

УДК 13(38)  
ББК 87.3(0)323

## НЕИСТОВЫЙ У ВРАТ ПОЭЗИИ

М.З. МУСИН

Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова  
ул. Советская, д. 14, г. Ярославль, 150000, Российская Федерация  
E-mail: mu\_sin@mail.ru

*Рассматривается платоновское понятие  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  (неистовства, одержимости или иступленности) как божественное вдохновение и условие возможности философского созерцания. Дан анализ выделенных Платоном в диалоге «Федр» четырех видов божественной иступленности: пророческой – внушаемой Аполлоном; мистериальной – производимой Дионисом; поэтической – происходящей от муз; и эротической – посылаемой Афродитой и Эротом. Показано, что  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  – это особо интенсивное состояние ума, его выход за границы здравого смысла и обретение человеком отрешенной от сущего теоретической установки. Отмечается, что древнегреческое  $\tau\acute{o}\ \delta\alpha\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu$  (божественное) – это не некое трансцендентное сущее, а особое метафизическое измерение эмпирической реальности, необычный взгляд на обычное, придающий ему смысл и порождающий метафизическое воображение как основу мифа и мышления. В связи с этим задача философии в понимании ее Платоном определена как раскрытие божественного в форме уникального, возможного только здесь и сейчас мышления. Предлагается трактовать аполлоническую  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  как катарсическое (очищающее) мышление, дионисийскую – как открытое (допускающее или разрешающее) мышление, мусическую – как поэтическое (косвенное, алогичное) мышление, а эротическую – как непосредственное живое начало философского мышления. Делается вывод о том, что философия, по Платону, возникает в обретении целостного опыта единства четырех божественных маний.*

Ключевые слова: миф, смерть, безумие,  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ , божественное, метафизическое воображение, мышление, аполлонизм, дионисизм, поэзия, эротизм.

## FRANTIC AT THE GATES OF POETRY

M.Z. MUSIN

P. G. Demidov Yaroslavl State University  
10, Sovetskaya st., Yaroslavl, 150000, Russian Federation  
E-mail: mu\_sin@mail.ru

*We consider the Platonic concept of  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  (frenzy, obsession or ecstasy) as the divine inspiration and condition for the possibility of philosophical meditation. The article gives analysis of four kinds of divine ecstasy highlighted by Plato in the dialogue «Phaedrus»: the prophetic instilled by Apollo; the mysteriological produced by Dionysus; the poetic derived from the Muses; and the erotic sent by Aphrodite and Eros. It is shown that  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  is particularly intensive mental state, its output beyond common sense and human appropriation of the theoretical setting detached from matter. It is noted that the ancient Greek  $\tau\acute{o}\ \delta\alpha\mu\acute{o}\nu\iota\omicron\nu$  (divine) – is not some kind of transcendent things, but special metaphysical dimension of empirical reality, the unusual view at ordinary, gives it meaning and generates metaphysical imagination as the basis of myth and thinking; so the purpose of philosophy by Plato, is to reveal the divine in the form of a unique, having the ability only here and*

*now thinking. It is proposed to interpret the Apollonian  $\mu\alpha\nu\iota\alpha$  as a cathartic (purifying) thinking, the Dionysian – as open (allowing or permitting) thinking, the musicheskuyu (is derived from the Muses) – as poetic (indirect, illogical) way of thinking, and the erotic – as a direct living the beginning of philosophical thought. The conclusion is that the philosophy, in the understanding of Plato, arises as the acquisition of holistic experience of the unity of the four divine manias.*

Key words: *myth, death, madness,  $\mu\alpha\nu\iota\alpha$ , divine, metaphysical imagination, thinking, apollonism, dionysism, poetry, eroticism.*

Обращаясь к Платону, мы возвращаемся к самой сути философствования и спрашиваем, как оно возможно? Почему в жестко размеренной временем жизни индивидуума неожиданно возникает сбой, обрекающий самопонятное человеческое существование в мире на гибель? Обыденная «пещерная» жизнь, протекающая внутри охраняющих быт четко определенных понятий, неожиданно превращается в театр теней и абсурда, темницу, выходом из которой становится философия – и как опыт смерти, и как опыт предельного присутствия, пребывания при самой сути Бытия. В этом смысле взыскуемый нами платонизм – это всегда радикальный разрыв между разумом и чувством, материальным и идеальным, жизнью и смертью. Это философия как таковая – вдохновляющий мышление нуминозный опыт столкновения с пределом. Значит, если мы надеемся прикоснуться к мысли Платона, мы должны спросить себя: как возможен предельный философский опыт сейчас, когда мышление и бытие людей насквозь проникнуто нормативностью и страхом отклонения от нее? Господство рационализма и связанного с ним всепроникающего отчуждения является выражением этого страха, который мы, вслед за М. Хайдеггером, назовем «страхом перед мышлением», «страхом перед страхом»<sup>1</sup>. Как нам, парализованным страхом и гипнозом *ratio*, прикоснуться к священному безумию и таинственной смерти? Как расколотый на множество частиц, «фрагментированный» субъект, дивидуум (Ж. Делез), может прикоснуться к основанию сущего, к сверхразумному целому?

Обращаясь к Платону, мы возвращаемся к началу мышления – к *исступленному вдохновению*, которое даруется *мифом*, питающим философию. И дело не только в том, что стиль платоновского философствования не отделим от мифа, а в том, что иссяк мифообразующий дух культуры – живой источник мышления. Содержание мифа метафизично, а неспособность современной философии раскрыть это содержание обусловлена ее принципиальной антиметафизичностью и, как следствие, невежеством в метафизическом мышлении и непониманием его специфики. Постигание сверхчувственного универсального начала всего сущего принципиально невозможно для современного, лишённого воображения ума, поскольку «утратить искусство думать образами – значит утратить понимание языка метафизики и опуститься до словесной логики “философии”» [2, с. 91]. В этом смысле, постплатоновская философия представляет собой процесс постепенной *смерти воображения*, отмирания ее творящей силы, а тем самым – эмансипацию отвлеченного

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 216 [1].

(абстрактного) мышления, поскольку, когда «искусство думать образами» ослабеваает, мышлением овладевают законы рассудка. А редуцированное к оперированию с понятиями мышление уже не способно к постижению целого, поскольку, озабоченное поиском значения, разрывает сущее на определенные понятиями («понятные») части и затем, отталкиваясь от обособленных и изолированных фрагментов, пытается синтезировать столь же отвлеченное понятие единого. Поэтому, если мы хотим открыть истинное содержание философии Платона, мы должны поставить вопрос: может ли нынешнее мышление совпасть с платоновским? Может ли платонизм оживить современное, истощенное своей аметафизичностью и скудное до идей философское сознание? Такая возможность открывается через миф, как вдохновляющий философа живой источник *метафизического воображения*. Однако наше обращение к мифу не должно становиться неким очередным его «истолкованием» и поиском скрытых за его образами значений: чем менее миф будет подвергаться аналитическому объяснению, тем более он будет являть свою подлинную суть. Миф, как «наиболее яркая и самая подлинная действительность... совершенно необходимая категория мысли и жизни»<sup>2</sup>, есть только в проживании его, в полной поглощенности им мышления, которое, захваченное мифом, откроет его для себя, позволит мифу быть.

Если в «Федоне» мысль Платона концентрируется на *смерти*, как фундаментальной философской проблеме, то «Федр», несмотря на то, что в нем говорится о многом (о прекрасном, душе, любви, бытии), имеет некую сквозную тему – *безумие*. Необходимо отметить, что смерть и безумие выступают в философии двумя сторонами вопроса о бытии, ибо человек как мыслящее существо в смерти находит предел своего животного существования, а в безумии – границу существования разумного. Посему отсылка к безумию и смерти присутствует уже в самом платоновском определении начала философии: «...философу свойственно испытывать изумление. Оно и есть начало философии» (Теэтет. 155 d). Русские слова «удивляться», «изумляться», которыми мы обычно переводим древнегреческое «θαυμάζειν», вполне определенно выражают фундаментальный философский пафос возбуждения «диву давшегося» ума, ставшего взволнованным свидетелем чего-то необыкновенного, чудесного, выходящего за рамки обычного восприятия и понимания, поражающего и оставляющего в недоумении. Очень сильно удивиться – значит прийти в изумление, то есть выйти из ума, перейти за рамки привычного человеческого мышления. В изначальном смысле слова «удивительное» и «изумительное» не могли не соотноситься со сверхчеловеческим и божественным. В экстатическом изумлении философ открывает для себя *внутреннее* божественное измерение реального, которое находится не только по ту сторону ума, но и по ту сторону всякого сущего. В этом состоит, по Платону, смысл смерти и смысл философии как упражнения в смерти и подготовки к ней. Именно в этом метафизическом измерении, дистанцируясь не только от мира, но и от своего мышления, философ может созерцать сущее в целом

<sup>2</sup> См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 24 [3].

и себя как часть сущего. Философия поэтому обретает свое основание в скачке из сущего в бытие, в достижении точки глубочайшей нетождественности сущему, где открывается божественное. В «Федре» Платон и пытается осмыслить условия возможности метафизического прыжка как  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  – вдохновенной одержимости или безумной иступленности, «божественной перемены обыкновенного состояния» (Федр. 265 а)<sup>3</sup>.

Свою покаянную песнь («вторую речь»), посвященную Эроту, Сократ начинает с опровержения утверждения Лисия о том, что  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ , порожденная любовью, есть зло. Когда, уверен Сократ,  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  является даром Божиим, тогда она становится источником величайших благ. Он вспоминает дельфийскую прорицательницу, жриц из Додона и Сивиллу, пророчествовавших в маниакальном состоянии, и заключает: «... иступление ( $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ ), даруемое Богом, по понятию древних, лучше здравомыслия, бывающего в людях» (Федр. 244 d). Рассудительность, таким образом, является свойством человеческим, а безумие – божественным даром, а значит, окном в умопостигаемое измерение, в мир идей. Такой исключительный статус  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  заставляет нас более пристально взглянуть в нее.

Прежде всего, необходимо заметить, что Сократ различает два рода иступления ( $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ ): «одно, происходящее от человеческих болезней, а другое – от божественной перемены обыкновенного состояния» (Федр. 265 е). Положительный и собственно метафизический характер имеет для Платона божественная одержимость, поэтому безумие как явление патологическое и душевный недуг заведомо выводится за рамки его (и нашего) исследования. В божественной же  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  Сократ выделяет четыре вида: пророческую – внушаемую Аполлоном; мистериальную – производимую Дионисом; поэтическую – происходящую от муз; и эротическую – посылаемую Афродитой и Эротом. Углубляясь в их содержание, мы будем все больше приближаться к  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  как таковой, то есть к самой идее  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ .

Пророчествование, или мантическое искусство, связывается Платоном с безумием божественной одержимости, поскольку древние, «устанавливая значение имен, не почитали иступления чем-то постыдным, или бесчестным, иначе прекрасное искусство судить о будущем не назвали бы иступлением: видно оно хорошо (если дается Богом), когда получило такое имя. Между тем наши современники в слово  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\eta$ , по неопытности, вставили  $\tau\alpha\upsilon$  ( $\tau$ ), и предсказание у них стало  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\eta$ » (Федр. 244 с).  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  есть корень слова  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$ ; а от  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\eta$  Платон производит  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\eta$ . Связь слов  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ ,  $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$  с  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\eta$  и  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\varsigma$  находит подтверждение в многочисленных исследованиях<sup>4</sup>. Нам важно обратить внимание на то, что индоевропейский корень \*men-, к которому восходят  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$  и  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\varsigma$ , означает «думать», «мыслить», «быть умственно (духовно) возбужденным, взволнованным или взбудораженным»<sup>5</sup>, и никоим образом не

<sup>3</sup> Диалог Платона «Федр» цитируется по изданию: Платон. Федр // Сочинения Платона, переведенные с греческого, объясненные профессором Карповым. Ч. IV. СПб., 1863. С. 17–116. [4]. (Далее в тексте статьи ссылки на это издание даются в круглых скобках с указанием страниц.)

<sup>4</sup> См.: Приходько Е.В. Двойное сокровище. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 95 [5].

<sup>5</sup> См.: Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Berlin-München, 1959. Bd. 2. S. 726 [6].

указывает на сумасшествие, вызванное психическим расстройством. Древнегреческий язык предоставляет нам множество образованных от этого корня слов, смысл которых не совпадает непосредственно с душевной патологией (ἄνοια, ἀπό-νοια), например: μένος – сила, гнев, намерение, мысль; μέμονα; μαίωμα – добиваться, стремиться, обследовать; μινῆσκω – помышлять, думать, помнить; μουσα – муза и др. Подобные слова, скорее, выражают не умопомрачение, а особо взволнованное, взбудораженное состояние ума. Именно это значение, указывающее на особо интенсивный, «возбужденный» мыслительный процесс, можно найти в «Илиаде», когда «Гомер устами Гектора говорит о том, что у стен Трои слишком свирепствует (λίην μαίνεται) Плавк, сын Тидея, и никто не может сравниться с ним в мужестве (μένος)»<sup>6</sup>. Более того, от того же корня \*men- возникают латинские слова mens («дух», «ум», «мышление») и meminī («помнить»); английское mean («думать»); русские «мнить», «мнение» и т.д. Таким образом, μαῖα у Платона никоим образом не означает «малоумие» как отсутствие или недостаток ума или так называемую потерю «адекватности», сопровождающуюся исчезновением самосознания и восприятия внешнего мира. Μαῖα – это восторг ума, срывание оков рассудка, приковывающих сознание к пещере имманентной реальности, выход за границы здравого смысла, когда бытие открывается иррациональным, сверхразумным путем, а разум преобразуется в безмолвного свидетеля происходящего, захваченного присутствием сокровенного чуда.

Μαῖα, будучи вдохновенным исступлением, экстазом (ἔκστασις) ума, его трансцендированием, сущностно связана с отличительной чертой древнегреческого опыта философствования – проникнутостью божественным (δαμόνιον) пафосом, как сакральным оживотворяющим условием мышления. На δαμόνιον или τὸ δαμόνιον σημεῖον Сократ довольно часто указывает в диалогах Платона. Так и в «Федре», он вспоминает «то божественное, столь привычное знамение (τὸ δαμόνων τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον)» (Федр. 242 b). Необходимо обратить внимание на замечание В.Н. Карпова о том, что как из приведенных слов в «Федре», так и из других платоновских диалогов «видно, что Сократово τὸ δαμόνιον было не божество, а нечто божественное, не существительное имя, а прилагательное»<sup>7</sup>. Действительно, τὸ δαμόνιον Сократа – это не какой-то бесплотный дух, управляющий человеком. Когда Сократ столь часто говорит о τὸ δαμόνιον как о некоем внутреннем голосе, то это означает, что настрой и побуждение этого голоса исходят не извне, не из какого-либо предметного сущего, а из недр самого сверхчувственного и непостижимого бытия, которое ближе и роднее человеку, чем неотвязная очевидность сущего.

Аристотель в «Никомаховой этике», размышляя о том, кого греки признают мудрыми, говорит: καὶ περὶ τὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαμόνια εἶδέναι αὐτοὺς φασιν, ἀχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν (1141b 7–10). То есть «хотя знают они [предметы] поразительные и достойные удивления, и, следовательно, сложные и потому божественные, однако бесполезные, потому что че-

<sup>6</sup> См.: Приходько Е.В. Двойное сокровище. С. 96.

<sup>7</sup> См.: Платон. Федр. С. 44.

ловеческое благо они не исследуют». Таким образом, «божественное», доступное лишь отрешенным от жизни философам, представлялось обычному человеку, погруженному в повседневное существование, как нечто «поразительное», «достойное удивления» и «сложное». Люди толпы (*πολλοί*) заняты обустройством своей жизни в мире, озабочены мирским, им неведом иной экзистенциальный уровень. Если же человек вырывается из круга привычного мировоззрения, если сдвигается его обыкновенное видение сущего и он усматривает бытие, то в фокусе этого видения перед ним открывается необычное и изумительное, ошеломляющее его своей простотой. Повседневная реальность является в новом свете, в котором сущее впервые приобретает смысл и самоценность. Усматривая реальность подобным образом, философ совершает прыжок за рамки сущего, начинает видеть его и себя со стороны, то есть трансцендирует. Именно этот скачок внимающего бытию человека за пределы сущего и является подлинным, «живым» мышлением, то есть мышлением бытия.

Итак, мы можем утверждать, что древнегреческое «божественное» – это не некое трансцендентное сущее, а особое метафизическое измерение эмпирической реальности, это необычный взгляд на обычное, придающий ему смысл<sup>8</sup>. Созерцательный характер божественного раскрывается в слове *θεωρία* (созерцание), которое изначально употреблялось в религиозном смысле и относилось к видящим все сущее в целом богам. Именно в этом созерцательном пафосе непривычного видения сущего рождается метафизическое воображение как основа мифа и мышления. Поэтому задача философии, в понимании ее Платоном, состоит в раскрытии божественного в форме уникального, возможного только здесь и сейчас мышления. В этом сущность *ἀνάμνησις* («вспоминания») – мгновенного обращения души вглубь себя и обретения того чистого состояния, когда она «презирая все, называемое ныне существующим, приникала мыслью к истинно-сущему» (Федр. 249 с).

Такое возникающее из самых недр бытия мышление предполагает катарсис, очищающий сознание от всего только пребывающего, но не бытийствующего. Катарсическое (очищающее) мышление – есть основное содержание аполлонической маниакальности, то есть особо интенсивного состояния ума, вдохновленного Аполлоном. Обращенная к богам молитва Сократа «Даруйте мне быть прекрасным внутренне, и с моим внутренним согласите все, что имею, внешнее» (Федр. 279 b) выражает радикальный поворот мышления внутрь самого себя, стремление к чистой бестелесной духовности, к свободному от всего эмпирического сознанию, к самоценной и самодостаточной как идея чистоте смысла. Подобная маниакальная жажда чистоты, несомненно, имеет аполлонический характер. Уже Карл Отфрид Мюллер полагал, что в культе Аполлона «чувство», касающееся сущности бога, в противоположность естественным религиям, относится к сверхъестественному, ибо «приписывает ему деятельность, отличающуюся от жизни природы и нахо-

---

<sup>8</sup> Поэтому необходимо согласиться с М. Хайдеггером, который переводил древнегреческое *τὸ θαύμασιον* словом «не-привычное» (см.: Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 221 [7]).

дующую вне ее, – подобно тому чувству, из которого возникла религия Авраама»<sup>9</sup>. Образ Аполлона, будучи метафизической формой переживания греками трансцендентности, раскрывается в таких эпитетах, как Φοῖβος – «лучезарный», «сияющий»; Ἄγνος – «пречистый», «очищающий»; Λύκειος – «светлый», «сияющий»; но в то же время Λοξίας – «темный», «двусмысленный», «кривой». В своей чистоте Аполлон подобен солнечному свету, несущему светлое прозрение, а иступленное вдохновение, даруемое Аполлоном, есть духовная ясность радостного познания, открывающего истину, извлекаемую из тьмы хаоса. Этот бог, овладевая духом своего любимца, возносит того на недостижимую для простого смертного позицию созерцателя, дарует ему отстраненную от всякого сущего и отрешенную от мирских забот теоретическую установку. Но приблизиться к Аполлону нелегко, «так как между ним и человеком простирается непреодолимое и смертельно опасное расстояние. Поэтому его называют поражающим далекую цель, называют лучником, стреляющим издали»<sup>10</sup>. Аполлон очищает, убивая, недаром А.Ф. Лосев сравнивал стрелы Аполлона с жаркими солнечными лучами, поражающими и животворящими одновременно<sup>11</sup>.

В этом аспекте аполлонизма мы сталкиваемся с глубинным единством катарсиса, познания и смерти и прикасаемся к темной стороне божественного, к Аполлону как к Λοξίας, темному и непонятному, каким он и является для ума обычного смертного, участь которого, то есть смерть, обволакивает тьма. Однако обретаемая в созерцании чистота может поглотить тьму: мышление, очищаясь от всего сущего, входит в сферу бытия, душа, очищаясь от всего телесного, обретает бессмертие. Отсюда такая необоримая философская тяга к познанию, жажда растворения в чистоте, которая реализуется только в трансцендентности, в обретении абсолютного тождества бытия и мышления. Тезис Парменида о тождестве бытия и мышления, лежащий в основе платоновской метафизики, означает, что бытие абсолютно и неотделимо от свидетельствующего о нем мышления, значит, отдельность мыслящего существа – только иллюзия, которая исчезает в метафизическом созерцании тотального всеединства сущего, в достижении безусловного тождества бытия и мышления. По существу, познание бытия становится актом умирания, а смерть – актом познания мыслящим существом иллюзорности своей отдельности (эмпирического «ложного Я») и растворением в едином, безразличном идеальном бытии, уже неотличимым от ничто. Однако платонизм не является неким древнегреческим аналогом буддизма, поскольку его вдохновитель Аполлон является богом порядка, богом четкой и определенной меры, формообразующим духом. Бессмертная душа есть форма человека, а именно через форму к нему обращается божественное (τὸ θεϊκόν), и форма же связывает части с целым, являясь способом этой связи. Поэтому аполлоническая маниакальная страсть к совершенной прекрасной форме есть устремленность к ясному самопознанию, то

<sup>9</sup> Цит. по: Кереньи К. Мифология. М.: Три квадрата, 2012. С. 145 [8].

<sup>10</sup> См.: Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 137 [9].

<sup>11</sup> См.: Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. С. 330 [10].

есть обретению себя как чистой идеальной формы, свободной от становящейся эмпирической действительности, к чистому, исполненному светом бытию, то есть к переживанию настоящего момента во всей его полноте. В этом смысле символом аполлонического идеала «чистого настоящего» выступает, по мнению О. Шпенглера, дорическая колонна, которая «фактически представляет собой отрицание времени»<sup>12</sup>.

Стремление к выходу из времени и обретению вечности роднит аполлоническую маниакальность (катарсическое мышление) с испугленностью мистериальной, производимой Дионисом. Сутью дионисизма мы будем считать мышление открытое (допускающее или разрешающее), отсылающее к такому эпитету Диониса, как *Λύσιος*, что означает «освобождающий», «разрешающий», «развязывающий», то есть тот, кто отгоняет все мирские заботы, «изымая и отрешая от нашей души все рабское, боязливое и недоверчивое»<sup>13</sup>, устраняет все ограничения, которыми окружена жизнь, подчиненная времени. Если Аполлон – это чистое настоящее, «бог бытия»<sup>14</sup>, то в фигуре Диониса отражается вечное становление и его непредсказуемость. Если Аполлон разъединяет, жестко утверждая границу и меру чего-то отдельного и дает человеку знание о самом себе как ограниченном, конечном существе, то Дионис, напротив, объединяет, отменяя какие-либо пределы и противоречия, устраняет индивидуальность, «способен на короткое время дать вам возможность перестать быть самим собой»<sup>15</sup> и тем самым открывает бесконечность трансцендентного<sup>16</sup>. Свет божественного созерцания, который источает Аполлон, разгоняет тьму Хаоса, утверждая мусический порядок Космоса и поддерживая ясную трезвость духа. Дионис же, захватывая душу, погружает ее во тьму Хаоса – в этом сущность вакхического безумия (*μανία*). Тьма так же божественна, как и свет, но это сокровенное божественное, это боги *Σκότος* («тьма»), *Ἔρεβος* («мрак»), *Νυκτός* («ночь»)… Неявленная тьма хаоса – пространство, где сходятся противоположности, где еще едины жизнь и смерть, где все еще возможно и, погружаясь куда, мышление обретает умопомрачительную живость, так как «кто хочет зачать живое, должен уйти в черные глубины, где пребывают неукротимые силы жизни. И когда он вернется, колоритом безумия будут окрашены его глаза,

<sup>12</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 135 [11].

<sup>13</sup> См.: Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. С. 135 [12].

<sup>14</sup> См.: Юнгер Ф. Греческие мифы. С. 201.

<sup>15</sup> См.: Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 86 [13].

<sup>16</sup> Вспомним, как понимал «дионисизм» Ф. Ницше: «Слово “дионисийское” выражает: порыв к единству, выход за пределы личности, повседневности, общества, реальности, – как в пропасть забвения, как страстное, на грани боли, перетекание в темные, целостные, парящие состояния; восторженное да-сказание всеобщему характеру жизни как неизменному, равномогучему и равносчастливому при всех его переменах; великую пантеистическую сорадость и сострадательность, которая одобряет и освящает даже самые жуткие и самые подозрительно-мрачные свойства жизни – из непреходящей воли к зачатию, плодородию, вечности: как чувство единства перед необходимостью творения и разрушения…» (Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. С. 547–548 [14]).

ибо там смерть и жизнь неразделимы. Первичная тайна – безумие, лоно раздвоенности, единство раздвоения»<sup>17</sup>.

Гераклит утверждает: «тождествен Аид с Дионисом»<sup>18</sup>, что означает упразднение в дионисийском исступлении границы между живым и мертвым. Жизнь и смерть едины, а мнимую преграду между ними возводит время, которое упраздняется дионисийским праздником, поскольку в вакхическом опьянении обращаются в ничто смысл и порядок, основанные на ддящемся и никогда не становящимся настоящим становлении. Опьянение Дионисом приводит к забвению, освобождая человека от времени мертвого, которое застывает в памяти, образующей фундамент познающего субъекта и утверждаемого им принуждающего (определяющего, ограничивающего) мышления, предполагающего принудительный контроль *ratio*. Бытие в таком предписывающем мышлении предстает подчиненным и закованным в жестко фиксированных рамках определенных значений, то есть становится «пещерой», в которой заточен человек. В отличие от принуждающего, допускающее дионисийское мышление свободно, ибо открыто для вечно изменчивого живого времени настоящего, которое не может быть схвачено в застывших категориях разума. Такое преодолевшее замкнутость преобразенное мышление открывает для себя совершенно новые возможности – оно становится в состоянии помыслить невыразимое, неожиданное, непредсказуемое, неконституируемое им самим, то есть божественное (*τὸ θεϊκόν*). Если принуждающее мышление имеет насильственный характер, то дионисийское исступление невозможно получить силой – это свободный дар божественного, иерофания. Через воспоминание (*ἀνάμνησις*), то есть рефлектируя, мышление обнаруживает в себе следы божественного и тем самым меняется в себе самом, преодолевает себя, совершая прыжок от предметного бытия к трансцендентному.

Как аполлоническая исступленность (очищающее мышление), так и дионисийская одержимость (открытое мышление) непосредственно связаны с происходящей от муз поэтической *μανία*, которую можно определить как поэтическое (косвенное, алогичное) мышление. Уже в «Ионе» Платон утверждал, что поэты «слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости» (Ион. 533 е). Сравнивая поэтическое исступление с одержимостью корибантов и вакханок, философ уподобляет поэтов пчелам, собирающим песни у медоносных источников в садах и рощах Муз. Поэтому поэт – «существо легкое, крылатое и священное; и он может творить лишь тогда, когда делается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка» (Ион. 534 в). Особо выделенное в «Федре» поэтическое исступление, «овладевая нежною и девственною душою, возбуждая и восторгая ее к одам и другим стихотворениям, и украшая в них бесчисленные события старины, это исступление дает уроки потомству. Кто идет к вратам поэзии, не исступленный музами, — в той мысли, что и одно искусство сделает его поэтом, тот и сам не совершен, и его поэзия, как произведение человека с рассуд-

<sup>17</sup> См.: Вальтер Ф. Отто. Дионис. Миф и культ // Безумие и его бог. М.: Эннеагон Пресс, 2007. С. 47 [15].

<sup>18</sup> См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989. С. 217 [16].

ком, исчезает пред поэзию иступленного» (Федр. 245 а). «Девственная душа» – это душа чистая, которая свободна от мирских (имманентных) побуждений, слово ἄβατος, которое В.Н. Карпов перевел как «девственная», прилагалось к священному месту, куда непосвященным вступать не позволялось, и обозначало «чистый», «непорочный», «заповедный», «священный»<sup>19</sup>. Под выражением же ἐπὶ ποιητικᾶς θύρας ἀφίκηται («идете к вратам поэзии») «надобно разуметь не просто вступление в храм поэзии, или занятие поэзией, но нищенское домогательство провозвести что-нибудь поэтическое; потому что ἐπὶ θύρας ἰεῖναι, ἀφίκεῖσθαι у греков значило нищенствовать, испрашивать помощи или милостыни, унижаясь пред кем-либо для получения выгоды»<sup>20</sup>. Поэтому поэтическая мания предполагает не просто отрешенность от мира, но и страстную мольбу, молитву о поэтическом вдохновении.

«Пещерное», стремящееся к определенности и однозначности принуждающее мышление существует в нормативно-усредненном мертвом языке, отчужденном от самого говорящего. Мертвый язык – это то, что из животворящего Слова превратилось в орудие мышления и средство общения. Отсюда засилье здравого смысла и формальной логики в нем, его отравленность социальностью и готовыми смыслами. Однако, называя смысл, делая его ясным и отчетливым, язык умертвляет его, тем самым парадоксальным образом приводит к бессмысленности все то, что мы слышим и говорим. Поэтическое иступление – это взывание к жизни нового языка, это мистический экстаз языка, его выход за границы вещественно-психической данности, за ограду языка мертвого. Экстазу языка предшествует катарсис – его очищение от процесса денотации как навязчивого стремления обозначать вещи, понимаемые как нечто, существующее до и независимо от слова. Мертвый язык отражает и обозначает факты, случающиеся в мертвом пространстве и мертвом времени постплатонической новоевропейской картезианской вселенной, поэтому субъектный духовный аспект исключен из этого видения мира. Так бытие изгоняется из языка как своего дома. Чтобы снова стать домом бытия, слово само должно стать бытием, а не его образом, слово должно отдаться бытию. Язык тогда явит себя не как отражение бытия, а как его самообнаружение, иерофания, как храм бытия.

Таким живым языком является поэзия, но не как метрически оформленная речь, а как иное прозы, абсолютное отклонение от нормы прозаического языка, взламывание привычных коммуникационных кодов<sup>21</sup>. Алогичное поэтическое слово, ускользая от смысла, носит косвенный, расплывчатый характер. Тем самым поэзия саботирует процесс денотации, освобождает вещь от прокрустова ложа обозначающего языка. Поэзия – это отрыв от мертвого языка, преодоление его тяжести, возвращение к тому началу, когда было Животворящее Слово. Подобно сумеркам или туману, поэзия, силой метафоры

<sup>19</sup> См.: Древнегреческо-русский словарь / сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 14 [17].

<sup>20</sup> См.: Платон. Федр. С. 50.

<sup>21</sup> См.: Cohen J. Structure du langage poetique. Paris: Flammarion, 1966. P. 14 [18].

соединяя несоединимое, размывает границы между вещами, и бытие открывается как однородное и единое Целое. Поэзия разрывает длящийся во времени поток жизни и погружает в состояние метафизического восторга, основанием которого является неочевидное. Поэзия – это абсурдный язык, который, ничего не обозначая, творит из тьмы невысказанного иной смысл – странный, стихийный, бездонный.

Именно в поэтический язык облекается речь Сократа об эротической *μανία*, посылаемой Афродитой и Эротом. В эротическом исступлении «находится тот, кто, видя здешнюю красоту и вспоминая о красоте истинной, окрыляется и, окрылившись, пламенно желает лететь выспрь. Еще не имея сил, он уже, подобно птице, смотрит вверх, а о дольном не заботится, как будто и в самом деле сумасшедший» (Федр. 149 с-d). Любовный восторг, по своему происхождению, считает Платон, лучше всех восторгов и лежит в основании философского созерцания, поэтому мы назовем его непосредственным (живым) началом философского мышления. Эрот играет совершенно уникальную концептуальную роль в платонизме, ибо выражает собой единственно возможный для индивидуума опыт целостности, неразрывно соединяющий идеальную и материальную природы в человеке, божественное и животное в нем<sup>22</sup>. Любовь, будучи «любовью к вечному обладанию благом» и «стремлением родить и произвести на свет в прекрасном»<sup>23</sup>, укоренена в общей для человека и животного страсти к деторождению, но, с другой стороны, «окрыляет» душу, направляет ее взор за пределы ума и сущего, к своей запредельной «небесной» первооснове. Таким образом, эротическая мания, как живое начало философии, тотально захватывает человека, собирает все его устремления, мыслительные и жизненные силы в единое целое и бросает их к истинно-сущей трансцендентной цели, к сверхразумному целому.

Итак, по Платону, философия возможна как метафизический прыжок, маниакальный экстаз мышления, его переход за рамки здравого смысла. Такая боговдохновенная исступленность ума предполагает единство четырех видов маний: аполлонической (катарсическое мышление), дионисийской (открытое мышление), мусической (поэтическое мышление) и эротической (непосредственное начало философского мышления). В обретении этого единства возникает философия как целостный всеохватывающий опыт достижения отрешенной от сущего позиции созерцателя, открытого для вечно изменчивого живого времени настоящего, способного помыслить невыразимое, неочевидное и непредсказуемое в алогичном метафорическом слове.

#### Список литературы

1. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 168–217.
2. Кумарасвами А.К. Первобытное мышление // Кумарасвами А.К. Восток и Запад. Религия, мифология, символика, искусство. М.: Беловодье, 2015. С. 73–105.

<sup>22</sup> См.: Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 112 [19].

<sup>23</sup> Там же. С. 117.

3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 21–186.
4. Платон. Федр // Сочинения Платона, переведенные с греческого, объясненные профессором Карповым. Ч. IV. СПб., 1863. С. 17–116.
5. Приходько Е.В. Двойное сокровище. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 592 с.
6. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Berlin-München, 1959. Bd. 2. 770 s.
7. Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
8. Кереньи К. Мифология. М.: Три квадрата, 2012. 496 с.
9. Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006. 398 с.
10. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. 975 с.
11. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. 663 с.
12. Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990. 592 с.
13. Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 318 с.
14. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.
15. Вальтер Ф. Отто. Дионис. Миф и культ // Безумие и его бог. М.: Эннеагон Пресс, 2007. 276 с.
16. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М.: Наука, 1989. 576 с.
17. Древнегреческо-русский словарь / сост. И.Х. Дворецкий; под ред. С.И. Соболевского. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1043 с.
18. Cohen J. Structure du langage poetique. Paris: Flammarion, 1966. 231 p.
19. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 81–134.

#### References

1. Khaydegger, M. Slova Nitsche «Bog mertv» [The Words of Nietzsche «God is Dead»], in Khaydegger, M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [The Works and Reflections from Different Years], Moscow: Gnozis, 1993, pp. 168–217.
2. Kumarasvami, A.K. Pervobytnoe myshlenie [The Primal Thinking], in Kumarasvami, A.K. *Vostok i Zapad. Religiya, mifologiya, simbolika, iskusstvo* [The East and West. Religion, Mythology, Symbolism, Art], Moscow: Belovod'e, 2015, pp. 73–105.
3. Losev, A.F. Dialektika mifa [The Dialectic of Myth], in Losev, A.F. *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [The Philosophy. The Culture. The Mythology], Moscow: Politizdat, 1991, pp. 21–186.
4. Platon. Fedr, in *Sochineniya Platona, perevedennye s grecheskago, ob'yasnennye professorom Karpovym* [The Plato's Works, are Translated from the Greek, are Explained by Professor Karpov], Saint-Petersburg, 1863, ch. IV, pp. 17–116.
5. Prikhod'ko, E.V. *Dvoynoe sokrovishche* [The Double Treasure], Moscow: Progress-Traditsiya, 1999. 592 p.
6. Pokorny, J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Berlin-München, 1959. Bd. 2. 770 p.
7. Khaydegger, M. *Parmenid* [Parmenid], Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2009. 384 p.
8. Keren'I, K. *Mifologiya* [Mythology], Moscow: Tri kvadrata, 2012. 496 p.
9. Yunger, F. *Grecheskie mify* [The Greek Myths], Saint-Petersburg: Vladimir Dal', 2006. 398 p.
10. Losev, A.F. *Mifologiya grekov i rimlyan* [The Mythology of the Greeks and Romans], Moscow: Mysl', 1996. 975 p.
11. Shpengler, O. Zakat Evropy: Ocherki morfologii mirovoy istorii. T. 1 [The Decline of the West: Outline of a Morphology of World History. Vol. 1], Moscow: Mysl', 1993. 663 p.
12. Plutarkh. *Zastol'nye besedy* [The Table Talks], Leningrad: Nauka, 1990. 592 p.
13. Dodds, E.R. *Greki i irratsional'noe* [The Greeks and the Irrational], Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000. 318 p.

14. Nitshe, F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostey* [The Will to Power. The Experience of the Revaluation of All Values], Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya, 2005. 880 p.
15. Val'ter, F. Otto. Dionis [Dionysus], in *Mif i kul't. Bezumie i ego bog* [Myth and the Cult. Madness and His God], Moscow: Enneagon Press, 2007. 276 p.
16. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. I* [The Fragments the Early Greek Philosophers. Part 1], Moscow: Nauka, 1989. 576 p.
17. Dvoret'skiy, I. Kh. *Drevnegrechesko-russkiy slovar'* [The Ancient Greek-Russian Dictionary], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarey, 1958, vol. 1. 1043 p.
18. Cohen, J. *Structure du langage poetique*. Paris: Flammarion, 1966. 231 p.
19. Platon. Pir [The feast], in Platon. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 2* [The Plato's Works in 4 vol., vol. 2]. Moscow: Mysl', 1993, pp. 81–134.