

Полякова О.О.,

к.філос. н., викладач кафедри соціальних і гуманітарних дисциплін  
Національного університету цивільного захисту України, Poliakova\_o\_86@mail.ru

Україна, м. Харків

## ПРОБЛЕМА ПОХОДЖЕННЯ КУЛЬТУ ДІОНІСА КРІЗЬ ПРИЗМУ КОНЦЕПТУ АРХЕОЛОГІЇ ЗНАННЯ М. ФУКО

У статті здійснюється історико-культурологічний зріз проблеми походження культу Діоніса. Крізь призму концепт археології знання М.Фуко аналізуються перипетії діонісійського культу, як феномену свідомості і пов'язаного з ним ірраціонального, чуттєвого досвіду. Зокрема переосмислюється міфологема про трагічну гибель Діоніса від рук титанів та чарівне воскресіння у образі бога родючості, а також мотив корабля і божественного безумства, тема скитань і повернення бога до Греції з невідомих країв. Неоднозначність щодо походження культу Діоніса – чи то автохтонного, чи то іноземного, що привертала увагу вже античних авторів, уявляється як «розрив» історії.

**Ключові слова:** діонісійське, археологія знання, культ Діоніса, концепції походження, ірраціональне.

**Постановка проблеми.** У сучасній культурній свідомості образ Діоніса виступає знаком ірраціонального, архетипового, стихійного. Проте сутність самого божества залишається не з'ясованою. Зокрема відкритою залишається проблема походження культу, яка безпосередньо є дотичною до філософської антропології – дискурсу, що спирається на аналіз цінностей, звичаїв, уявлень, вірувань тих чи інших етнокультурних утворень і оперує такими поняттями, як «спосіб життя», «картина світу», «стереотипи свідомості», «народна релігійність», що має особливе значення при розгляді історії становлення діонісійського культу. В такому вимірі тема Діоніса виступає як царина фактів культури, питання про засади яких залишається відкритим. Преломлення діонісійських сюжетів у вимірі концепту археології М.Фуко дозволяє звернутися до унікального культу, розкрити його первозданну ірраціональну, стихійну, чуттєву природу та переосмислити проблему його притаманності античній ментальності.

**Мета роботи** – застосовуючи концепт археології знання Фуко проаналізувати символіку культу Діоніса та окреслити можливості вирішення проблеми його походження.

**Виклад основного матеріалу.** В Давній Греції Діоніс виступає богом плодючості землі та одночасно плотського достатку. Тому у його шануванні з парадоксальною гармонійністю еднаються плачі за померлими й туга за їх душами – та шалені плотські втіхи, що деінде супроводжуються нанесенням собі тілесної шкоди і каліцтв. Напружені емоції викликали змінений стан свідомості, що міг стати основою для формування есхатологічного уявлення про відокремлення душі від тіла, а також про можливість стати причетним божественному [1,с.24], бути прийнятим ним – стати боголюдиною, втіленням бога на землі. Ідея близькості життя до смерті, божественного до земного, за якою стоїть віра в безсмертя та вічне повернення, є основою діонісійської міфологеми.

У свідомості еліта Діоніс стає образом втіленням чуттєвій стихії, ще злитої з первозасадами естетизації

буття. І, так само, образ Діоніса генетично зв'язаний з хронічними культурами, що їхня «земна» домінанта споріднює їх із примітивними *genius*. І саме чуттєва, «земна» основа діонісійського визначає його перипетії й духовний зміст і стає знаковою для сучасної культурної свідомості. Проте парадоксальним є те, що питання про походження Діоніса залишається досі дискусійним, а це, у свою чергу, повертає до проблеми щодо витоків європейської культурної свідомості.

Погляди істориків щодо походження культу Діоніса можливо поділити на дві основних групи. Одні автори обстоюють думку про іноземне, другі – про автохтонне походження культу. З припущення, що божество привнесене ззовні, витікає наступне питання: де виник і звідки прийшов у Грецію культ Діоніса. Найбільш послідовні відповіді на нього являють, на наш погляд, так звані фракійсько – фригійська [2,с.21-34;3,с.34-76], критська [4,с.128-156] та єгипетська [5,с. 68-76;6,с.34-56, 98-106, 246-274] теорії.

Дослідники, які дотримуються ідеї автохтонного походження культу [7,с. 21-34;8,с.230-252], вважають, що Діоніс є божеством, яке спочатку відрізнялося за «функціями» від подібних, але більш відомих елліністичних богів; та відколи в Афінах почали культивувати винограду лозу і стало розповсюджуватись виноробство, його культ отримав власну, чітко окреслену сферу, а отже, й форми відправлення. За підходом, який ґрунтується на критичному аналізі міфологеми божества, вона за походженням належить глибокій архаїці, однак згодом, під впливом античної культури та менталітету, зазнала певної обробки. Проте в пам'яті античного афінянина продовжував жити образ першого, «дикого» Діоніса. Міфологема виникла раніше за появу національно-державних релігій, та її грецький варіант зберіг архаїчні риси і підіймає великий архаїчний пласт.

Більшість дослідників [9,с.104;10,с. 98] сходяться на думці, що поява й історія Діоніса пов'язана з розповсюдженням культивування виноградної лози на теренах Європи та Азії. Таким чином, очевидна тенденція історичної антропології до уніфікації та

прогресизму в питаннях генези духовних явищ. Характерним є погляд, що розвиток виноградарства зумовив появу низки схожих за своїми функціями і формами вшанування божеств (Сабазій, Якх, Аттіс, Загрей), які, як і Діоніс, мали хтонічну природу; а звідси схожість міфологем. Крім того, коли в VII ст. до н.е. почалося активне проникнення іноземних, переважно малоазійських, культів на територію Афін та усієї Греції, вони паралельно шанувалися греками, але форми їх вшанування (в основному це були містерії й оргії) були настільки подібні, що поступово злились у єдиний культ Діоніса; хоча самі свята Діоніса, від початку сільські, були незвичними для еллінів.

На користь версії про автохтонне походження Діоніса свідчить згадка у Геродота про те, що в Смирні Діонісії святкувалися ще тоді, коли це місто перебувало в руках еолійців [11,1,150]. На давньогрецьке походження бога вказує й свідчення Есхіла, що культ Діоніса в Дельфах давніший за культ Аполлона [12, 24].

З гіпотези про автохтонне походження культу Діоніса витікає, що вже з кінця II тис. до н.е. бог був добре відомий у Греції [7,с.33].

Форми відправлення культу Діоніса самі по собі давали підґрунтя для дискусії щодо його походження.

Так, знамениту сцену виїзду Діоніса на кораблі, яка розігрувалася під час свята Анфестерій, інтерпретували як символіку прибуття бога з далеких заморських країв. Є й інші моменти, що пов'язують культ Діоніса з водою. Наприклад, в лаконійському варіанті міфологеми говориться, що маленький Діоніс прибув до них морем, припливши разом зі своєю мертвою матір'ю у дерев'яному сундуку. А Іно, що стала для малюка опікункою, невдовзі сама була перетворена на морське божество. Із води призивають постати Діоніса і в Лерні, називаючи його Πελάγιος («він з моря»), Λιμναῖος («він з озера») и Λιμναγένης («народжений озером») [9;117]. Образ дитини та його зв'язок з водою може бути свідченням первісної невідокремленості Діоніса від небуття.

Корабель, у якості образу-відсилки до потойбічного, є й у міфологемі єгипетського Осіріса [13,с.54]. Як і Осіріса, Діоніса шанували у формі містерій, під час яких розігрувалися сцени земних скитань бога [5,с.178-179]. Плутарх у I ст. н.е. описав міф про Осіріса [14,12-21]. Дж. Фрезер зіставляє свідчення Плутарха з міфологемою Діоніса та доходить висновку, що культи цих богів мають спільну природу [6,с.361]. Так само як і Осіріс, Діоніс був богом рослин. Помираючи зимою та відроджуючись навесні, ці культи символізували собою коловорот життя рослин. Майже у всіх давньогрецьких полісах приносилися жертви Діонісу Древесному. У ранній період відомі зображення Діоніса у вигляді дерева чи стовпа, обвитого плющем, або звичайного пенька, що розміщувався в саду та до якого молилися про душі померлих. Осіріса ж часто зображували зеленим та з виростаючими з нього побігами молодих рослин.

На підтвердження єгипетської теорії походження Діоніса висловлюється і Геродот, який вважає схожість між обома культурами настільки значною, що взагалі не слід говорити про незалежне походження Діоніса. Культ цього бога, на думку античного автора, греки в

недавньому минулому з незначними змінами запозичили у єгиптян [11,1,2,42].

Істориками, які обстоюють іноземне походження культу Діоніса, мотив корабля, тема скитань і повернення бога сприймається як доказ негрецьких витоків його культу; а прибічниками автохтонної теорії цей мотив мислиться як образ повернення бога на батьківщину з далеких заморських держав [8,с.233].

У II тис. до н.е. на Криті значного розповсюдження набув культ Загрея, міфологема якого досить схожа з Діонісовою [15,с.458] (наприклад, Шеллінг вважав їх різними аспектами, або, точніше, стадіями, одного бога – Діоніса). На зв'язок культу Діоніса з Критом вказує, зокрема, міф про одруження бога з дочкою критського царя Міноса Аріадною [16,168-172]. Підтвердження критського походження Діоніса знаходимо у Діодора Сицилійського. Він наводить думку критян, що бог народився саме в їхніх краях; що він створив Близнюкові острови; і він також навчив людей зберігати продукти довгий час [17,II,36].

Свідчення античних авторів задіяні «критською» версією походження культу Діоніса, яку у новітній філософії історії обстоює О.Ф. Лосев [4,с.143-145].

Існування подібних культів у різних частинах світу певною мірою дає підґрунтя історизму, якщо не прогресизму, у поясненні природи культу Діоніса. Принаймні, культ Діоніса міг мати різні епіклези, які виникли в ряді середземноморських країн майже паралельно. Так, Адоніс у Фінікії [2,с.9], Аттіс у Фрігії [2,с.12], Таммуз у Вавилоні [2,с.18], Митра у Персії [2,с.23] та Осіріс у Єгипті [2,с.36] мали спільні риси. Кожен з них був певним чином пов'язаний з великою матір'ю богинею, уособив символіку смерті та воскресіння; усім притаманний символ фалоса. Ці специфічні риси вказують на те, що усі вони були божествами рослинності, а їх епіфанії символізували процес гібелі живої природи восени та її подальше воскресіння весною [2,с.42]. Безперечно, в історіях цих богів, з їх очевидними спільними рисами, виразилися спроби міфологічної свідомості пояснити репродуктивні процеси, що відбувалися у природі. Ці явища почали ототожнювати з певним божеством, що виражалося у його міфологемі, яка розділялася на дві частини – земний шлях та життя після смерті, в якому він і перетворюється з героя на повноцінне божество. Цілком можливо, що греки також мали потребу у появі божества рослинності і покровителем цієї сфери став Діоніс. Те, що на початковому етапі форми вшанування бога зовсім не типові для еллінів, може вказувати на іноземне походження божества. А вже епіклеза Діоніса (Dio-божественний і Nysa- від Ніси, міфічної батьківщини бога [18,с.116] або Di-wo-nu-so|| di-wo (gen.sing.) та Dia – що вказує на солярний культ та Nys – виноградна лоза, що свідчить про рослинне походження культу) означає зв'язок із Зевсом, але який саме, не зрозуміло. Діоніса, так само як і Зевса зображували у вигляді Біка, що вказувало на їх зв'язок скоріше як солярних культів.

Отже, по-видимому, Діоніс має іноземне, скоріше за все, східне, походження, а в Афінах перетворюється з агресивного екстатичного жіночого божества на олімпійського бога, покровителя виноробів і мистецтва трагедії. Але при цьому проблема походження Діоніса

важлива не сама по собі, як факт теоретичної свідомості, а отже, немає сенсу оспорювати спостереження щодо спільних рис стародавніх культів, або ідею еволюції релігій. Дискусія навколо походження Діоніса, що бере свій початок з античності, уявляється як «розрив» історії, про який ідеться у Фуко. Перипетії культу є, на нашу думку, свідченням не динамічних процесів у релігійній свідомості, а тієї обставини, що і в цьому і подібних культурах їх чуттєва природа постає в перевозданному вигляді. Архетипіка так представленого чуттєвого пов'язана з образами матриархальної культури, адже Діоніс походить від матриархального божества плодючості. Існує думка, що в його епіфанії відображена боротьба за утвердження патріархального укладу. На території Афін у VIст. до н.е. Діоніс шанувався як жінками, так і чоловіками. Але актуально зберігалася хтонічна сутність бога, який був не лише покровителем виноробства, а уособленням воскресючої та помираючої природи. Знов-таки, факт матриархальних основ діонісійського культу, як і його хтонічний смисл, нам важливий не у вимірі розвитку релігій, а в аспекті того «з'являння думки» (В. Подорога), яким відмічено провал у таїну буття і ту межу, яку людині не дано перейти. Образ Діоніса постає «індикатором» цієї межі; тим, що сплавляє воедино риси людського, тваринного, природного взагалі і являє їх в акті божественного шаленства.

В «Історії безумства» М.Фуко зовсім в інших смислових контекстах підймає мотив корабля, на якому виїжджає в згаданій сцені Діоніс. Цей корабель, прикрашений квітами та виноградною лозою, знак квітнення та живості буттєвих сил, який несе й генезис феномена «карнавальності», має у Фуко психологічне та психопатологічне забарвлення; він виявляється знаком тих «темних» істин, що криються в глибинах людського Я. Те, що у середні віки божевільних відправляли у безстрокове плавання, надає мотиву корабля смислу кроку до народження тюрми, топосу локалізації цих таїн і панування неприборканої зворотної сторони людської душі, стихії, що стидається сама себе. Сказане не означає, звісно, що божественне шаленство і психічна хвороба є одне й те саме.

Вже в античності розрізняли безумство божественне (пророче) (Аполлонічне), телестичне (Діонісійське), творче (навіяне Музами), любовне (що походило від Афродіти та Ерота)) та психічне, як позбавлення розуму [19,с.106]. До того ж, елліни вважали, що короткотривале діонісійське безумство здатне врятувати від справжнього божевілья. Той, хто протривав діонісійському безумству, як, наприклад, доньки тирифського царя Прета [11,3,П48,49], мав позбутися розуму. В Аргосі жінки, що не віддали почестей Діонісу в пориві безумства позіли власних дітей. За це бога прозвали «вбивцею дітей» (Аполлодор). В Афінах навіть існувало особливе свято – Єори, яке було впроваджене з метою зцілення афінських жінок від масового безумства, що їх раптово охопило.

Але розгул інстинктів, за якого людина втрачає цілісність своєї особистості, має спільність і зі смертю, і з екстазом діонісійської містерії, аж до її фанатичних і кривавих коренів. Адже чи не є духовною смертю втрата

себе? Закономірною є думка Фуко про своєрідну заміну образу смерті – образами безумства, яке і є, в певному розумінні, присутністю смерті тут і зараз. Екстаз без кінця, що розчиняється в буйстві оргії, в моментах коли людська істота ніби, водночас, і сягає миті царювання над своїм життям, і втрачає його опору – чи не є він формою заклинання й містифікації жертвовної гибелі людського Я на поталу природі, яка є значно більш живою за людину, оскільки – вічна. Містерія – розігрування «ролі» страждаючого, приреченого на смерть бога – чи не є вона даниною тязі до Танатосу; адже бог воскресає, але не людина. Людині дійсно лише у граничному стані дано винести безпосередню реалію смерті. Такий стан, неодноразово описаний у сучасних філософських працях, характеризується хіба що не трансом, стоянням «на порозі немов подвійного буття» (не дарма елевсинські містерії розігрувалися в печерах, які символічно виражали порожнечу, ідею незаповненого і небезпечного життєвого простору, що відкривав двері у потойбічний світ. Перебування у печерах пов'язувалося з людськими жахами та незбагненими потягами до царини несвідомого [20,с.21]. Можливо (як це засвідчує текст «Лекцій з античної філософії» М.К. Мамардашвілі) його мав на увазі Геракліт під образом «стояння в полемосі». У Фуко (знов-таки) зустрічаємо образ переходу: «Безумний на своєму човні відправлявся до другого світу – та з другого світу прибував, висаджуючись на берег. Плавання божевільного означає його сувору ізоляцію і водночас є найвищим втіленням його перехідного статусу... Вічний пасажир, в'язень переходу» [21,с.33], завжди чужий, як Діоніс, якому древні греки приписували іноземне, прийшло походження і який, голівне, є фігурою з'єднання цього й іншого світів. «Археологія» діонісійського, отже, поєднує мотиви смерті й безумства, наскільки людині дано зробити їх досвідом і знанням. Водночас людині необхідно їх відсторонення. Людина, сама будучи, за висловом Фуко, «розривом у порядку речей», прагне пізнати свою природу і все ж запобігти прірви (згадаємо образ танцю як «духу філософа» у Ніцше). Звідси також і мотив жертви, фактичної або символічної. Найяскравіше це можливо проілюстрували на прикладі орфічної міфологеми про ритуальне вбивство Діоніса та поїдання його тіла титанами. Дізнавшись про це, Зевс спопелив титанів, та з їх праху утворилися люди. Відтоді людям притаманна двоїста божественно-титанічна природа. З огляду на цей міф Піндар визначив людське життя як «Спокутування давнього беззаконня» [22,fr.133], а самих людей як таких, «в яких проявляється давня природа титанів». Тож не випадково Ніцше зазначає, що Бог знов принесений у жертву, люди знову вбили Бога, як колись титани Діоніса, криваво і жорстоко. Але навіщо? Щоб дати йому можливість народитися знову, стати новим Діонісом – Дифірамбом (Дитям Подвійних дверей) та переродитися самим. Такою новою бого-людиною став Заратустра, вічний мандрівник, що видається людям безумним та жахає їх звісткою про криваве вбивство Бога і про зміни, що мають відбутися.

Втім, культ Діоніса досяг розквіту тоді, коли людські жертви відійшли до минулого. Цікаво відзначити, що

жертвовною твариною був саме цап. Як відомо, однією з іпостасей Діоніса був цап [23, I, 6, 2], тобто в жертву богу приносився він сам! Звичай умертвляти бога в образі тварини виник на дуже ранній стадії людської культури, і його важко було правильно порозуміти в пізніші часи. У ході історії культу тваринна оболонка бога зникає, а зберігаються виключно антропоморфні властивості, які й стали ядром культу [6, с. 367]. Із часом з'являється нове пояснення: цап приносився в жертву через те, що шкодив виноградній лозі, покровителем якої був Діоніс [24, II, 380-384]. Нам же видається характерним, що в самому культі древня «дика» іпостась знищується «на поталу» іпостасі, що має не просто божественний статус, але є проекцією образу самої людини, в її чайнні принаймні символічного безсмертя. Істина і смерть є нерозривно пов'язаними абсолютними категоріями культури, що в еллінській думці так яскраво виражено постаттю гомерівського Одисея, а в практиці культури – діонісійською містерією.

Навіть радіючи весні, греки пам'ятали про смерть. Весна була прозорою для погляду стародавніх людей – вона була квітуча Смерть. Більше ніде, можливо, так чітко не проявляється хронічне коріння діонісійської віри. Смерть – зворотний бік життя: даний сюжет також символізував відомий похід Діоніса в Аїд за своєю матір'ю Семелою, яка згодом отримала ім'я Фіона й була прийнята на Олімп до сонму вищих богів [23, III, 5, 3]. Отже, Діоніс мав померти, тобто віддвісти, щоб воскреснути наступного року. Тож, небутия, як відчуття «Іншого», пронизувало усе життя елліна.

**Висновки.** Дискусія щодо походження та природи Діоніса є свого роду введенням до археології і самого культу, і природи того досвіду, що з ним пов'язаний. *Ganz Andere* (термін Р.Отто) – це емке іменування модусу того безформного, не видимого земними очима, Іншого, що репрезентує образ Діоніса. Мотив корабля в міфі про повернення Діоніса є образною проекцією уявлень про цілковито «Інше», іншовимірне. Можливісний смисловий спектр Іншого, який відкривається даним мотивом, як свого роду ключем (звідси й метафора «океанічного» переживання у Фрейда), що ще у Парменіда представлено як «меон» (від др. гр. μή ού – небутия, не-сущє) – Ніщо, в якому підкреслюється лише дійсне неіснування, але не можливість існування [20, с. 53]. Це поняття вбирає в себе тематизації незвіданого, самої його потреби.

Археологія діонісійського – це, перш за все, інтроспекція, в якій дана специфіка нерелективного стану, який уможлиблює, й дозволяє сприймати як безумовно природний, феномен «божественного шаленства».

Звідси, археологія діонісійського – це заглиблення в тайну походження людської психіки і її зв'язку з природно-космічним світом, здійснюване за посередництвом «божественного екстазу», містеріального досвіду й культової образності. В такому ракурсі, переосмислюючи теорії походження Діоніса, момент його повернення з незвіданих країн додому, до Греції може бути осмислений як шлях до самого себе з неосяжної Terra incognita несвідомого.

### Література

1. Варакина Г. В. Дионисизм как форма традиционной культуры и ее исторические мутации / Г.В. Варакина // *Традиционная культура: научный альманах* – 2007. – №1 (25). – С. 24 – 33.
2. Брикнер М. Страдающий бог в религиях древнего мира / Брикнер М. – М.: «Красная новь», 1923. – 55с.
3. Иванов В.И. Дионис и дионисийство / Иванов В.В. – СПб.: Алетейа, 2000. – 342с.
4. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии / Алексей Федорович Лосев. – М.: Просвещение, 1957. – 620с.
5. Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта / М.А. Коростовцев. – СПб.: Журнал «Нева», «Летний сад», 2000. – 463с.
6. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Д.Д. Фрезер. – М.: Политиздат, 1986. – 462с.
7. Деева Н.Н. О месте культа Диониса в религии Греции архаического периода (К вопросу о происхождении культа Диониса) / Н.Н. Деева // *Атеизм, религия, современность*. – Л.: Мин. культуры РСФСР, 1976. – Вып. 2. – С. 21-34.
8. Дымищ З. Эпифания Диониса в мифе и обряде / З. Дымищ // *УЗ АТУ*. – 1939. – Вып. 2. – №3. – С. 230 – 253.
9. Отто Э. Приносимый в жертву бог // *ВДМ*. – 1996. – №2. – С. 103 – 119.
10. Harrison J. E. *Introductory studies in Greek Art* / Harrison J. E. – London: Fisher Unwin, 1885. – 312p.
11. Геродот. *История*: [пер. с др. гр. Г.А. Стратановского]. – М.: Ладомир, 1999. – 739с.
12. Эсхл. *Трагедии*: [пер. с др. гр. С.Апта]. – М.: Худ. лит., 1971. – 383с.
13. Матвеева Л. Культурология: Курс лекций: Навч. Посібник / Л. Матвеева. – К.: Либідь, 2005. – 512 с.
14. Плутарх. *Застольные беседы*: [под ред. Н.А. Гаспарова]. – Л.: Наука, 1990. – 592с.
15. Шах-Тоди А.А. Хтоническая мифология в эпоху эллинизма и ее стилистическая функция / А.А. Шах-Тоди // *Проблемы античной культуры*. – Тбилиси, 1975. – С. 455 – 468.
16. Павсаний. *Описание Эллады*. – М.: Искусство, 1938. – III.1. – 364с.
17. Диодор Сицилийский. *Греческая мифология*: [пер. с др. гр. О.Л. Цыбенко]. – М.: Лабиринт, 2000. – 223с.
18. Root A. *Who's who in Classical Mythology?* / A Root. – NTC, publishing group, 1996. – 343p.
19. Доддс Э. Ф. *Греки и иррациональное* / Э. Ф. Доддс. – СПб.: Алетейа, 2000. – 507 с.
20. Лютий П. В. *Нигілізм: анатомія Ніщо* / П.В. Володимирович Лютий. – К.: Вид. ПАРАПААН, 2002. – 296 с.
21. Фуко М. *История безумия в классическую эпоху* / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 572 с.
22. Пиндар. *Оды. Фрагменты* // Пиндар. *Ваххилид*: [под ред. М.А. Гаспарова]. – М.: Наука, 1980. – 503с.
23. Аполлодор. *Мифологическая библиотека* [пер. с др. гр. В.Г.Боруховича]. – Л.: Наука, АО, 1972. – 215с.
24. Вергилий. *Георгики* // *Буколики. Георгики. Энеида*: [пер. с лат. С. Шервинского]. – М.: Худ. лит-ра, 1971. – 447с.

### References

1. Varakina G. V. *Dionysizm kak forma tradycionnoj kultury i ee istorycheskye mutacy* / G.V. Varakina // *Tradycionnaya kultura: nauchnii almanaх* – 2007. – #1 (25). – С. 24 – 33.
2. Brykner M. *Stradayushii bog v religiyax drevnego mira* / Brykner M. – М.: «Красная новь», 1923. – 55с.

3. Ivanov V.I. Dyonys i pradionisijstvo / Ivanov V.I. – Spb.: Aleteja, 2000. – 342s.
4. Losev A.F. Antychnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitii / Aleksej Fedorovich Losev. – M.: Prosveshenie, 1957. – 620s.
5. Korostovcev M.A. Religiya Drevnego Egipta / M.A. Korostovcev. – SPb.: Zhurnal «Neva», «Letnyi Sad», 2000. – 463s.
6. Frezer D.D. Zolotaya vetv': issledovanie magyii I religii / D.D. Frezer. – M.: Politizdat, 1986. – 462s.
7. Deeva N.N. O meste kul'ta Dionisa v religii Grecii arхаicheskogo perioda (K voprosu o proisxozhdenii kul'ta Dionisa) / N.N. Deeva // Ateizm, religiya, sovremennost'. – L.: Min. k-ry RSR, 1976. – Vol.2. – S.21-34.
8. Dymshyc Z. Epyfaniya Dionisa v mife I obryade / Z. Dymshyc // UZ LGU. – 1939. – Vol. 2. – #3. – S. 230 – 253.
9. Otto B. Prinosimij v zhertvu bog // VDY. – 1996. – #2. – S. 103 – 119.
10. Harrison J. E. Introductory studies in Greek Art / Harrison J. E. – London: Fisher Unwin, 1885. – 312p.
11. Gherodot. Istoriya: [per. s dr. gr. G.A. Stratanovskogo]. – M.: Ladomir, 1999. – 739s.
12. Eshil. Tragedii: [per s dr.gr. S.Apta]. – M.: Hud.lit., 1971. – 383s.
13. Matveeva L. Kul'turologiya: Kurs lekciij: Navch. Posibnyk / L. Matveeva. – K.: Lybid', 2005. – 512 s.
14. Plutarh. Zastol'nie besedy: [pod red. Y.L. Gasparova]. – L.: Nauka, 1990. – 592s.
15. Taxo-Gody A.A. Htonicheskaya mifologiya v epohu ellinizma I ee stilisticheskaya funkciya / A.A. Taxo-Gody // Problemi antichnoj kul'turi. – Tbilisi, 1975. – S. 455 – 468.
16. Pavsaniy. Opisanie Ellady. – M.: Iskusstvo, 1938. – T.1. – 364s.
17. Diodor Sicilyjskij. Grecheskaya mifologiya: [per. s dr.gr O.P. Czibenko]. – M.: Labirint, 2000. – 223s.
18. Room A. Who's who in Classical Mythology? / A Room. – NTC, publishing group, 1996. – 343p.
19. Dodds Y. R. Greki i irracional'noe / Y. R. Dodds. – SPb.: Aleteja, 2000. – 507 s.
20. Lyutyi T. V. Nigilizm: anatomiya Nishho / Taras Volodimirovych Lyutyi. – K.: Vid. PARAPAN, 2002. – 296 s.
21. Fuko M. Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epohu / M. Fuko. – SPb.: Universitetskaya kniga, 1997. – 572 s.
22. Pindar. Ody. Fragmenty // Pindar. Vakhvilid: [pod red. M.L. Gasparova]. – M.: Nauka, 1980. – 503s.
23. Apollodor. Mifologicheskaya biblioteka [per. s dr.gr. V.G. Boruxovicha]. – L.: Nauka, LO, 1972. – 215s.
24. Vergilij. Georgiki // Bukoliki. Georgiki. Eneida: [per. s lat. S. Shervinskogo]. – M.: Hud. lit-ra, 1971. – 447s.

**Poliakova O.O.,**

*the candidate of philosophical sciences, the teacher of faculty of social and humanitarian disciplines, National university of civil protection of Ukraine*

*Ukraine, Kharkiv*

#### **THE ORIGIN OF THE CULT OF DIONYSUS THROUGH CONCEPT ARCHAEOLOGY OF KNOWLEDGE BY M.FOUCAULT**

*In this article the historical and cultural slice of the origin of the cult of Dionysus. Through the prism of the concept of archeology knowledge Michel Foucault analyzed the vicissitudes Dionysian cult as the phenomenon of consciousness and related irrational, sensory experience. In particular reinvented the tragic myth of Dionysus hybel the hands of giants and magical resurrection in the form of the god of fertility, and the motive of the ship and the divine madness, the theme of wandering and return to Greece god unknown lands. Ambiguity as to the origin of the cult of Dionysus - whether indigenous, or foreign, that have attracted the attention of ancient authors, presented as the "gap" of history.*

**Key words:** *Dionysian, archeology of knowledge, the cult of Dionysus, the concept of origin, irrational.*

