

Два слова Н.Н.Мурзин

Философия, наверное, обречена вечно оглядываться на свое начало. Это общее место истории философии как философии от Аристотеля до Бертрана Рассела: распространенный взгляд, согласно которому философия – некий промежуточный этап, переход от синтетической «мудрости» к доказательным наукам, для которых она добывает, подготавливает основание. Извлекает же она эти начала наук из той самой «мудрости», но, очевидно, так, что по ходу дела как бы отделяет их от, если угодно, *других* начал, с которыми они спокойно в рамках этой «мудрости» соседствовали и ни сном, ни духом не помышляли об эмансипации. Таким образом, «начала» философии удастся поддержать в руках лишь очень недолгое время: после того, как она добывает их из мудрости, до того, как она передает их далее в пользование научному строительству. Такова ее *историческая* роль, и ровно пока она ее играет, она по-настоящему жива и является подлинно собой. В таком случае вопрос о *собственном* ее начале – вопрос тоже *исторический*. То есть, если ее принцип определяется через отсутствие своего, она неизбежно присваивается неким внешним. Самое привычное имя для этого внешнего у нас – «история». Тогда философия начинает апеллировать уже не к разным умозрительным началам, а своему исторически зафиксированному началу в Античности. Из объемной сферы архитектоники мы переходим в плоскость генетики, а наше дело передается по линии рождения-происхождения в царство Крона, в области времени и разворачивающейся в нем наследственно-последовательной трагедии. Дальнейшие споры об «отцовстве» уже не будут иметь особого значения, потому что принципиальный жест проделан, а философия возвращена – и поглощена. К какому бы иному началу она ни была возведена, за исключением трудноуловимого собственного, это начало в отношении усыновленного-удочеренной всегда будет только маской Крона.

Но, возможно, только философии ведом этот страх роковой приписки, поглощенности чуждым и враждебным именем-имением. Многие и многие не видят жестокости Крона и с радостью отдаются ему в собственность, в принадлежность; для них его царство действительно золотой век. Их жест не менее, а зачастую даже более эффектен и влиятелен, чем философский – в бессмысленно разболтанные времена он тоже указывает на необходимость приведения всего к некоему довлеющему началу, к подвластии единой великой титанической силе, соблазн которой тем сильнее, чем неопределеннее наши перспективы и беспорядочнее – дела и мысли.

Я говорю об этом потому, что передо мной – замечательная книга филолога Карла Кереньи «Дионис: прообраз неиссякаемой жизни». Заслуживающим особого, уважительного внимания мне показалось небольшое – на четыре странички – введение, где автор, по сути, тем самым, исполненным силы титаническим жестом возвращает античную философию – в одном из ключевых ее аспектов – в мифический, религиозный, ритуальный пра-исток культа Диониса.

Скажут: ну, и что в этом такого особенного? Начиная с Ницше «дионисийская» тема играет на все лады. Собственно, у Ницше мы и находим определение дионисического переживания как чувства «неразрушимой вечной жизни», текущей, подобно великой реке, под миром явлений. Но у Ницше все это подается с совершенно новоевропейским размахом – и с вагнеровской пышной театральностью, что и сам Ницше позже признавал; читая его, мы как-то забываем, что греки, с их полуостровами, островами и побережьями, не создавали своих богов из пафоса бесконечных просторов. «Вечное» – не «бесконечное», но воображение легко их путает и сводит одно к другому.

Книга Кереньи, как и о «Рождение трагедии» Ницше, о том, что философские коллизии античной мысли следует – и в принципе, адекватно можно – воспринимать только в контексте всей античной культуры, которая в свою очередь определяется через

особое, до-философское понимание жизни, находящее свое выражение, прежде всего, в религиозных ритуалах. Как и у Ницше, Дионис у Кереньи играет не столько предметную, сколько символическую роль – это живая душа греческой религиозности, матричный культ, который воспроизводит понимание самого существа божественности в отличие не только от существа человека, но и конкретных фигур, олицетворяющих это божественное. Мне бы не хотелось сейчас обсуждать сами собой напрашивающиеся вопросы о степенях оригинальности и произвольности подобных построений. Интересно, на мой взгляд, следующее обстоятельство: Кереньи, что поразительная смелость для ученого (не философа), предпосылает свою метафизику, а не заключает ею. Он мог бы поместить ее в конец книги, сделать вид, что выводит ее из всего предшествующего и рассмотренного; но он помещает ее в начало. То есть, совершает, по видимости, вполне философский жест – предъявляет основания. Сами по себе они, опять же, научны, и получены, возможно, традиционным путем. Занимателен порядок изложения. Поэтому я предпочел бы говорить, ограничившись только введением. Вот некоторые беглые соображения по поводу изложенных в нем идей.

Кереньи отталкивается от лингвистического факта: в греческом языке два слова для обозначения жизни – *zoe* и *bios*. Все свои интерпретации, далее, он строит на различии и игре между этими двумя значениями. Если *bios* – это жизнь некоторым образом охарактеризованная, ограниченная, проще говоря, «жизнь», то *zoe* никакого отчетливого характера не демонстрирует, она просто жизнь, в том числе и жизнь всякой «жизни», которая всегда чья и какая-то: моя или чужая, храбрая или трусливая – иначе быть не может. *Biologos*'ом, т. е. «знающим жизнь», называли греки буквально *характерного* актера, того, кто создает представление о своем герое через раскрытие, очевиднейшим образом, его жизненной стратегии (например, храбрый как лев, трусливый как заяц). Человеку дан маленький кусочек жизни, и он им волен распоряжаться; то, что в результате получится, и будет его *биографией*, описанием его *bios*'а. Такой-то жил и умер как герой, а такой-то и упоминания недостойн. Кереньи не уточняет, имеется ли здесь причинно-следственная связь, и если да, как она работает: жизнь определяет характер, или характер – жизнь.

Отличие *zoe* от *bios* в том, что последний по своей природе определен и ограничен, или требует с неизбежностью определения и ограничения; он включает в себя *смерть* как свое естественное завершение и даже условие осуществления. *Zoe*, по выражению Кереньи, смерть к себе не подпускает. Таким образом, *zoe* неопределенна и безгранична. Этой жизнью живут бессмертные боги, и если верить Гомеру, живет им *легко*. Не в том смысле, что беззаботно, а в том, что они не позволяют себе попасться в сети ограниченных, однозначных, а потому скоро исчерпывающихся жизненных стратегий, не дают расписать себе роли. Если же бог, преследуя ту или иную строго определенную цель, увлекается, забывается, теряет голову, то он попадает в двусмысленную ситуацию: не совлекаясь своей божественности, он все же настолько очеловечивается (потому что так ведут себя люди), что оказывается под угрозой *pathos*'а, в опасной близости, а может, и в пределах досягаемости страдания и смерти – исконно человеческой доли.

Нетрудно сразу отметить следующие два обстоятельства. Во-первых, взгляд Кереньи на античный миф отличает подчеркнутая антифилософская, вернее, контр-метафизическая направленность, и дело тут не столько в том, что упор делается на понятии «жизни», сколько в том, что опрокидывается традиционная метафизическая схема, в которой именно божественное отождествляется с вечным и неизменным, а человеческое, земное – с изменчивым и неопределенным. По Кереньи, дело обстоит ровно наоборот: это человеческий мир жестко детерминирован, сочтен, взвешен и разделен, а божественный как раз неподвластен террору разума, призванного распоряжаться конечными величинами, потому что в его распоряжении бесконечность. Опять же, что здесь причина, а что – следствие, Кереньи не поясняет. Выходит и так, и эдак.

Во-вторых, смысл античной религиозности Кереньи, судя по всему, видит в том, что и боги, и люди призваны блюсти границу, отделяющую смертных от бессмертных. Причем боги заинтересованы в этом куда больше, чем люди, которым, в сравнении, почти нечего терять. Линия проводится, а не стирается; различие утверждается, а не снимается. Боги и люди расходятся в истории все дальше и видятся все реже.

Вопрос в том, где находимся мы (не говоря уже о том, кем мы в этот момент являемся), когда разделяем, отличаем зое от bios. Очевидно, на этой самой границе. То есть, возможно, не эмпирия, а только изначальное колебание разумности, неуверенность в себе породила оба мира, распалась, в конце концов, на небо и землю. Кереньи, вслед за Спинозой и Гегелем, склонен усматривать прообраз реального события в интеллектуальном жесте, идти от определения как отрицания к смерти и голгофе духа. В такой перспективе граница между мирами неожиданно исчезает; начала всего физического помещаются в метафизику, но равно возможен и обращающий, переворачивающий жест Ницше – метафизику мы определяем через физику, хотя бы и отрицательно. Зое все же определяется через смерть, пусть как через то, что она к себе не подпускает. Предельная интеллектуализация всегда следствие проблематичности различения понятия и вещи.

Разум проводит границы, и сам же нарушает их. Но если зое иногда выпадает как подобие bios, то, возможно, bios тоже выпадает как подобие зое. Боги совлекаются божественности, люди причащаются ей. Счастье человека – и несчастье бога – не вечно. Платон в «Пире» говорит: потому люди и стремятся к любви как к высшему благу и наибольшему счастью, что любовь – средство к продолжению рода, а это единственный доступный человеку способ соприкоснуться с вечной жизнью... Стать чуточку бессмертным. Или, по крайней мере, блаженным и «легко живущим». Пускай и ненадолго. А Аристотель возражает: ну что любовь. Любовь все-таки – частное дело каждого. И продолжение рода вовсе любовью не гарантировано. Но всегда, когда человек мыслит и действует, исходя не из своей отдельной маленькой жизни, а из общего блага, или представления об абсолютной истине, он – зоон. Живущий. Живой.