этого служат золотые весы, на которые он бросает жребий («Илиада» VIII, 69). Так, например, сказано, что жребий Гектора перевесил, он должен был умереть, и этого нельзя изменить («Илиада» XXII, 209–210).

Гесиод повествует о более ранних временах, и Зевс представлен здесь предводителем третьего поколения богов. Он свергает с престола своего отца Кроноса и объявляет войну титанам, против которых охотно соглашаются выступить многие бессмертные, обреченные ранее на вечные мучения в преисподней («Теогония» 650–660). Однако, как любой узурпатор власти, Зевс понимает, что его ждет похожая участь, а именно родится ребенок, который превзойдет его силой и захватит власть. Одним из таких претендентов был титан Тифон – порождение Геи и Тартара («Теогония», 820–840), а другим – ребенок, рожденный от брака Зевса и Метиды – богини мудрости, но Зевс заблаговременно проглатывает свою супругу и таким образом избавляет себя от опасности быть свергнутым («Теогония», 886–893). Кроме того, проглатывание Метиды должно символизировать объединение силы и мудрости, одним из свидетельств этого является выражение в «Илиаде» (XVI, 688; XVII, 176) о том, что замысел Зевса сильнее, чем человеческие намерения (*ἀλλ' αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢε περ ἀνδρῶν*). Из вышесказанного складывается четкое впечатление, что даже над самым могущественным из богов довлеет некий рок, от которого трудно скрыться. Так или иначе мы видим, что Зевс испытывает страх и нуждается в пророчествах и о своем будущем.

Сам факт того, что поколения богов воюют друг с другом, показывает скрытое насилие, а победа одних над другими – превосходство. Могуще-

ство выражается еще и в сексуальной энергии. По подсчетам поздних мифографов, количество женщин, которые разделили ложе с Зевсом, равняется 150. Но если могущество и превосходство могут быть продемонстрированы только таким образом, то стоит задуматься о сущности богов.

В отличие от Афины, Аполлона, Артемиды, Афродиты, Геры и Диониса, Зевс не часто представлен в трагедиях. Но те случаи, где о нем говорится, весьма примечательны. В «Просительницах» Эсхила мы встречаем обращение к Зевсу с использованием самых превосходных выражений: «Царь царствующих! Самый благословенный из благословенных и сила самая совершенная из всех совершенных! Счастливый Зевс!» (524–525)<sup>3</sup>. А в «Агамемноне» (170) имеется очень интересное обращение к какому-то безымянному великому богу, чьим именем может быть «Зевс»:

*Кто бы ни был ты, великий бог,  
Если по сердцу тебе  
Имя Зевса, «Зевс» зовись.  
Нет на свете ничего,  
Что сравнилось бы с тобой.  
Ты один лишь от напрасной боли  
Душу мне освободишь (пер. С. Апта)<sup>4</sup>.*

Примечательна и молитва Гекубы в «Троянках» Еврипида (884–889): «Непостижимый Зевс, природы ль сила<sup>5</sup> иль разум наш», и далее: «Пути твои сокрыты, но ведешь ты все смертное, о боже, справедливо» (пер. И. Анненского). Мы видим, что образ Зевса, который представлен в трагедиях, сильно отличается от гомеровского, а трагедии в V в. до н.э. активно формировали народное сознание. Здесь, я думаю, и пролегает та нить, которая свяжет образ Зевса и демиурга у Платона, о чём мы поговорим чуть позже.

Итак, из всего сказанного выше о Зевсе видно, что он отличается от других богов не только физическим могуществом, но и умом (мудростью). Но при этом Зевс может обманывать, не сдержан в своих сексуальных влечениях и опасается появления потомка, который свергнет его с престола. Сложно сказать, может ли он выступать в качестве этического образца. Для народа, который ценит силу и хитрость, вероятно, да. Но не для Пла-

<sup>3</sup> Русский перевод мне показался не совсем точным, поэтому эти строки я решила перевести сама. Греческий оригинал: ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ. В переводе А.И. Пиотровского: «Царь царствующих! Господин господствующих! Тиран тиранов! Сильный, обильный Зевс!»

<sup>4</sup> Хочу обратить внимание, что в греческой и английской нумерации этот стих будет под номером 160–166.

<sup>5</sup> Тут скорее «природная необходимость»: δυστόπιastos εἰδέναι, Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν.

тона с его идеалом справедливости и всеобщего воздаяния<sup>6</sup>. Каким же в таком случае должно быть верховное божество? И может ли им быть Зевс в несколько измененном виде?

Прежде чем ответить на эти вопросы, я хочу обратиться к еще одному, более общему: почему Платон хотел сохранить религию? Уже до него многие натурфилософы ставили под сомнение существование богов и объявляли случай причиной возникновения жизни (Левкипп и Демокрит), критиковали антропоморфизм и склонялись к пантеизму (Ксенофонт), объявляли материальные начала основами бытия (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Эмпедокл)<sup>7</sup>. То есть в интеллектуальных кругах активно обсуждалась идея о недоверии поэтам и о необходимости пересмотра религиозных представлений. Платон в этом вопросе занимает особую позицию: он критикует как философов, так и поэтов. В десятой книге «Законов» мнения натурфилософов Платон называет как минимум странными. Без упоминания имен он перечисляет ряд доктрин об элементах, их случайном смешении и о попытке объяснить разные явления, прибегая только к понятию «природа и искусство» (888d–890a). И в конце этого дискурса вкладывает в уста Клиния следующие слова, с которыми все соглашаются: «Сколько здесь пагубного для молодых людей как в общегосударственной жизни, так и в частной, семейной!» (890b) (здесь и далее цитаты из «Законов» приводятся в переводе А.Н. Егунова). То есть мнения натурфилософов могут привести к богоотступничеству. С другой стороны, нечестие против богов может быть совершено и по той причине, что люди привыкли думать, будто богов можно умилостивить молитвами, приношениями и жертвами (885b). Но наказывать таких людей будет сложно, ведь истории о прельщении богов дарами звучат повсюду из уст самых признанных поэтов, ораторов, прорицателей, жрецов (885d). Поэтому первой задачей законодателей является убеждение публики в том, что боги не просто существуют, но являются благими, то есть такими, которые способны вызвать в человеке желание не совершать несправедливость, и всё законодательство идет именно от них.

На самом деле картина не столь проста, как может показаться на первый взгляд. Платон и сам учит, что все вещи составлены из первоэлементов («Тимей», 38e), однако ошибка других философов состоит в том, что они постулируют элементы возникшими раньше души (892a–b) и вооб-

<sup>6</sup> Ср. одно место в «Законах», где обсуждается неверное мнение, которому молодых людей учат разные мудрые люди и поэты, а именно, что «высшая справедливость – это когда кто-то силой одержит верх» (890a).

<sup>7</sup> Самым близким по духу Платону был Анаксагор. Вероятно, это он имеется в виду в «Филебе» 28d: «целым правит, как говорили наши предшественники, ум и некое изумительное, всюду вносящее лад разумение» (здесь и далее цитаты из «Филеба» даются в переводе Н.В. Самсонова).

ще неправильно применяют слово «начало» – таковыми являются не вода, огонь, земля и воздух, а душа (892с). Что же до критики поэтов, то здесь стоит разобраться подробнее. В «Государстве» 606е – 607а читаем: «Так вот, Главкон, когда ты встретишь людей, прославляющих Гомера и утверждающих, что поэт этот воспитал Элладу и ради руководства человеческими делами и просвещения его стоит внимательно изучать, чтобы, согласно ему, построить всю свою жизнь, тебе надо отнестись к ним дружелюбно и приветливо, потому что, насколько возможно, это превосходные люди. Ты уступи им, что Гомер самый творческий и первый из творцов трагедий, но не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» (здесь и далее цитаты из «Государства» даются в переводе А.Н. Егунова). Получается, что содержание эпосов должно пройти некую цензуру и те места, где восхваляется добродетель, могут быть допущены до чтения<sup>8</sup>. Что же это за добродетель? Платон отвечает: «Примеры стойкости во всем, показываемые и упоминаемые прославленными людьми, следует и видеть, и слышать, хотя бы вот это:

*«В грудь он ударил себя и сказал [раздраженному] сердцу:  
“Сердце, смипись: ты гнуснейшее вытерпеть силу имело...”»*  
(«Одиссея» XX, 17–18, пер. В.А. Жуковского).

Речь в этом стихе идет об ужасном зрелище растерзанных циклопом тел – спутников Одиссея. Платон приводит только эти строки, хотя дальше в поэме говорится: «...и терпенье рассудку выход из страшной пещеры для нас, погибавших, открыло». Таким образом, в число добродетелей, принимаемых Платоном из эпосов, попадают стойкость, выдержка и терпение. Как минимум поэтому можно и нужно уважать Гомера.

Раздел «Государства» 390b–391c примечателен перечислением тех пороков, которыми, с точки зрения Платона, очернили себя боги согласно поэтам. Здесь упоминаются и невоздержанность в еде и питье, любовные похождения Зевса, и обуздавшая его однажды неумная страсть к Гере. Этим же отличились и Афродита с Аресом, за что были опутаны золотой цепью Гефеста. Упоминаются также взяточничество и корыстолюбие, разбой и жестокие казни. Но всё это в действительности, говорит Платон, выдумки поэтов: «Мы заставим поэтов утверждать, что либо эти поступки были совершены другими лицами, либо, если ими, то что они не дети бо-

<sup>8</sup> «Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела – руками. А большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить» («Государство», 377 с.). Конец второй книги и начало третьей почти полностью посвящены обсуждению этой острой темы с приведением большого числа историй из Гомера и Геспода, которые формируют неправильное поведение.

гов... Пусть и не пытаются у нас внушить юношам убеждение, будто боги порождают зло и будто герои ничуть не лучше людей» (391d). Здесь Платон хочет убедить нас в том, что поэты либо лгут, либо сами что-то неверно передали. Но, видимо, авторитет Гомера был столь высок, что обвинить его во лжи было бы слишком смелым предприятием. Поэтому в «Законах» ситуация несколько видоизменяется: оказывается, что сказанное поэтами не выдумка, а неправильная интерпретация их слов. И далее следует даже своего рода оправдание поэтов, когда Платон говорит, что «мы же, старики, скорее всего присудили бы победу рапсоде, хорошо прочитавшему “Илиаду” или “Одиссею” или что-либо из Гесиода; ведь нам он доставит всего более удовольствия» («Законь» 658b–d). Потом несколько раз он ссылается на Гомера как на исторический источник, в котором якобы метафорически изложена смена периодов развития народов, их обособление друг от друга (680b, 681e), а в разделе 706d приводится цитата о том, как Одиссей порицает Агамемнона, и что будто от лица Одиссея говорит сам Гомер. Похоже на то, что Платон проходит разные этапы в своем отношении к поэтам, от радикального отказа от их услуг в «Государстве» до более мягкого решения в «Законах»<sup>9</sup>.

Итак, ответ на вопрос, почему Платон сохраняет религию, будет следующим. Принимая возможность создания мира из первоэлементов, Платон тем не менее против материализма и абсолютного рационализма. Ведь если считать, что мир состоит только из материальных элементов, которые смешиваются и формируют разные вещи случайным образом («Законь» 886d–e; 889 b–c), это приведет к мысли, что наиболее справедливым является то, что завоевано силой (890b4), и что, соответственно, нет единого представления о справедливости, и каждый раз она будет разной. Идеальное государство на такой основе построить невозможно. Платон хочет найти основу закона в этически окрашенном божестве, и религия для него – это некая тень философии для простого народа: образы философских мыслей преподаются здесь в виде историй, изложенных поэтами. Все истории проходят проверку образованными магистратами и Ночным советом. Таким образом, это вполне рациональная религия, специально созданная, хорошо продуманная и, главное, исключающая случайность как причину каких-либо событий, потому что высшей и первичной формой бытия является разумный бог, творящий мир в силу своей благости. Этот же бог является и справедливым законом, который властвует над все-

<sup>9</sup> «Государство» 595a–c: «Ее (поэзию) никоим образом нельзя допускать, поскольку она подражательна. Это, по-моему, стало теперь еще яснее – после разбора порознь каждого вида души. Придется это сказать, хотя какая-то любовь к Гомеру и уважение к нему, владеющие мною с детства, препятствуют мне говорить. Похоже, что он – первый наставник и вождь всех этих великолепных трагедийных поэтов. Однако нельзя ценить человека больше, чем истину, вот и приходится сказать то, что я говорю».



ми. Приведу две цитаты из «Законов», из которых становится отчетливо видно, что бог и разум практически отождествляются: «Там, где закон – владыка над правителями, а они – его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги» (715d), и далее 716c–d: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых. Поэтому кто хочет стать любезным богу, непременно должен, насколько возможно, ему уподобиться. В силу этого кто из нас рассудителен, тот и любезен богу, а кто нерассудителен, тот ему не подобен и, наоборот, отличен от него и несправедлив».

Давайте посмотрим, как Платон описывает бога. В начале диалога «Филеб» с разных сторон обсуждается вопрос о создании мира не случайным образом, а по какой-то разумной причине, таковой называется мудрость и ум (30c8). Без души ум не может возникнуть, следовательно, говорит Платон, «благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум, в других же богах – другое прекрасное...» (30d) (пер. Н.В. Самсонова). Немного выше в обсуждении четырех родов сущего причина творения названа созидающей – δημιουργοῦν (27b1: Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν). Очевидно, что демиургическая сила здесь отождествляется с Зевсом. Но в «Тимее» картина выглядит иначе, и сопоставить демиурга с Зевсом в нем намного сложнее. Из рассказа Тимея мы знаем, что демиург взирает на прекрасную модель и творит по ее образцу мир, который понимается как живое существо. Чтобы как можно сильнее уподобить его природе первообраза, он создает в космосе идеи (или виды) живых существ, первой из которых являются боги – они образованы из огня и распределены кругом по всему небу (39e7–40b). Из дальнейшего повествования явственно следует, что речь идет о созвездиях и планетах (40c–d) – это, по словам Тимея, видимые и рожденные боги (θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν, 40d6). В следующей же строке начинается история о других богах (Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων, 40d8), о которых мы практически ничего не знаем, и нам остается только довериться рассказам тех, кто называет себя детьми богов (ведь дети же не могут ошибаться в сведениях о своих родителях). Это может показаться странным. Только что Тимей рассказывал о демиурге – творце мира, и вдруг он называет себя несведущим в вопросах происхождения традиционных богов. Не ирония ли это? Однако этим Тимей (читаем Платон), возможно, хотел отстраниться от поэтов, продемонстрировать, что его рассказ о демиурге – это не мифологическая выдумка. Далее Платон приводит вариант теогонии, несколько отличный от Гесиода, но не существенно (40e–41a). Нам важно другое: в этой последовательности богов упоминается Зевс. Может показаться, что Платон проводит четкую линию между демиургом и другими бога-

ми, и нам таким образом никак не удастся отождествить демиурга и Зевса. Как же тогда соотнести содержание «Филеба» и «Тимея»? Здесь мне хотелось бы, вслед за Тэйлором [13, pp. 245–247], отметить, что весь этот пассаж является не более чем тонкой иронией и насмешкой. Обращают на себя внимание тон и выражения, которые использует Платон, приступая к общеизвестному рассказу о прочих божествах (ἄλλων θεῶν). Например, 40e: «Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств (ἀνευ εἰκότων καὶ ἀναγκαιῶν ἀποδείξεων λέγουσιν), ...приходится им верить, чтобы не ослушаться законов» (пер. С.С. Аверинцева). В качестве подтверждения того, что эта фраза может рассматриваться не более чем ирония, Тэйлор приводит место из «Федона» 92d: «Доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие – это пустохвалы» (пер. С.П. Маркиша). Спросим себя: как же мы можем в таком случае доверять тем, кто говорит вообще без правдоподобных доказательств? Во-вторых, высказывание о том, что нам придется поверить, дабы не ослушаться законов, может рассматриваться как выпад в сторону общегосударственных культов, за отступничество от которых пострадал не только Сократ. В-третьих, упоминание Геи и Урана как первой пары богов, у которых в народе вообще не было никакого культа, указывает, по мнению Тэйлора [13, p. 246], скорее на орфические интересы Тимея<sup>10</sup>. А Гера и Зевс, чьи культы были весьма распространены в народе, упоминаются в самом конце списка, и это, вероятно, должно означать, что вся эта ирония направлена не на них<sup>11</sup>. То есть можно заключить, что прямого противопоставления демиурга и Зевса в этом отрывке нет.

Другой исследователь платоновской философии Доминик О'Мара [12] как раз находит больше сходств между демиургом и Зевсом, чем различий. Основная идея О'Мары состоит в том, что весь диалог можно представить как речь в честь Зевса [12, pp. 26, 27], но Тимей рассказывает о демиурге, а Зевса упоминает лишь однажды в приведенном выше контексте. Рассмотрим основные аргументы О'Мары о возможности их отождествления. Как и демиург, Зевс часто называется отцом богов и людей, а также отцом в смысле главы семьи или сообщества («Илиада» I, 544; IV, 68). Он демонстрирует абсолютное превосходство, и все остальные боги и люди подчиняются его воле. Зевс может быть безымянным, как мы видели в трагедиях, неким великим божеством, как безымянен и демиург. Его воля, ум и справедливость часто упоминаются как у Гомера и Гесиода, так и в трагедиях. Как и демиург, Зевс обращается с речами к богам, дает

<sup>10</sup> В орфических погребениях Италии и Крита имеются находки с надписями, из которых следует, что душа умершего человека объявляется божеством на том основании, что она дитя Геи и Урана [10, p. 246].

<sup>11</sup> Подробному разбору платоновской теологии посвящена книга Филипа Карфика [10].

распоряжения и объяснения (напр., «Илиада», VIII, 5–52, или XX, 1–30). Затем он может отправиться на свое место, как это делает и демиург, после того как заканчивает упорядочивать космос («Тимей», 42e4). Критикуемая самим Платоном борьба между богами и титанами под предводительством Зевса («Государство», 378b–c) понимается в «Софисте» (246a–b) метафорически, а в контексте «Тимея» может быть понята как аналог приведения мира из беспорядка в порядок: побеждая старых богов, Зевс устанавливает новый порядок. Вспомним, что и демиург не творит мир из ничего, он использует уже имеющийся материал, накладывает на него образы и числа и создает космос (53b–c). И последний важный момент, который отмечает О’Мара, – демиург вводится в повествование без особого представления, как будто слушатель и так прекрасно понимает, о ком идет речь (28a8–b), и это происходит именно потому, считает О’Мара, что под демиургом подразумевается Зевс, который не нуждается ни в каком представлении [12, p. 33].

Я думаю, что на платоновскую теологию должна была оказать влияние и орфическая поэзия. В диалогах часто встречаются отсылки на сюжеты и содержание орфических мистерий (насколько это было доступно Платону). В подтверждение этому можно привести высказывание из «Законов», что «бог, согласно древнему сказанию, держит начало, конец и середину всего сущего» (715e9). В XVII колонке папируса из Дервени имеется комментарий к одному орфическому высказыванию: «Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса всё сделано»<sup>12</sup>.

Приведенные выше аргументы в пользу отождествления Зевса с демиургом «Тимея» кажутся мне убедительными. Но всё же мы не должны считать, что Платон говорит о том же самом Зевсе, который известен из сочинений поэтов. Он использует интересный ход: Платон говорит о боге так, чтобы он был узнаваем, но при этом его характеристики уже сильно отличаются от традиционных. Реформированный образ бога таков: он – ум, он благ, лишен зависти («Тимей», 29e), является причиной не всего вообще, а только благого, он не может быть причиной зла и совершать зло («Государство», 379b), он «есть нечто простое и он менее всего отклоняется от своего вида» («Государство», 380d).

Обратимся теперь к фигуре Диониса – пожалуй, самого скандального и сложного из греческих богов<sup>13</sup>. В первую очередь скажем, что в архаиче-

<sup>12</sup> Пер. Е.В. Афонасна. В целом можно сказать, что весь папирус посвящен теологии Зевса, поэтому этот источник нельзя не принимать во внимание, изучая религиозные взгляды Платона. Перевод и комментарий папируса из Дервени см. [1].

<sup>13</sup> Одна из самых основательных работ о Дионисе принадлежит перу венгерского исследователя Карла Кереньи [4]. Его дочь Корнелия Ислер-Кереньи продолжила дело отца, заметив в процессе подготовки его книги к изданию в 1976 г., что систематические исследования образа Диониса в древнегреческом искусстве полностью отсутствуют. Спустя много лет она написала на эту тему книгу [8]. Другая важная работа, где одним из главных героев является Дионис, – книга Эрика Доддса «Греки и иррациональное» [3].

ский, классический и эллинистический периоды народные празднования культа Диониса были частью ежегодных повторяющихся фестивалей, и даже в современной Греции можно встретить отголоски почитания Диониса<sup>14</sup>.

В Античности Дионис был весьма трагической фигурой. Он долгое время подвергался гонениям со стороны Геры, и все попытки Зевса скрыть его от гнева супруги заканчиваются неудачей. Сначала он прячет младенца Диониса в семье царя Афаманта, превратив при этом в девочку. После того как Гера наслала безумие на Афаманта и Ино, Зевс превращает Диониса в козленка, которого Гермес уносит к нимфам на гору Ниса. Но это ему не помогло. Найдя Диониса, Гера и его делает безумным, после чего начинаются длительные скитания обезумевшего бога по разным местам в поисках исцеления. Освободиться от болезни Дионису помогает фригийская богиня Кибела, посвятив его в мистерияльный культ. Это довольно примечательный момент: исцелившись Дионис становится неуязвим для Геры и сам получает силу насылать и избавлять от безумия. Сумасшедшими становятся те, кто не соглашается признать его богом. Популярной в Античности была также история о том, как Дионис превратил тирренских пиратов в дельфинов, совершая при этом множество чудес: мачта обвинилась плутом, отовсюду начало течь вино, а сам Дионис обратился во льва. Но есть еще одна параллельная история, не менее трагичная. В ней Дионис рождается от Персефоны. Зевс намеревался сделать его своим преемником, но завистливая Гера приказала титанам убить Диониса. Титаны отвлекли Диониса игрушками, напали на него и разорвали на части. Эти части были ими сварены, зажарены и потом частично съедены. Афине удалось спасти сердце Диониса, из которого потом Зевс смог возродить бога в теле Семелы<sup>15</sup>. Так Дионис становится умирающим и воскресающим богом.

Вероятно, самым известным повествованием о Дионисе в V веке до н.э. была трагедия Еврипида «Вакханки». Ее суть сводится к тому, что люди, не желающие признать Диониса богом, повергаются им в безумие, а те, кто его принимает, обретают особые способности видения природы как колыбели и кормилицы.

И, конечно же, Дионис ассоциировался с вином. Этот напиток в больших дозах, как известно, приводит к тому, что человек теряет контроль над

<sup>14</sup> Oliver Leege [11] обсуждает в своей статье разные литературные произведения конца XIX–XX вв., в которых Дионис представлен главным персонажем, а иногда и символом греческого национального единства. Известны два фестиваля – Анастенария и Калогерос, проходившие ежегодно на севере современной Греции, в некоторых деревнях Болгарии и Македонии, которые, по мнению Катерины Какури, восходят к античным дионисийским ритуалам [9].

<sup>15</sup> Перечисленные сюжеты составляют единую картину, хотя могут происходить из разных источников. Обзор всех мифологических повествований о Дионисе можно найти в книге К. Кереньи [4].

своим поведением, забывает об общепринятых правилах и нормах и вообще может забыть о том, кем он является. Поэтому безумие и опьянение – это состояния общего порядка, и ответственен за них один и тот же бог.

Платон не мог обойти стороной такую яркую и популярную в народе фигуру<sup>16</sup>, бога непредсказуемого умопомрачения, экстаза и шумного веселья, который таит в себе множество опасностей для молодежи. Какое же решение он предлагает?

Как и в случае с Зевсом, просто запретить или придать забвению Диониса невозможно. Поэтому требуется либо иная интерпретация его историй, либо формирование другого, рационального отношения ко всему, что с ним связано. Первым делом Платон объявляет, что «неистовство (*μανία*) бывает двух видов: одно – следствие человеческих заболеваний, другое же – божественного отклонения от того, что обычно принято» («Федр», 265а; пер. С.П. Маркиша). Неистовство, исходящее от Диониса, связано с посвящением в таинства, и те, кто был подлинно одержим и неистов, становились неприкосновенными для окружающих зол (244е). Мне кажется, что Платон выступает здесь как хороший психолог, он понимает, что выплеск накопившейся негативной энергии (которая образуется как следствие неотомщенных обид, нерешенных проблем или внутреннего конфликта из-за несогласия с какими-то общепринятыми социальными установками) во время ритуалов делает человека более спокойным, уравновешенным и податливым, он как бы размякает, и с ним снова можно делать всё, что выгодно обществу в целом.

Кристиан Вайлдберг [14] видит в платоновском описании Сократа явную параллель с Дионисом. Для этого у него есть несколько оснований. Сократ выглядит как сатир, завораживает своими речами настолько, что, по словам Алкивиада, сердце у слушающих его бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз льются слезы («Пир», 215е)<sup>17</sup>. Кроме того, Сократ пьет больше всех, но при этом не пьянеет и на следующий день продолжает заниматься своими делами как ни в чём не бывало («Пир», 220а и 223d). Появляется ощущение, что у Сократа имеется своего рода иммунитет к алкоголю, а значит, и к силе Диониса. Что же хотел сказать Платон, проводя столь явную параллель между Сократом и Дионисом? Вайлдберг считает, что в этом нужно видеть некую отсылку к силе разума. Жизнь, прожитая по велению разума, будет иметь столь же освобождающий эффект, как любая веселая пирушка или вакхический ритуал. И благодаря этому Сократ уже свободен от всяких соблазнов и иллюзий и

<sup>16</sup> В Афинах Дионис почитался с большим энтузиазмом, чем в других греческих городах. В течение зимних месяцев там проводилось четыре фестиваля, посвященных Дионису: Сельские Дионисии, Ленея, Антестерии и Великие Дионисии.

<sup>17</sup> Об образе Сократа и его внешнем сходстве с сатирами см. [5]. Здесь и далее цитаты из «Пира» приводятся в переводе С.К. Апта.

являет собой образ подлинного мудреца. Он не просто сверхъестественным образом невосприимчив к освобождающей силе вина, но сам является источником вдохновения, опьянения и преображения [14, р. 219]. Приведу еще одну цитату, которая, как мне кажется, очень хорошо отражает суть образа Сократа: «Сократ как корибант разума – это изобретение Платона, то есть оригинальная интерпретация того исторического лица, которого он знал» [14, р. 221].

Пристальное внимание фигуре Диониса уделяется Платоном в «Законах». Рассуждение ведется о вине, его пользе или вреде и возможности правильных пиршеств. Замечу, что ни о каком запрете на употребление алкоголя речи не идет, однако Платон предлагает ряд ограничений и правил. Они сводятся к следующему. Во-первых, пиршества должны быть правильно поставленными, чего, по словам Афинянина (устаи которого в диалоге говорит Платон), никогда не видел и он сам (639d–e). Для этого нужно выбрать надлежащего руководителя, который на всём протяжении пира будет трезвым, по характеру должен быть не склонен к шуму и отличаться мудростью (640d). И этот, казалось бы, незначительный сюжет приобретает в устах Платона значение государственного масштаба. Выясняется, что правильно поставленные пиры будут оказывать самое благоприятное влияние на воспитание молодежи, а «хорошо воспитанные дети легко станут хорошими людьми и, став такими, и всё остальное будут делать прекрасно, в том числе и побеждать в битвах врагов» (641b). Понять мысль о том, как правильные пиршества связаны с воспитанием молодежи, из ближайшего повествования не представляется возможным. Следует предположить, что здесь имеется в виду воспитание через подражание. Если дети будут с ранних лет наблюдать за тем, как чинно проходят пиршества, как прилично ведут себя участники этих действий, то и во взрослом возрасте они станут вести себя так же. Но когда Платон продолжает рассказывать о пользе вина, то упоминает в том числе его полезность для правителя в испытании душ подданных. Вино как бы делает человека свободным, оно позволяет ему ощутить свою мнимую силу, преисполниться надежд, словесной несдержанности, своеволия и совершенного бесстрашия (649b). И это неплохо. Вино оказывается безвредным и не опасным средством для испытания мужества (648b). Если человек действительно бесстрашен, то он не побоится упражняться в борьбе со страхом на виду у других сотрапезников (648d–e). То есть он не побоится показаться таким, какой он есть. И если ему нечего стыдиться, то и вино не сделает его другим, «ни в чём важном он не будет поколеблен непристойностью и вследствие своей добродетели ни в чём не изменится» (648e). Выходит, на молодежь будет оказывать влияние тот факт, что, попав на пир, они должны быть готовы предстать перед сотрапезниками (а возможно, и перед правителем)

в своем истинном виде, что это своего рода испытание, и к нему нужно готовиться (649e–650b). Подготовкой и будет хорошее воспитание<sup>18</sup>.

В продолжение этой темы и в качестве еще одного варианта интерпретации образа Диониса Платон говорит следующее. Оказывается, что воспитание состоит из верно направленных удовольствий и страданий («Законы», 653c). Но по каким-то причинам они искажаются и ослабляются. И вот «боги из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили взамен передышки от этих трудов божественные празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах с помощью богов» (653d). Вообще всякому молодому существу свойственно быстро двигаться, прыгать, плясать, кричать и играть. Цель же празднеств, говорит Платон далее, в первую очередь воспитательная – наложить на весь этот сумбур ритм и гармонию. От стремительных движений люди получают удовольствие, но от правильно организованных движений, которые мы теперь можем назвать танцами и хороводами, удовольствия будет еще больше. И именно умение прекрасно петь и плясать, а не просто безудержно прыгать и кричать является признаком хорошего воспитания. На данном примере мы видим, как гибко Платон обходит стороной тему дионисийского экстаза. С одной стороны, он его вообще не обсуждает, с другой – как бы обрамляет его в рамки дозволенного, то есть если пляски происходят не в любое время, а в строго отведенное и они посвящены почитанию богов, то это хорошо. Более того! Саму историю о том, что Гера похитила душевное разумение Диониса и из желания отомстить ей он ввел вакхические празднества, неистовые пляски и вино, Платон объявляет ложной (672b–c). Дионис просто не мог даровать вино людям в наказание, наоборот: «вино дано как лекарство, чтобы душа приобрела совестливость, а тело – здоровье и силу» (672d).

Все эти рассуждения о Дионисе коренным образом отличаются от того, что было принято думать о нем во времена Платона (судя по тем мифам, которые я приводила выше). Назвать это можно не чем иным, как, пользуясь выражением Вайлдберга [14, р. 223], дoмeстичaкaциeй культа Диониса. Платон думает, что он способен осуществить религиозную реформу, облагородить культ Диониса, лишив его всех тех неприятных сюжетов, которые, по сути, являются отражением очень глубоких состояний человека.

<sup>18</sup> Имеются также некоторые возрастные и социальные ограничения на употребление вина. До 18 лет его нельзя пить вообще. Тридцатилетним можно пить немного, а те, кто достиг сорока, могут пировать на сисситиях, ведь «Дионис даровал людям вино как лекарство от угрюмой старости, и мы снова молодеем и забываем наше скверное настроение...» («Законы», 666b). Стражам нужно всегда оставаться трезвыми, и поэтому они могут быть руководителями на пирах (672d).

В целом, создавая такой образ Диониса, Платон, как мне кажется, игнорирует многие сложные моменты, он не хочет замечать причину бедствий, описанных в «Вакханках», а именно природную потребность в свободе, отсутствие которой и приводит к неконтролируемым вспышкам агрессии. Я рассматриваю сюжет «Вакханок» именно в таком ключе: фиванские женщины, запертые в домах, ведущие весьма однообразный и скучный в культурном отношении образ жизни, в какой-то момент проявляют нестигаемое желание бросить всё и уйти на природу, слиться с ней как с источником жизненной энергии. Сам этот порыв и персонифицируется в образе Диониса. Но Платоном всё, что не поддается контролю, общему ритму и гармонии, объявляется вне закона<sup>19</sup>.

Отношение философа к образу Афродиты очень похожее<sup>20</sup>. В данном случае Платон особенным образом развивает историю о двух Афродитах (и соответственно о двух Эротах): небесной и пошлой, которая изложена им в «Пире». Небесная – дочь Урана – рождена без матери, а пошлая, или младшая, от Зевса и Дионы. Здесь Платон адаптирует для своих нужд разные мифологические повествования. В первом случае он обращается к «Теогонии» Гесиода, где рассказывается история об оскотлении Урана и падении его детородного органа в морскую пучину, откуда из пены и вышла прекрасная богиня. Эта история у Гомера отсутствует или не сохранилась. В «Илиаде» Афродита изображается дочерью Зевса и Дионы. Если сравнить истории Гомера и Гесиода, то во втором случае Афродита выглядит гораздо сильнее, независимее, может даже восприниматься как преемница неумной сексуальной энергии Урана, который не мог остановиться и покрывал Гею каждую ночь («Теогония», 127). Будучи преемницей этой силы, она при этом держит ее как бы в узде и насылает эротическую страсть, которая делает богов и людей безвольными либо по своему желанию, либо по чьей-то просьбе. А в гомеровском эпосе и гимнах ее фигура довольно слабая, настолько, что Зевс может сам повергнуть Афродиту в состояние безвольной страсти к смертному. То есть предпосылки для создания истории о двух Афродитах у Платона были, он же предложил свою интерпретацию образа каждой из них.

Итак, пошлая Афродита сопутствует людям ничтожным, которые любят женщин не меньше, чем юношей, они любят ради тела, а не ради души, и предпочитают тех, кто поглупее, чтобы добиться своего. Эта Афродита и моложе, и причастна как к женскому, так и к мужскому началу. Не-

<sup>19</sup> Обращаясь к образу Диониса у Луккиана, Вайлдберг замечает, что к II веку н.э. пугающая архаическая иконография Диониса полностью утратила свою власть над коллективным воображением [14, р. 225].

<sup>20</sup> Разбор мифологии Афродиты см. в моей недавней статье «Источники для образа Афродиты у Эмпедокла» [2]. Я также считаю, что Эмпедокл был первым, кто предпринял попытку реформировать образ этой богини.



бесная же Афродита причастна только к мужскому началу, старше, чужда преступной дерзости («Пир», 181b). Кроме того, небесная Афродита требует и от любящего, и от любимого нравственного совершенствования и заботы (185b). Очевидно, что Платон всячески порицает дела Афродиты пошлой и хвалит небесную. Среди порицаний он упоминает увлечение малолетними и страсть к свободнорожденным женщинам (181d–e). Второе я пока оставляю без комментария. А вот первое заслуживает внимания. Здесь логика Платона очень понятна. Достойна одобрения и существования только такая любовь, где влюбленные равны друг другу, где выбор партнера осуществляется сознательно, и цель этих отношений – обоюдное нравственное совершенствование. В такой любви нет никакой похоти и желания тела. Теперь по поводу увлечения малолетними и свободнорожденными женщинами. Со временем, а именно в позднем диалоге «Законы», Платон высказывается уже иначе. Здесь обсуждается проект закона о том, чтобы всякие эротические связи и удовольствия были, во-первых, умеренными и редкими, что ослабит власть бесстыдства, а во-вторых, тайными, так они станут признаваться гражданами как нечто прекрасное (841a). Но в этом диалоге есть и еще одно важное нововведение, несвойственное высказываниям Платона времен «Пира». Продолжение формулировки того же закона таково: «Если будет на то воля бога, мы, весьма возможно, принудим соблюдать в любви одно из двух: либо пусть гражданин не смеет касаться никого из благородных и свободнорожденных людей, кроме своей законной жены; пусть он не расточает своего семени в незаконных, не освященных религией (ἁθυτα)<sup>21</sup> связях с наложницами, а также в противоестественных и бесплодных связях с мужчинами. Или же мы совершенно исключим связи с мужчинами...» (841d). Итак, законными объявляются связи с женой и те связи с наложницами, которые освящены жертвоприношением. Такая поправка связана, по всей видимости, с тем, что институт священной проституции еще имел спрос в обществе, и если сперма расточается в процессе священнодействия, то это нужно признать законным. Но явно звучит протест против неестественных и бесплодных связей с мужчинами (μηδὲ ἄγωνα ἀρρένων παρὰ φύσιν), что, конечно же, на фоне рассуждений из «Пира» и «Федра» выглядит весьма ново.

Итак, у Платона небесная Афродита приобретает довольно эфемерный облик. При упоминании ее имени нужно думать о дружбе и заботе о другом с целью нравственно совершенствоваться, а не о телесных удовольствиях. Афродиту пошлую Платон как бы обессиливает и утверждением о том, что она моложе небесной, нарушает традиционный порядок вещей. Эротическая страсть в лице Афродиты (пошлой, согласно Платону) когда-то

<sup>21</sup> Более точным здесь будет выражение «не освященных жертвоприношением», потому что слова «религия» у греков просто не было.

вызывала страх и трепет в сердцах людей, вводила их в исступление, заставляла совершать необдуманные и непоправимые поступки. Теперь же это всё объявляется низким и не достойным хорошего гражданина, и выясняется, что всё это появилось позже. Образ небесной Афродиты – это очередная рационализация, которая в целом должна облегчить жизнь человека в полисе. Ведь если у него нет слепого страха, а вместо этого имеется понимание происходящих в сознании процессов, причем утверждается, что их можно контролировать (Сократ тому великолепный пример), то такой гражданин будет намного спокойнее, сдержаннее и, соответственно, общая атмосфера в полисе улучшится.

Описываемый в источниках Зевс могущественен, мудр и вроде бы даже справедлив, но всё же не лишен недостатков и, с точки зрения Платона, не вполне является образцом для подражания. Я употребляю вероятностное выражение не случайно. Мы видим, что Платон какие-то черты традиционного Зевса всё же заимствует и адаптирует для своих нужд. Он делает так, чтобы читатель диалогов узнавал в безымянном боге Зевса, но при этом замечал бы и принимал его новые свойства. Это хороший прием: не устраняя божество, помочь людям перейти на новый уровень религиозного и этически окрашенного мышления. Исследование показало, что, критикуя поэтов, Платон всё же не выглядит полностью независимым: и Гомер с Гесиодом, и трагики создали хорошую почву для тех реформаторских идей, которые продвигает Платон в своих диалогах.

Платон не устраняет и шумные празднества в честь Диониса, но стремится создать такие правила, которые помогли бы направить все действия в одно контролируемое русло. Хорошим средством здесь становятся хороводы: люди танцуют, веселятся, совершают много активных ритмических движений. Энергия выплескивается, а за счет гармонии и ритма она выплескивается всеми сразу и без разрушений и агрессии. Для освобождающей и раскрепощающей силы вина Платон тоже находит подходящее применение в интересах государства. Оно должно использоваться как испытание качеств характера и честности намерений, а также для испытания мужества. Но мужества не в том смысле, способен ли человек принять участие в военных действиях, а мужества быть собой и не стесняться открыться перед сотрапезниками во всей своей душевной наготе.

Религиозные образы и практики являются для Платона тем ключом, который открывает возможности для создания идеального общества, где действия всех граждан будут направлены на всеобщее благополучие. Важным инструментом для достижения этой цели является конструирование таких богов, которые станут образцами нравственного поведения.

Литература

1. *Афонасин Е.В.* Папирус из Дервени // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2008. – Т. 2, № 2. – С. 309–336.
2. *Афонасина А.А.* Источники для образа Афродиты у Эмпедокла // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2020. – Т. 14, № 1. – С. 293–308. – DOI: 10.25205/1995-4328-2019-14-1-293-308.
3. *Доддс Э.* Греки и иррациональное / пер. и послесл. М.Л. Хорькова. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 316 с.
4. *Кереньи К.* Дионис: прообраз неиссякаемой жизни. – М.: Ладомир, 2007. – 319 с.
5. *Светлов Р.В.* Сократ в пространстве античного воображения // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2015. – Т. 9, № 1. – С. 169–184.
6. *Тарнт Д.* Тайная история: роман. – М.: Corpus, 2014. – 592 с.
7. *Burkert W.* Greek Religion. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. – 493 p.
8. *Isler-Kerényi C.* Dionysos in Archaic Greece: An Understanding Through Images. – Leiden; Boston: Brill, 2007. – 291 p.
9. *Kakouri K.* Dionysiaka: aspects of the popular Thracian religion of today. – Athens: G.C. Eleftheroudakis, 1965. – 174 p.
10. *Karfik F.* Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon and Timaios. – München; Leipzig: Saur, 2004. – 293 p.
11. *Leege O.* Der ‚wiedergeborene‘ Gott. Dionysos im modernen Griechenland // A different god? Dionysos and ancient polytheism / ed. by R. Schlesier. – Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011. – P. 479–512.
12. *O’Meara D.* Cosmology and Politics in Plato’s Later Works. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. – 157 p.
13. *Taylor A.E.* A commentary on Plato’s Timaeus. – Oxford: Clarendon Press, 1928. – 700 p.
14. *Wildberg Ch.* Dionysos in the Mirror of Philosophy: Heraclitus, Plato, and Plotinus // A different god? Dionysos and ancient polytheism / ed. by R. Schlesier. – Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011. – P. 205–232.

Статья поступила в редакцию 04.07.2020.

Статья прошла рецензирование 28.07.2020.

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.4.2-330-350

## AN IDEAL RELIGION FOR AN IDEAL STATE

**Afonasina Anna,**

*Cand. of Sc. (Philosophy),*

*Lecturer, Institute of Philosophy and Law*

*Novosibirsk State University,*

*1 Pirogova St., Novosibirsk, 630090, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-0812-6789

afonasina@gmail.com

### Abstract

All of us have an idea of the ideal conditions in which we would like to live. They will vary according to the degree of ambition and level of education. However, people have common wishes since we don't live in isolation (perhaps with rare exceptions) and we require guarantees from other people that they are willing to accept certain rules and conditions for the best possible coexistence. Plato was the first to look for such general or even necessary requirements to create an ideal social structure. He considers different aspects of social reality – the division of society into classes, the specifics of upbringing and education, even the physical structure of the city and its religion. The article is devoted to the consideration of religious practices, associated cult activities and holidays.

In ancient Greece, religion permeated all areas of human life. It would be more correct to say that religion simply did not exist separately from everyday life. Of course, we can distinguish major religious events in the form of solemn organised processions marking the change of seasons, dedicated to the harvest or some other memorable dates. But more often, religious practices were tightly woven into people's lives, so that even political and military actions were accompanied by an offering to the gods or consultation with the oracle. Understanding the role that religious activity plays in educating citizens, Plato does not seek to create an entirely new popular religion, but as a philosopher interested in the common good, he begins to interpret the images of traditional Greek gods differently. He focuses most of his attention on Zeus, Dionysus and Aphrodite. By comparing traditional notions of the gods with the way Plato portrays them, we conclude that the philosopher has done serious work to rationalise their images. Zeus ceases to be a famous womanizer and head of Olympus, and acquires the traits of a creator, the only good god who is incapable of any evil or injustice. The raucous fun, dancing and intoxication that used to be the cause of many misfortunes and associated with Dionysus are now being declared useful in terms of testing strength and honesty on the one hand, and, on the other, are understood as a necessary means of getting rid of negative energy and bringing people together. The uncontrolled erotic desire sent by Aphrodite is seen by Plato as behavior that is unacceptable in the citizens of an ideal state, and so he develops the doctrine of the two Aphrodites, heavenly and vulgar, in which the heavenly Aphrodite is declared to be a certain stimulus that leads the soul to the supreme good.

**Keywords:** Plato, the ideal state, education, religion, Zeus, Dionysus, Aphrodite.

**Bibliographic description for citation:**

Afonasina A. An Ideal Religion for an Ideal State. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2020, vol. 12, iss. 4, pt. 2, pp. 330–350. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.4.2-330-350.

**References**

1. Afonasin E.V. Papyrus iz Derveni [The Derveni Papyrus]. *ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya = Scholē. Ancient philosophy and the classical tradition*, 2008, vol. 2, no. 2, pp. 309–336.
2. Afonasina A.A. Istochniki dlya obraza Afrodity u Empedokla [Sources of the image of Aphrodite in Empedocles]. *ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya = Scholē. Ancient philosophy and the classical tradition*, 2020, vol. 14, no. 1, pp. 293–308. DOI: 10.25205/1995-4328-2019-14-1-293-308.
3. Dodds E.R. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, 1951. 300 p. (Russ. ed.: Dodds E. *Greki i irratsional'noe*. St. Petersburg, Universitetskaya kniga Publ., 2000. 316 p.).
4. Kerényi K. *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*. Routledge & Kegan Paul, 1976. 474 p. (Russ. ed.: Keren'I K. *Dionis: proobraz neisyakaemoi zhibizni*. Moscow, Ladomir Publ., 2007. 319 p.).
5. Svetlov R.V. Sokrat v prostranstve antichnogo voobrazheniya [Socrates in the context of the ancient imagination]. *ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya = Scholē. Ancient philosophy and the classical tradition*, 2015, vol. 9, no. 1, pp. 169–184.
6. Tartt D. *The Secret History*. Alfred A Knopf, 1992. 576 p. (Russ. ed.: Tartt D. *Tainaya istoriya: roman*. Moscow, Corpus Publ., 2014. 592 p.).
7. Burkert W. *Greek Religion*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1985. 493 p.
8. Isler-Kerenyi C. *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding Through Images*. Leiden, Boston, Brill, 2007. 291 p.
9. Kakouri K. *Dionysiaka: aspects of the popular Thracian religion of today*. Athens, G.C. Eleftheroudakis, 1965. 174 p.
10. Karfik F. *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon and Timaios*. München, Leipzig, Saur, 2004. 293 p.
11. Leege O. Der ‚wiedergeborene‘ Gott. Dionysos im modernen Griechenland. *A different god? Dionysos and ancient polytheism*. Ed. by R. Schlesier. Berlin, Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 479–512.
12. O'Meara D. *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017. 157 p.
13. Taylor A.E. *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon Press, 1928. 700 p.
14. Wildberg Ch. Dionysos in the Mirror of Philosophy: Heraclitus, Plato, and Plotinus. *A different god? Dionysos and ancient polytheism*. Ed. by R. Schlesier. Berlin, Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 205–232.

The article was received on 04.07.2020.

The article was reviewed on 28.07.2020.