Дионисийство: становление сакрального.

Полякова Оксана Александровна, Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

Аннотация. Полякова О.А. «Дионисийство: становление сакрального». Поднимается вопрос о сущности сакрального, анализируются его теоретические описания. Выявлен потенциал сакрального в качестве одной из основополагающих категорий духовного опыта. Анализ различных подходов в понимании сакрального позволил выявить его существенное сходство с категорией дионисийского. Дионисийское в силу этого определяется как разновидность сакрального, его онтологическая характеристика.

Анотація. Полякова О.О. «Діонісійство – становлення сакрального». Підіймається питання про сутність сакрального, аналізуються його теоретичні описи. Виявлено потенціал сакрального в якості однієї з основоположних категорій духовного досвіду. Аналіз різноманітних підходів у розумінні сакрального дозволив виявити його суттєву схожість з категорією діонісійського. Діонісійське в силу цього визначається як різновид сакрального, його онтологічна характеристика.

Summary. Polyakova O. " Dionysian - becoming sacred." The article is devoted to the question of the essence of the sacred, analyzes its theoretical description. Revealed potential sacred as one of the fundamental categories of spiritual experience. Analysis of different approaches in the sense of the sacred revealed its substantial similarity to category dionуsian. Dionysian is defined as a kind of sacred, its ontological characteristics.

Ключевые слова: дионисийское, сакральное, нуминозное, мифологическое сознание.

Ключові слова: діонісійське, сакральне, нумінозне, міфологічна свідомість.

Key words: dionysian, sacral, numinous, mythological consciousness.

В современном обществе идут одновременно два взаимно представленных процесса: один — процесс «десакрализации» и «расколдования» мира; и второй, получивший у В. Н. Топорова имя «гиперсакрализации» [7]. Сакрализация разнообразных предметностей теряет безусловную онтологическую истинность в силу самопознания. Сознание идет на то, чтобы ради последнего утратить веру и ее символику, и, далее, развести сакральное и профанное. В связи с этим параллельно усиливается тенденция возвращения к архаическим образцам веры – к проблеме священного и профанного, как основы «гиперсакрализации», что и обуславливает актуальность выбранной темы.

Традиционная для религиозного сознания категория сакрального преобразуется массовым сознанием в сакрализацию предметов обыденного, где, однако сакральное воспроизводится в архетипических формах. Ясно, что первичный синкрезис показывает действие самих механизмов этого процесса.

Об этом свидетельствует обращение западно-европейской религиозной культуры к архаическим образцам – носителям святости. Тематизация сакрального в архаических образах присуща новейшей культуре. Причем в той степени, какую, - здесь можно согласиться с В.А. Подорогой, - было невозможно предположить еще пару десятилетий назад [6]. Одним из них является культ Диониса (Загрея), зародившийся еще в IV – II тыс. до н.е. в среде крито-микенской культуры и в VIII – VII ст. до н.е. воспринятый населением древнегреческой хоры.

Провозгласив «смерть Бога», Ф.Ницше обозначил окончательный статус «расколдования» мира, которое, следовательно, должно было сопровождаться возвращением к первоистокам. Таким первоистоком европейской духовной традиции он считал античную культуру, которую раскрывал через апорию аполлонистического и дионисийского, как начал порядка и хаоса, меры и чрезмерности, рациональности и иррациональности [4].

Дионисийское начало, как более глубинное (поскольку оно скрыто в недрах человеческого подсознания), проявляет себя через аполлоническое, в образах пластических, визуальных, материальных. Отсюда логическая возможность считать дионисийское сакральным, которое соотносится с аполлонистическим, как профанным. Сакральность дионисийства, коренящаяся в архаике, выражает себя переживанием нуминозного.

Следует предварительно актуализировать массовое, оргиастическое, и индивидуальное, психико-психологическое, измерения нуминозного, различать которые для нас пока не целесообразно. Под нуминозностью Р.Отто понимал априорную «настроенность духа» при восприятии «Совершенно Иного» (Ganz Аndere). Он выделил, как известно, психологические составляющие нуминозного: «чувство тварности»; чувство misterium tremendum (возникающее при ощущении чего-то таинственного, повергающего в одном модусе восприятия в трепет, в другом — в ужас своей жуткой и величественной стороной. Это сочитание чувств способно привести человека в экстатическое состояние). Комплекс нуминозных чувств при возникновении сразу обладает ста­тусом абсолютной ценности и является первоисток всех иных объективных ценностей. Из развития категории нуминозного Отто у вырастает понимание святого [5].

В русле обоснования теории архетипов к пониманию нуминозного как первоосновы религиозного опыта приходит и К.Г.Юнг. Но в отличие от Р. Отто, который стремился в первую очередь воспрепятствовать редукции категории «священного», он связывает явление нуминозного с мифологическим сознанием, а не только с религиозным опытом, который, считает значительно более позним. А в силу синкретичности мифа, Юнг получает основание утверждать, что это переживание возникает независимо от воли субъекта и приурочено к фетишизируемому объекту, в том числе материальному, который воспринимается как явление невидимой силы, вызывающей особые изменения сознания. Он также отмечает, что это непроизвольное ощущение полностью захватывает человека, который, тем самым, становится жертвой, а не создателем нуминозности [11]. В процессе фетишизации сакрального, вплоть до материальных предметов, важно выделить их собственные характеристики. Отсюда тема «иерофании», вводимая М. Элиаде.

Стремясь отыскать и определить основания, изначально и неустранимо присутствующие в культуре и составляющие ее ядро независимо от хронологии и этнической принадлежности носителей религиозных традиций, М.Элиаде и предлагает данный термин. «Иерофания» - понятие, выведенное в духе тех общих характеристик, которыми Р. Отто определял нуминозный опыт. Однако его двойственность отрицается. По Элиаде, такое переживание структурирует человеческое существование, «вводит какой-то абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице» [10].

М.Элиаде радикально переосмысливает психологические доминанты опыта святого. Для него существенен не сам страх, переживаемый в модусе жути или остолбенения, в нуминозном опыте, а та целостность, которая этим переживанием задается. Это своеобразное психотерапевтическое приложение теории Элиаде сближает его с основными идеями глубинной психологии К.Г.Юнга [1], который считал, что именно так и восстанивливается некогда утраченное в результате перехода от мифологического к религиозному сознанию единство сознательного и подсознательного.

Для Элиаде священное присутствует в самых разнообразных сферах существования: в «космических» явлениях (небе, земле, воде и др.) и процессах регулярности времен года, увядания и возрождения растений; в «биологических» формах жизни, например, в устройстве человеческого тела, в сексуальности и т.д. Коррелятом священного Бытия выступает онтологическая одержимость человека, жажда священного, которые влекут человека к полному слиянию с Бытием [1]. Вероятно, именно это ощущение описывал Ницше в «Рождении трагедии из духа музыки» когда ностальгию по ушедшему, забытому, но такому, что обязательно должно возродиться и вернуть человека, «блудного сына», назад в лоно природы. В связи с этим считем возможным определить дионисийское в конечном итоге как сакральное.

Но, важно отметить, что сакральное являет себя всегда в определенной исторической ситуации. Мистический опыт, даже самый интимный и трансцендентный, испытывает влияние обстоятельств своего времени [10]. Поэтому в эволюции содержания дионисийства можно выделить несколько основных этапов.

Архаичный миф синкретичен: в нем само пониание реальности не отделено от объяснения, а космическое, природное и человеческое неразрывны между собой. Поэтому для древнего грека оппозиции сакральное - профанное в мифе еще нет. Профанное находится внутри сакрального в свернутом, скрытом, потенциальном виде, и может проявиться только тогда, когда произойдет разрыв небесного и земного [8]. И этот разрыв фиксируется в мифологеме Диониса о его рождении от Зевса и смертной женщины Семелы. Молодой бог живет на земле, в долине Ниса, воспитывается музами и ведет человеческий образ жизни. В этом моменте конституируется разделение бытия на два уровня – мир олимпийцев (богов традиционного древнегреческого пантеона) и земной мир (хтонический). Таким образом очерчивается сфера сакрального и профанного. Последующая рационализация, каузализация, этизация мифа в классический период приводит к распаду его целостности и разрыву единого феномена на собственно сакральное и профанное. Миф начинает переходить в различные другие формы: наррацию (повествование, легенду, сказку), философию, науку, а затем религию [8]. Сакральное начинает (как в свое время было замечено Ф. Ницше) получать свое цивилизационное измерение.

В классический период древнегреческой истории сакральным определяется только то, что является благом. Таковым, соответственно принципу καλό καγαϑός было только то, что отвечало принципам рациональности, а значит истинности и красоты. Прекрасное в древнегреческой традиции, да и вообще в античной традиции в целом (а затем в христианстве, где разум предстает как посредник духа, которому открывается божественно-прекрасное), всегда связывалось именно с процессом мышления, с рациональным началом, которое лежит в основе космоса как макрокосма и человека как микрокосма. Как известно, все уродливое, бесструктурное, хаотическое Платон возводит именно к материи. Материя (хора) была полной противоположностью бытию, прекрасному и сакральному. Иррациональний, екзистенциальный аспект сакрального был вторичным для древних греков классического периода, которые боготворили мышление. Однако он приобретает большее значение со временем и становится доминирующим уже в философии эллинизма, прежде всего во взглядах школы стоиков [9].

Именно в классический период проводится так называемая орфическая реформа и архаический культ Диониса превращается в стройную философско-религиозную систему. В отличие от мифа, характеризуемого онтологически недифференцированым опытом, она является результатом структурирования интеллектуальной элиты пифагорейского союза. Стремясь постичь единство некогда разорванного мира через поиск единого начала, орфики за основу принимают мифологему о Дионисе - Загрее.

Как сын Зевса и Персефоны он сразу же после рождения был растерзан титанами (чудовищами материального мира). Поглотив сердце своего сына, Зевс снова производит Диониса от смертной Семелы (отсюда еще одно имя Диониса – Дифирамб, т.е. «Дважды рожденный» или «Дитя двойных дверей). Это второй Дионис. При этом Дионис для орфиков не только лишь ипостась Зевса, он и есть сам Зевс, а Зевс — не кто иной, как Первородный. Отсюда главная формула орфизма: «И Зевс, и Аид, и Солнце, и Дионис — едины» "Царствование" Диониса вводится в теокосмогонический процесс, т.е. рассматривается как "космическая эпоха". Так, например, Олимпиодор сообщает: "У Орфея передается о четырех царствах. Первое принадлежало Урану. Его принял Кронос... После Кроноса воцарился Зевс, отправивший своего отца в Тартар. Зевсу наследовал Дионис..." (23;1). Дионис символизирует, таким образом, последнее космическое состояние, эпоху, в которой протекает жизнь человека, и то настоящее, для понимания которого привлекаются рассказы о прошлом. В настоящем сам Дионис охватывается высшим единством [3].

Новая, философски переосмысленная мифологема Диониса закономерно приобретает онтологическое содержание, - можно сказать, статус некоей онтологемы; тем более что от нее оказывается производным аполлонийское. С утверждением последнего в качестве явления божественной гармонии происходит и своеобразная «демонизация», вытеснение в сугубо иррациональный слой религиозного сознания, дионисийского начала. За явленным в профанном мышлении разнообразии шел поиск сакрального, священного единства. Таким образом, в дионисийстве устанавливается оппозиция сакрального и профанного. Она усиливается по мере его популярности в среде городского населения, которому его функция, как земледельческого культа была абсолютно чужда. Дионис, с включением его в олимпийский пантеон, становится, по большей части, покровителем театрального искусства.

Давние греки всегда видели в искусстве элемент сакрального. Осуществляя елевсинские мистерии, они выделили в них «зрелище богоявления». Для эллина сакральное действо было и «обрядом», и искусством, в зависимости от «конвенции», которая была заключена между участниками и зрителями действа [9]. Эта своеобразная игра, разворачивающася сначала во время тайных служений во время элевсинских мистерий, а затем на подмостках греческих театров также указывала на отделение сакрального от профанного.

Р. Каюа подчеркивает тесную связь и игрового начала именно с сакральным. По его мнению, сакральное и игровое совмещаются в той мере, в которой они оба противостоят практической жизни, но занимают относительно нее симметричные позиции. Игра должна бояться жизни: оно разбивает или рассеивает ее из первого удара. В то же время жизнь приостанавливается за суверенной волей сакрального [2].

Так, несмотря на синкретизм архаичного мифа и слитость в нем естественного и сверхъестественного, то есть профанного и сакрального, доминирующим являлось именно сакральное. Фиксация различия сакрального и профанного – это уже начальная ступень развития религиозного сознания. Но даже разрушение традиционного мифологического сознания и в последующее время смена его религиозным, не повлекло за собой отказ субъекта от интерпритации сакрального как экзистенциально значимого. Однако теперь понятие сакрального сближается с понятием иерофании, что связано с секуляризацией сознания в целом. Таким образом, современный западный человек, реанимируя ранее заложенные в его подсознании архетипы (К.Г. Юнг) или паттерны (М.Элиаде) создает «крипторелигиозный» и «криптомифологический» мир, который сосуществует наравне с профанными областями бытия. По Элиаде именно это знакомство с архаическими мифами позволяет человеку возвратиться к своему «началу», к тому, что является общечеловеческим и внеисторическим [11]. В этом теория религии М.Элиаде сближается с философией Ф.Ницше, который таким «началом» считал дионисийское.

Подводя итог, отметим характерные признаки сакральности и их представленность в дионисийстве. Борьба сакрального и профанного происходит во внутреннем мире адептов, на территории психического. Для адептов культа Диониса резкой стеной был отделен мистический опыт экстаза – пребывания в Дионисе, - и повседневная, мирская жизнь.

Сакральное связывается с высшей ценностью, благом, идеалом, авторитетом, и занимает в ценностной иерархии общества высшую ступень. У древних греков этот принцип был выражен в мифологеме как дионисийское безумие: высшее благо для посвещенных, освобождавшее их от тягот материального мира, или как страшная кара за непослушание.

С позиций религиозного сознания, сакральное исходит от сферы сверхчувственного, горнего, сверхчеловеческого, божественного и превышает собой обыденный человеческий мир, проявляясь в нем как необычное, чудесное, сокрытое, запредельное, (эзотерическое, оккультное, мистическое). У первых дионисийских сект основными формами почитания были тайные мистерии, в которых Дионис символически возрождался, возвращался из иного мира.

Сакральное требует от человека особого опыта, готовности и возможности для встречи с ним, превышающей обычные человеческие способности. Для орфиков были характерны специфические обряды инициации, после проведения которых посвященные могли предаться дионисийскому экстазу. Так, по мере перехода от мифологического к религиозному сознанию сакральное в дионисийстве было выражено в специфических формах. По мере эволюции самого культа от хтонического сельскохозяйственного божества до сына Зевса и переосмысления его мифологемы орфиками происходит отделение сферы сакрального от профанного.

Сакральное как психологически мыслимое - это состояние благоговения, восхищения, священного трепета, и/или ужаса, иррационального поклонения, уважения, мистического страха. Предполагая такие чувства у адептов дионисийства, - что повергало их в экстатическое состояние, - мы вправе приблизиться к отождествлению дионисийского и сакрального, вернее, рассмотреть дионисийское как форму или разновидность сакрального, а в силу его «повсюдности» в культуре, определенного рода стадиальности, его свойства пронизывать культурный процесс, - и как способ сакрального быть, его онтологическую характеристику.

Литература

1. Забияко А. **Сакральное как категория феноменологии религии. - М. Элиаде** [Электронный ресурс]. – режим доступа: http://www.agnuz.info.
2. Каюа Р. Людина та сакральне / Роже Каюа. – К.: Ваклер, 2003. – 256с.

Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – 525с.

1. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф.Ницше; пер. с нем. И. Кучмы // Малое собрание сочинений. – Спб.: Издательская Группа «Азбука - классика», 2010. – 1056с.
2. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношение с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. А.М. Руткевич . – Спб.: Изд-во с.-петерб. ун-та, 2008. – 272с.
3. Сакральное в современном обществе: диспут Ж-Л. Нанси и В. Подороги [Электронный ресурс]. – режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremennom-obschestve>.
4. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследование в области мифологического. Избранное/ В.Н. Топоров. – М.: Гнозис: Шк. «Язык рус.культуры», 1995. – 875с.
5. Федоровских А.А. Трансформация сакрального и профанного в обществе: миф – религия – идеология: автореф. дис…канд.филос. наук: 09.00.11. «социальная философия» / А.А. Федоровских. – Екатеринбург, 2000. – 20с.
6. Шелюто В.М. Проблема сакрального в естетичному процесі: дис…д. філос. наук: 09.00.08 «Естетика»/ В.М. Шелюто. – Луганськ, 2010. – 450с.
7. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения /Мирча Элиаде - М.: Ладомир, 1999. — 488с.
8. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144с.
9. Юнг К.Г. Архетип и символ [Электронный ресурс]. – режим доступа: <http://www.klex.ru/2x4>.