

КРИПТОЭПИФИНИЯ У ПЛАТОНА

Р. В. Светлов

Российский государственный педагогический университет
имени А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия
spatha@mail.ru

Тема античной эпифании достаточно хорошо изучена в современной зарубежной культурной и социальной антропологии. Но это не означает, что все её стороны в равной мере освещены исследователями. Настоящая статья рассматривает использование Платоном приёмов описания криптоэпифании в классическом античном нарративе. Классические примеры скрытого пребывания богов среди людей, их невидимости, угрозы встречи с божеством в его подлинном облике широко встречаются в античном нарративе – от гомеровского эпоса и гомеровских гимнов до «Метаморфоз» Апулея. Такого рода рассказы нарушают привычную для античного текста «схему» акта эпифании. Явление богов, даже вполне очевидное с точки зрения рассказчика, не сопровождается его узнаванием со стороны персонажей (или большинства персонажей), задействованных в сюжете. Невидимость божества (либо же его скрытость под чужим обликом) фиксирует не только превосходство бога (богов) над человеком со всеми вытекающими отсюда последствиями. Она связана с объективной сложностью трансценденции между бессмертными и смертными. Здесь человеческое восприятие не может стать критерием истины, поэтому сомнение или признание в неспособности понять происходящее становятся наиболее правильной «стратегией». По-другому её можно описать как стратегию осторожности перед необычным и непривычным. Данную стратегию Платон использует в ироническом контексте в диалогах «Софист», «Протагор», «Евтидем». Обращение Сократа к Чужеземцу из Элеи в первом диалоге является указанием на архетипический топос опасения перед божественным «присмотром» за людьми. Особенно остра ирония в отношении софистов: раскрывая свою мудрость, претендующую на всеобщий, то есть божественный, характер, они как бы являют собой богов – да только не настоящих, а подложных. В космологии софистов боги, как мы помним, теряют свой привилегированный статус, превращаясь в человеческую выдумку. Следовательно, заменившие их «мудрецы» никак не могут обладать божественным знанием, отсутствующим в софистическом мире – там нет подлинных его носителей. Они (лжемудрецы) могут быть лишь ложными богами, разоблачаемыми Сократом. В том же смысле Платон использует и мотив криптоэпифанической невидимости божества. Во Второй книге «Государства» Главкон рассказывает о лидийце Гиге, который чудесным образом получил дар невидимости и сполна использовал его, соблазнив царицу и овладев престолом. Платон указывает, что Гиг действовал подобно тому, как боги действуют в отношении людей, – подразумевая именно эпическое описание криптоэпифании. Перстень Гига – это некий мыслительный эксперимент, позволяющий вскрыть слабость человеческой природы. Теология Платона, как известно, строится на ином представлении о богах – их неизменности, благодати и отсутствии обмана в коммуникации с людьми. Поэтому ироническая интонация, выбранная Платоном, преобразует традиционный мифологический нарратив, оказавшийся в критическом контексте античной философской мысли, делая его либо орудием мыслительного эксперимента, либо средством разоблачения ложной мудрости.

Ключевые слова: эпифания, Античность, Платон, мифологический нарратив, Гомеровские гимны.

CRYPTOEPIPHANY IN PLATO TEXTS

Roman Svetlov

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia
spatha@mail.ru

Ancient epiphany is well studied in modern cultural and social anthropology. But this does not mean that all its sides are equally analyzed by the researchers. This article discusses the use by Plato the techniques for describing cryptoepiphany in classical antique narrative. Examples of the hidden presence of the gods among people, their invisibility, the threat of meeting a deity in its true form are often found in ancient narrative - from the Homeric epic and Homeric hymns to Apuleius' *Metamorphoses*. Such stories violate the "scheme" of the epiphany act, which is customary for the ancient text. The phenomenon of the gods, even quite obvious from the point of view of the narrator, is not accompanied by his recognition by the characters (or most of the characters) involved in the story. The invisibility of a deity, or its concealment under a different appearance, points out not only to the superiority of god(s) over man with all the ensuing consequences. It is associated with the natural complexity of transcendence between immortals and mortals. Here, human perception cannot be a criterion of truth, so doubt or recognition of the inability to understand what is happening becomes the most correct strategy. In another way, it can be described as a strategy of alertness to the unusual and unfamiliar. Plato uses this strategy in an ironic context in the dialogues «Sophist», «Protagoras», «Euthydemus». The words of Socrates spoken to the Stranger from Elea in the first dialogue are an indication of the archetypal topos of fear of the divine supervision of people. The irony is especially acute in relation to the sophists - revealing their wisdom, which claims to be universal, that is, divine character, they seem to be gods - but false. In cosmology of sophists, the gods lose their privileged status, transforming into human fiction. Consequently, the «sages» who replaced them cannot possibly possess divine knowledge (it absents in their world). They can only be false gods ridiculed by Socrates. Note that in the same sense Plato uses the motive of cryptoepiphany invisibility of the deity. In the second book of the «Republic», Glaukon talks about the Gyges from Lydia, who miraculously received the gift of invisibility and made full use of it, having seized the queen and seized the throne. Plato points out that Gyges acted similarly to how the gods act in relation to people - implying exactly the epic descriptions of cryptotheophany. The Gyges's ring is a kind of thought experiment that reveals the weakness of human nature. Theology of Plato, as we know, is built on a different idea of the gods - their immutability, goodness and lack of deception in communication with people. Therefore, the ironic intonation chosen by Plato transforms the traditional mythological narrative, which turned out to be in a critical context of ancient philosophical thought.

Keywords: epiphany, Antiquity, Plato, mythological narrative, Homeric hymns.

Античная эпифания, то есть описание явления человеку бога либо божественной силы, достаточно хорошо исследована зарубежными учёными. В XX столетии важной вехой стало появление авторитетного до настоящего времени раздела об эпифании в *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, подготовленного Ф. Пфистером [Pfister 1924, 277–323]. В дальнейшем проблема описания эпифании в нарративе, изобразительном искусстве, отсылки к ней в религиозных практиках и греческой идеологии неоднократно становились предметом изучения. Одна из хорошо известных российскому читателю тем – фиксация античными авторами явления божества во сне и связанная с этим античная онейрокритика. Благодаря тексту Э. Р. Доддса «Образы сновидений и образы культуры», вошедшему в его книгу «Греки и иррациональное» [Доддс 2000, 152–198], эпифания также стала одной из тем исторической и культурной антропологии¹. В дальнейшем она рассматривалась как в контексте формирования предпосылок христианских представлений о Богоявлении², так и в рамках исследований собственно античной культуры – визуальной, литературной и интеллектуальной. Можно утверждать, что на смену изучению отдельных «субъектов» эпифании, среди которых первоочередное место всегда занимали Дионис, Деметра и Геракл, в настоящее время пришёл интерес к значительно более широкому числу аспектов античных описаний богоявления. Характерным примером постоянного обновления интереса к этой теме стал тот факт, что один из выпусков *Illinois Classical Studies* был полностью посвящён теме эпифании и назывался «Божественная эпифания в греко-римском мире»³. В последнее десятилетие тема визуальной репрезентации эпифании рассматривалась сразу в нескольких фундаментальных монографиях⁴. Попытка исчерпывающим образом классифицировать типы античной эпифании, а также проанализировать её «молекулярную» структуру даны в книге Георгии Петриду «Божественная эпифания в греческой литературе и культуре»⁵. Казалось бы, тема хорошо изучена, и для отечественного читателя интерес должен представлять реферативный обзор зарубежных исследований (что само по себе является важной задачей). Но мы всё же попытаемся показать необычный ракурс античных представлений о явлении человеку божества, который не так часто привлекает к себе внимание.

В диалоге «Софист» Сократ приветствует так и не названного по имени странника из Элеи словами, прямо отсылающими к Гомеру: «А может,

¹ Тема онейрокритики в интересующем нас аспекте исследовалась и отечественными учеными [Протопопова 2004, 163–190].

² Pax Eip. *Επιφάνεια*: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie (Münchener theologische Studien, Historische Abteilung 10), München 1955.

³ *Illinois Classical Studies*. 2004. Vol. 29: Divine Epiphanies in the Ancient World.

⁴ Platt V. *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*. Cambridge, 2011; Gaifman M. *Aniconism in Greek antiquity*. Oxford, 2012; Aston E. *Mixanthrōpoi: Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion*. *Kernos Supplement*. 2011, 25. На тему эпифании защищаются PhD диссертации (одна из последних – Schulz K. *Recognizing Epiphany Exploring the Theme of Epiphany in the Epics of Homer, Apollonius, and Vergil*. University of Oxford, Trinity College, 2018).

⁵ Petridou G. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford, 2015.

Феодор, ведя не чужестранца, но, по словам Гомера, некоего бога, ты сам того не замечаешь? Ведь он говорит, что не только другие боги становятся спутниками людей, причастных стыдливости и справедливости, но в особенности бог-гостеприимец – чтобы наблюдать и бесчинство и законность людские. Так вот, может быть, и тебя сопровождает кто-то из всемогущих, чтобы нас, неискусных в речах, надзирать и обличать, – некий бог-обличитель» (Plato. *Sophist*. 216 a–b, пер. И. А. Протопоповой). Вот место из «Одиссеи» (*Odys.* XVII 385–387, пер. В. Вересаева), которое имеет в виду Платон:

В образе странников всяких нередко и вечные боги
По городам нашим бродят, различнейший вид принимая,
И наблюдают и гордость людей и их справедливость.

Бог-гостеприимец, то есть бог-покровитель странников, – это сам Зевс. Сократ иронически спрашивает у Феодора, не владыка ли Олимпа скрывается под обликом его спутника. Это место из «Софиста» часто обсуждается учёными, которые пытаются расшифровать образ элейского гостя, главного персонажа диалогов «Софист» и «Политик»⁶. Вне зависимости от того собственно философского или литературно-игрового содержания, которое Платон вкладывал в этого персонажа, он следует определённому топосу античных нарративов, природа которого и будет предметом нашего рассмотрения.

Данное место у Платона – не единственное, где он сравнивает собеседников с богами. Все они имеют иронический характер, так как такого сравнения оказываются удостоены софисты. В «Протагоре» они окружены учениками, вещают и движутся, словно театральные персонажи, манипулируя слушателями, подобно «фокусникам» из пещеры VII книги платоновского «Государства» (Plato. *Protag.* 315 a и далее; *Repub.* 514 b). В «Евтидеме» Сократ говорит Евтидему и Дионисодору, хвастающихся тем, что они знают, как обучать людей добродетели: «Если вы обладаете этим новым знанием, то я обращаюсь к вам, словно бы к богам...» (Plato. *Euthydem.* 273 e).

Порой Платон упоминает «божественных людей», причём опять же в смысле «то ли – то ли». Вот что в «Филебе» он говорит о египтянине Тевте: «Некогда какой-то бог или божественный человек заметил беспределность звука» (Plato. *Phileb.* 18 b–c)⁷. «Божественный человек» (θεῖος ἄνθρωπος) – это тот, кто вдохновляется богом или богами, находится под их покровительством (а именно таковым Платон старался изобразить самого Сократа). В «гомеровскую» эпоху так именовали рапсодов, царей, героев.

Примером «божественного человека» может быть знаменитый спартанский законодатель Ликург. Ксенофонт говорит о нём устами Сократа следующее: «Однако, афиняне, ещё более высокое мнение бог высказал в своём

⁶ Illinois Classical Studies. 2004. Vol. 29: Divine Epiphanies in the Ancient World.

⁷ Platt V. *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*. Cambridge, 2011; Gaifman M. *Aniconism in Greek antiquity*. Oxford, 2012; Aston E. *Mixanthropoi: Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion*. Kernos Supplement. 2011, 25. На тему эпифании защищаются PhD диссертации (одна из последних – Schulz K. *Recognizing Epiphany Exploring the Theme of Epiphany in the Epics of Homer, Apollonius, and Vergil*. University of Oxford, Trinity College, 2018).

оракуле о спартанском законодателе Ликурге, чем обо мне. Когда он вошёл в храм, говорят, бог обратился к нему с таким приветствием: “Не знаю, как мне назвать тебя, – богом или человеком”. Но меня он не приравнял к богу, а только признал, что я намного выше людей. Но всё-таки вы и в этом не верьте слепо богу, а рассматривайте по пунктам то, что сказал бог» (Хенорф. Ароf. 15). Эти слова Сократа звучат как раз после того, как он напомним судьям о дельфийском оракуле, полученном Хэрефонтом, который признал его мудрейшим. Босоногий мудрец «скромно» указывает на того, кто был выше него.

Обращение оракула к Ликургу можно рассматривать не как пример божественной слепоты, невозможности определить «породу» гостя, но как знак уважением перед мудрым законодателем. Но иронические сравнения Сократом собеседников с богами, скрытыми под человеческим обликом, опираются на представление о необычном варианте богочеловеческой коммуникации, «зримой незримости» или «крптоэпифании» богов.

Гомер задаёт «джазовый стандарт» рассказа о том, что боги приходят к нам неузнанными под видом людей (в греческой мифологии они могут принимать и облик животных). Этот аспект представлений о коммуникации между человеком и богами в греческой культовой традиции имеет некоторую параллель в разнообразных формах «теоксении» (θεοξένια), то есть пиршествах, на которые «приглашался» бог и которые порой переключались с событием из эпического прошлого (явления Геракла, Деметры, Диоскуров)⁸. Однако теоксения, на которой боги – невидимые или олицетворённые изображающими их статуями – возлежат на специально приготовленных для них пиршественных ложах (иногда в общем зале, иногда в особом помещении), проводились в качестве способа отблагодарить или умилостивить богов. Само же явление бога, остающегося неузнанным в процессе эпифании, является не ритуальной, то есть вполне «технической», ситуацией, но проблемой и, в некотором смысле этого слова, *угрозой*.

Характерный для античного описания эпифаний алгоритм может быть зафиксирован следующим образом. В случае если мы говорим собственно об откровении бога человеку, имеются три его ступени: 1) явление божества, 2) обнаружение его божественности человеком, 3) узнавание человеком божества [Cioffi 2014, 4]. В тех примерах эпифании (крптоэпифании), о которых пойдёт речь, третий момент алгоритма по каким-то причинам отсутствует либо же «активируется» лишь по воле самого бога.

Если же речь идет об эпифании, связанной с некоторым кризисом и божественным вмешательством в человеческие дела, её структура выглядит так: 1) проблема, вызывающая богоявление, во время которого 2) некто получает информацию о божественном промысле, которое приводит к 3) развязке, в честь которой 4) устанавливаются новые религиозные праздники [Petridou 2015, 19]. Отличие крптоэпифаний, о которых мы говорим, от этой структуры заключается в том, что они не связаны с кризисом в общественных делах и сопровождаются «саморазоблачением бога» лишь после того, как он совершил некоторое действие в отношении человека. В отличие

⁸ Petridou G. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford, 2015.

от других видов эпифании, скрытое присутствие богов не всегда становится «утверждением существующего порядка или катализатором изменений» [Platt 2015, 501].

Самое известное предание о криптоэпифании, зафиксированное в «Гомеровских гимнах», – это история о том, как богиню Деметру приютила элевсинская царица Метанира (Hom. Hymn. To Demetr. 188–194, здесь и далее перевод В. В. Вересаева):

А богиня взошла на порог и достала
До потолка головой и сияньем весь вход озарила.
Благоговенье и бледный испуг охватили царицу.
С кресла она поднялась и его уступила богине.
Не пожелала, однако, присесть на блестящее кресло
Пышнодарящая, добропогодная мать Деметра,
Но молчаливо стояла, прекрасные очи потупив.

Казалось бы, почти всё подсказано Метанире, но нет – Деметра садится на табурет, служанка Ямба веселит её частушками, богиня пьёт кикеон вместо вина – и элевсинская царица откладывает «гипотезу о божественности», хотя и поручает Деметере возвращать своего ребёнка. Момент переступания порога, сакральной границы, когда природа гостя не может не открыть себя, становится «забытым настоящим», ибо Метанира и её дочери мгновенно стирают из памяти происшедшее [Рабинович 2007, 81–82, 97]. Даже когда Метанира застаёт Деметру «обжигающей» её сына Демофонта в печи, она не понимает природы происходящего и с «помутнённым разумом» предъявляет богине претензии.

Следующий пример – любовная история Афродиты и Анхиза из гимна «К Афродите». Анхиз, которому даровано судьбой (точнее – Зевсом) стать возлюбленным Афродиты, что-то явно предчувствует, когда та, наряженная, украшенная драгоценностями, является ему (Hom. Hymn. To Aphrodit. 92–94):

Здравствуй, владычица, в это жилище входящая, – кто бы
Ты ни была из блаженных, – Лето, Артемида, Афина,
Иль Афродита золотая, иль славная родом Фемида!

Анхиз сравнивает её с Харитами, нимфами – однако всё это остаётся не более чем потоком комплиментов, которые должны обольстить чужестранку. Зато когда посланная Зевсом страсть удовлетворена, богиня перестаёт скрывать свою природу (173–179):

Остановилась богиня богинь, головой достигая
Притолки, сделанной прочно, и ярко сияли ланиты
Той красотою нетленной, какую славна Киферея.
И пробудила от сна, и такое промолвила слово:
«Встань поскорей, Дарданид! Что лежишь ты во сне непробудном?
Встань и ответь себе точно, кажусь ли сейчас я подобной
Деве, какую сначала меня ты увидел глазами»

Только теперь Анхиз понимает, кого он видел; но осознание приходит слишком поздно. Его комплименты оказались пророческими словами,

но назад уже «не отыграть», теперь ему придётся отвечать сполна за свою невольную слепоту.

Схожий пример встречается и в «пифийской» части гимна к Аполлону (строка 270 и далее), и в гимне к Гермесу. В последнем юный Гермес, укравший коров Аполлона, заговаривает невольного свидетеля его поступка – старика, мотыжащего землю в своём винограднике (Ном. Нумн. To Hermes 94–95):

Если и видишь – не видь! Оглохни, если и слышишь!
Сделайся нем, раз тебе самому здесь не будет убытка!

И когда Аполлон спрашивает старика о том, не видел ли он чего-то странного на дороге, тот говорит следующее (208–211):

...однако мальчишку я словно бы
Видел, который коров подгонял крепкорогих.
Малый младенец, с хлыстом. И, ступая, усердно вертелся,
Взад он коров оттеснял, с головою, к нему обращённой.

Юный Гермес сумел скрыть свою божественную природу, но Аполлону рассказа о вертевшемся мальчишке было достаточно для того, чтобы понять, чья это проделка. По Овидию, старик в наказание за болтливость был превращён в камень.

Наиболее показателен пример Диониса, который неоднократно выступает в качестве неузнанного людьми бога. В гомеровском гимне, посвящённом его пленению тирренскими разбойниками, говорится о человеке, который сразу понимает, кто перед ними, – о кормчем разбойничьего корабля. Увидев захваченного пиратами Диониса, он говорит сотоварищам (Ном. Нумн. To Dionys 16–19):

Что за могучего бога, несчастные, вы захватили
И заключаете в узы? Не держит корабль его прочный.
Это иль Зевс-громовержец, иль Феб-Аполлон сребродукий,
Иль Посейдон. Не на смертнорождённых людей он походит,
Но на бессмертных богов, в олимпийских чертогах живущих.

Однако большинство не верит ему. Предводитель разбойников отказывается слушать кормчего, приказывает отплыть – и на корабле начинается знаменитая эпифания Диониса. Капитан корабля растерзан львом, матросы превращены в дельфинов, и лишь зоркий кормчий, который и должен был вести корабль по небесным – а значит, божественным – явлениям, был пощаждён.

Преступная природа разбойников не позволяет им увидеть Диониса. Схожая ситуация в «Вакханках» Еврипида. Весь разговор между Пенфеем и Дионисом-Вакхом, который говорит о себе лишь как о последователе Вакха, – апофеоз неочевидности очевидного. Даже когда Дионис говорит прямо: «Бог рядом», Пенфей иронически парирует: «Для моих глаз он невидим». «Ты нечестив (ἀσεβής)», – констатирует Дионис, и эта нечестивость является причиной слепоты. Когда слуги фиванского царя пытаются схватить его, он предупреждает их: «Остановитесь. Я в здравом уме, а вы – нет» (Euripides. Bacchae 500–504).

Павсаний в «Описании Эллады» рассказывает о визите братьев Диоскуров к некоему спартанцу Формиону. Его дом, находившийся рядом с храмом дочерей Аполлона Гилаиры и Фебы, божественные братья-близнецы посетили под видом обычных странников. Они когда-то жили в нём и попросили дать им возможность переночевать именно в той комнате, что была их спальней. Хозяин отказался это делать, так как комнату занимала его дочь. Он предложил им пользоваться любыми помещениями, кроме того, что было нужно им. В итоге «на следующее утро исчезла как сама девушка, так и весь её девичий наряд, а в этой комнате были найдены статуи Диоскуров, стол и на нём растение сильфий» (Pausan. Graec. Descript. III 16, 3; пер. С. П. Кондратьева).

Порой боги-странники сами становятся предметом испытания со стороны людей. Хорошо известен миф о необузданных детях Ликаона: «Эти сыновья превосходили всех людей своей нечестивостью и заносчивостью. Зевс, желая испытать степень их нечестивости, пришёл к ним в облике бедного, живущего трудом рук своих человека. Те позвали его, чтобы оказать ему гостеприимство, закололи юношу из числа местных жителей и, смешав внутренности убитого с мясом жертвенного животного, предложили это блюдо гостю (сделав это по совету старшего брата, Менала). Но Зевс перевернул стол, и это произошло в том месте, которое ныне называется Трапезунт, и поразил своим перуном Ликаона и всех его сыновей, кроме самого младшего Никтима» (Pseud.-Apollod. Biblioth. III 8, 1; пер. В. Г. Боруховича).

Неузнанность богов может иметь разные причины: от нежелания олимпийцев открывать своё присутствие до нечестивости людей, которые с ними встречаются. При этом божественная природа всё равно подаёт знаки своего присутствия, но расшифровать их могут лишь совсем немногие. Такова особенность «когнитивной оптики» смертных, не позволяющая им верить в то, что увидели. Эта тема границы человеческого разума неоднократно поднимается в греческих текстах. В «Вакханках» Еврипида (Eurip. Bacchae 395–396) Хор вещает:

τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία
 τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν
 (Умудрённость – не мудрость,
 Когда судит о том,
 что не относится к делам смертных).

Но особенно часто эта тема появляется у философов. Мы видим её начиная с «гомероскептика» Ксенофана, но более всего она «слышна» во фрагментах Гераклита: «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны: „присутствуя, отсутствуют“, – говорит о них пословица» (Clem. Strom. V 115, 3); «глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские» (Sext. Emp. Contra Math. VII 126; пер. А. В. Лебедева).

Впрочем, причиной обмана выступает не только воля богов или неспособность человека различить (точнее – идентифицировать) их вполне очевидные «приметы». Непосредственное соприкосновение божественного и человеческого несёт в себе угрозу для смертного рода (а порой и для боже-

ственного!). Сколь бы часто Зевс ни был предметом греческого изобразительного искусства, его подлинный облик не явлен даже некоторым его детям (ср. миф о бараньей голове Зевса-Аммона, которую Геракл удостоился увидеть лишь после долгих уговоров; см.: Herodot. Hist. II 42). Поэтому даже на ложе своих возлюбленных он восходит как бы частью своей сущности. Наиболее известен с этой точки зрения миф о Зевсе и фиванской царевне Семеле. Зевс приходил к ней по ночам невидимым. Когда ревнивая Гера хитроумно заставляет Семелу потребовать от неведомого любовника показать себя во всей своей сути и тот является на колеснице, окружённый громовыми молниями, бедная девушка то ли погибает в огне, то ли умирает от страха (Pseud.-Apollod. Biblioth. III 4, 2–4). Европе Зевс является в виде белоснежного быка, а затем – прекрасного юноши, Леде в виде лебедя, на Данаю он истёк золотым дождем. Обратим внимание, здесь нет никакой колесницы царя богов и, что ещё важнее, керавнов!

В римскую эпоху была создана красивая «реплика» на тему невидимого бога: мы имеем в виду предание об Амуре и Психее, включённое в «Метаморфозы» Апулея. Амур приходит к возлюбленной лишь по ночам и строго-настроено запрещает ей пытаться увидеть его. Когда девушка нарушает слово, страдает божественная природа (капля раскаленного масла падает на спящего Амура). Психея надолго отрешена от общения с богом, и ей приходится пройти целый ряд испытаний, прежде чем по воле Зевса её вернут к супругу.

К перечисленным примерам можно добавить и мифы о наказании людей, случайно оказавшихся свидетелями божественного присутствия. Актеон был разорван собаками Артемиды. Жрица Афины Итонию Иодама, случайно встретившаяся с богиней, в адрес которой она совершила культ, обращена в камень. Тиресий ослеп, увидев купающуюся Афины.

Исчезновение некоего предмета или человека также могло расцениваться как признак нуминозного. Ксенофонт рассказывает, что перед триумфальной для беотийцев битвой при Левктрах из фиванского храма Геракла исчезло его священное оружие. Это было истолковано как благоприятное предзнаменование: фиванский герой отправлялся на помощь своим соотечественникам (Xen. Hell. 6.4.7). Когда исчезал человек, считалось, что боги восхитили его на Олимп. По одной из версий смерти Эмпедокла, он исчез ночью после симпозиона с друзьями, что стало для близких философу людей подтверждением его божественности. В Риме сложилось предание о том, что Ромул исчез во время солнечного затмения, случившегося как раз тогда, когда он проводил смотр войск. Если в отношении Эмпедокла критически настроенные эллины чаще говорили о его самосожжении в одном из кратеров Этны, то Ромул был римлянами обожествлён.

Невидимость божества либо же его скрытость под чужим обликом – то, что мы обозначили термином криптоэпифания – фиксирует превосходство бога над человеком со всеми вытекающими отсюда последствиями [Dowdon 2007, 53–55]. Вместе с тем она связана с объективной сложностью трансценденции между бессмертными и смертными. Здесь человеческое восприятие не может быть критерием истины, поэтому сомнение или признание в неспособности понять происходящее становятся наиболее правильной

«стратегией». По-другому её можно описать как стратегию настороженности перед необычным и непривычным.

Именно эту стратегию Платон использует в ироническом контексте в указанных фрагментах из «Софиста», «Протагора», «Евтидема». Особенно остра ирония в отношении софистов: раскрывая свою мудрость, претендующую на всеобщий, то есть божественный, характер, они как бы являют собой богов – да только не настоящих, а подложных. В космологии софистов боги, как мы помним, теряют свой привилегированный статус, превращаясь в человеческую выдумку. Следовательно, заменившие их «мудрецы» никак не могут обладать божественным знанием, отсутствующим в их мире: там нет подлинных его носителей. Они (ложные мудрецы) могут быть лишь квазибогами, разоблачаемыми Сократом.

Отметим, что в том же смысле Платон использует и мотив криптоэпифанической невидимости божества. Во второй книге «Государства» Главкон рассказывает о лидийце Гиге, который обнаружил в земной расщелине огромного мертвеца, с руки которого он снял золотой перстень. Этот перстень обладал способностью делать своего владельца невидимым. Как только Гиг осознал, какие преимущества даёт ему находка, он добился места при царском дворе. «Оказавшись приближен к царю, Гиг соблазнил его жену, с её помощью набросился на него, убил и овладел царством» (Plato. *Repub.* 359 d – 360 b). Из всего сказанного выше становится понятно, как Гигу удалось соблазнить царицу: если он явился к ней невидимым, то женщина едва ли могла устоять перед нуминозным натиском. Невидимым в женскую спальню может прийти только бог. Ниже Главкон описывает человека, пользующегося в своих целях этим перстнем: «Он будет вести себя по отношению к людям, словно бы он – бог» (360 c). Всё это противоречит собственно платоновской теологии, согласно которой боги никогда не вводят людей в заблуждение; но последние слова – «словно он – бог» – относятся не к ней, а к народным, т. е. суеверным представлениям о божестве.

У Главкона вся эта история является притчей на тему того, что человеческая натура слаба: в случае возможности спрятаться от общественного внимания и воздействия законов подавляющее большинство из нас будет поступать несправедливо. Перстень Гига – это некий мыслительный эксперимент, позволяющий вскрыть человеческую низость.

Исток притчи о Гиге лежит в рассмотренных нами примерах повествований о криптотеофании. Ироническая интонация, выбранная Платоном, – это то, что остаётся от традиционного мифологического нарратива, когда он попадает в критический контекст философской мысли, который делает его либо орудием мыслительного эксперимента, либо средством разоблачения ложной мудрости.

БИБЛИОГРАФИЯ

Доддс 2000 – Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ. С. В. Пахомова. Санкт-Петербург, 2000.

Протопопова 2004 – Протопопова И. А. Двусмысленность зримого (несколько замечаний о сновидениях в античной Греции) // Труды Русской антропологической школы.

- Вып. 2. Москва, 2004. С. 163–190.
- Рабинович 2007 – Рабинович Е. Мифотворчество классической древности. Санкт-Петербург, 2007.
- Blondell 2002 – Blondell R. The play of character in Plato's dialogues. Cambridge University Press, 2002.
- Cioffi 2014 – Cioffi R. Seeing gods: Epiphany and Narrative in the Greek novels // *Ancient Narrative*. 2014. Vol. 11. P. 1–42.
- Dowden 2007 – Dowden K. Olympian Gods, Olympian Pantheon // *Companion to Greek Religion*. Blackwell Publishing, 2007. P. 41–55.
- Petridou 2015 – Petridou G. Divine Epiphany in Greek Literature and Culture. Oxford, 2015.
- Pfister 1924 – Pfister F. Epiphanie // *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. 1924. 4. S. 277–323.
- Platt 2015 – Platt V. Epiphanie // *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 2015. P. 491–504.

REFERENCES

- Blondell 2002 – Blondell R. The play of character in Plato's dialogues. Cambridge University Press, 2002.
- Cioffi 2014 – Cioffi R. Seeing gods: Epiphany and Narrative in the Greek novels. *Ancient Narrative*. 2014. Vol. 11. P. 1–42.
- Dodds 2000 – Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Transl. into Russian by S. V. Pakhomov. St. Petersburg, 2000.
- Dowden 2007 – Dowden K. Olympian Gods, Olympian Pantheon. *Companion to Greek Religion*. Blackwell Publishing, 2007. P. 41–55.
- Petridou 2015 – Petridou G. Divine Epiphany in Greek Literature and Culture. Oxford, 2015.
- Pfister 1924 – Pfister F. Epiphanie. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. 1924. 4. S. 277–323.
- Platt 2015 – Platt V. Epiphanie. *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, 2015. P. 491–504.
- Protopopova 2004 – Protopopova I. The ambiguity of the visible (a few remarks about dreams in ancient Greece). *Proceedings of Russian anthropological school*. Vol. 2. Moscow, 2004. P. 163–190. In Russian.
- Rabinovich 2007 – Rabinovich E. Mythmaking of classical Greece. St. Petersburg, 2007. In Russian.

Материал поступил в редакцию 14.08.2019,
принят к публикации 26.09.2019

Для цитирования:

Светлов Р. В. Криптоэпифания у Платона // *Визуальная теология*. 2019. № 1. С. 44–54.
DOI: 10.34680/vistheo-2019-1-44-54

For citation:

Svetlov R. V. Cryptoepiphany in Plato texts. *Journal of Visual Theology*. 2019. 1. P. 44–54.
DOI: 10.34680/vistheo-2019-1-44-54