

---

А. А. ЗЕНЬКО

## СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ АПОЛЛОНИЧЕСКОГО И ДИОНИСИЙСКОГО НАЧАЛ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ

*Автор сопоставляет аполлоническое и дионисийское начала в древнегреческой культуре с точки зрения их влияния на формирование социальных отношений и образование типов социальности.*

*Ключевые слова:* миф, социальность, типы общества, Аполлон, Дионис.

Социальную природу мифа толковали богословы и атеисты, марксисты и неопозитивисты, феноменологи и структуралисты. Мы рассмотрим их работы в определенном ракурсе, пытаясь ответить на ряд вопросов: каким образом прослеживается связь между мифом и социальным устройством? Какие модели социальности заложены в мифологическую структуру? Как эти модели реализовывались в мифах о Дионисе и Аполлоне?

Различные концепции мифа объединяет способность любой мифологической конструкции синтезировать рациональный дискурс, иррациональное переживание и идеологическую интенцию. Все три составляющие выражают в той или иной мере особенности социального устройства, присущие определенному типу общества. Связь мифа и социальности не является малоисследованной областью научного знания, более того, сегодня можно говорить о существовании целого направления – социологии мифа.

Предпосылки социального подхода к анализу мифа четко обозначены уже в научных концепциях XIX века – В. Ф. Шеллинга, Дж. Фрезера, У. Робертсона Смита и др. Так, Шеллинг отмечал, что мифология должна обладать абсолютной объективностью, должна быть вторым миром, который не может принадлежать отдельному человеку: «Мифология настолько сплелась со всей жизнью народа, с самим его существом, что выйти она могла только из него» (Шеллинг 1987: 209). Миф для Шеллинга раскрывает родовые особенности жизни социума, так как благодаря своей познавательной

универсальности миф вбирает в себя практически все основные доминанты жизни общества.

Этот философ одним из первых связал тип общественного бытия и мифотворческий процесс в единое целое, раскрыв, таким образом, возможность научного подхода к изучению мифа как социального оформления, которое присуще тому или иному типу общества. Однако решающий шаг к признанию социальной природы мифотворчества был осуществлен на почве французской социально-философской мысли (Э. Дюркгейм и Л. Леви-Брюль).

Дюркгейм видел в принципах социальной организации непосредственный источник мифологического мировоззрения. По его мнению, человек мифологизирует не некие абстрактные силы, а сам принцип социальности: «Мифология – первое объяснение мира, первичная форма понимания и переживания социальной реальности» (Дюркгейм 2007: 23). Т. е. миф находится в тесной связи с типом оформления социальности, в данной общественной структуре и сосредоточен в коллективных представлениях, которые, в свою очередь, являются результатом обобщения коллективного опыта. Отсюда верна, с нашей точки зрения, и обратная логическая операция – изучая миф, мы раскрываем определенный тип и особенности устройства социальной организации.

Другой французский исследователь, Леви-Брюль (2008: 11), распространил миф на всю социальную природу: «В умственной жизни человека все, что не сводится к простой реакции организма на получаемое раздражение, неизбежно имеет социальную природу». Растолковывая в своей работе это положение, он утверждал, что в мифе человек обретает сопричастность с социальной группой, именно через миф социальная группа чувствует себя мистически спаянной с общим прошлым.

Установка на поиск социальных смыслов мифа реализовывалась в трудах Б. Малиновского, Э. Кассирера, К. Кереньи и других, в том числе отечественных, ученых, которые также рассматривали миф как специфическую форму социального осмысления бытия человеческого сообщества. Например, согласно исследованиям Кереньи (2000: 17), в мифе присутствует «изначальная фигура», которая «типична не только для отдельной культуры, но в гораздо большей степени для человеческой природы в целом».

Рассмотрение мифа как воплощения определенной социальной структуры вполне логично и подкрепляется исследованиями выше-

перечисленных авторов. Существует некоторое мировоззренческое, функциональное и структурное единство мифа и социальной структуры общества. Основываясь на этом положении, мы изучаем те общества, о которых известно в основном по археологическим находкам и дошедшим до нас мифам.

Чтобы ответить на второй вопрос – о структурных моделях, заложенных в основании мифологической структуры, обратимся к трудам социальных психологов и антропологов, которые сталкивались с проблемой изучения мифологического сознания.

Подход, который мы используем в качестве методологической основы для анализа мифа о Дионисе и Аполлоне, можно охарактеризовать как «бинарный». Суть данной модели мифологической реальности в том, что через логику мифа проявляются универсальные структуры человеческого разума. Одним из разработчиков этой структуралистической концепции был К. Леви-Строс, который выявил в мифе повторяющиеся универсальные «бинарные противоположности». По Леви-Стросу, функции мифа заключаются в обеспечении «оправданий» особого сочетания всех возможных бинарных противоположностей, принятых в определенном типе общества (Леви-Строс 1999: 35).

Данные идеи были поддержаны и продолжены Я. Э. Голосовкером, который, используя другую научную терминологию, пришел к практически идентичным выводам: в основе мифологического образа лежит процесс имажинации – синтеза двух принципиально разных моделей освоения мира. Голосовкер (1987: 57) называл их «логикой познания» и «логикой творчества», но допускал также другие обозначения: «логика описания» и «логика конструирования» или «пассивное» и «активное» отражения. Благодаря взаимодействию «двух логик» в мифе постоянно меняется соотношение означаемого и означающего, что и позволяет описывать динамику событий. И тогда подлинное мифотворчество выступает как специфическая форма сохранения социальных идей, накопленных в общественной жизни в процессе представления дискурсивного явления как явления исторического.

Еще один исследователь, который помогает найти обоснование для «бинарного» подхода к изучению мифа, – психолог Ч. Осгуд. Он не занимался изучением мифа, но в рамках созданной им техники семантического дифференциала обосновал положения, которые позволяют найти доказательства положений Леви-Строса и Голосовкера.

Осгудом была создана техника измерения семантического пространства социальных установок и личностных смыслов. В результате нескольких тысяч экспериментов он доказал, что социальные установки и личностные смыслы людей всегда строятся по биполярному принципу (см.: Osgood 1956). Так как любой миф строится по тому же принципу, что и личностные смыслы отдельных людей, это подтверждает гипотезу Леви-Строса о биполярном построении любой мифологической конструкции.

Среди биполярных мифологических образов благодаря трудам Ф. Ницше особым вниманием в научной и культурологической среде пользуется анализ аполлонического и дионисийского начал, во многом определяющих структуру древнегреческого мифа. Немецкий философ обосновал концепцию, согласно которой духовная жизнь античного общества раскрывается как взаимодействие двух мифологических мировоззрений, нашедших свое воплощение в культах Диониса и Аполлона.

Свое представление об античности Ницше изложил в книге «Рождение трагедии из духа музыки», написанной в 1870–1871 годах. Он выделил два основных начала, формирующих эллинский дух, – аполлинизм и дионисизм. Чтобы не отходить от социально-философской постановки проблемы, мы не будем останавливаться на культурологическом различии двух культовых традиций в античной Греции, а обратим внимание только на социальную значимость такого разделения.

По мнению Ницше (1990: 69–70), аполлинизму свойственен *principii individuationis* – «принцип индивидуации». «Аполлон... выступает перед нами как обоготворение *principii individuationis*... Это обоготворение индивидуации, если вообще представлять себе его императивным и дающим предписания, знает лишь один закон – индивида, т. е. сохранение границ индивида...» Как следствие, в данном культе ничего не говорится об аскезе, духовности и долге; здесь все напоминает только о существовании, в котором все наличное обожествляется безотносительно к тому, добро оно или зло.

В религии же Диониса, напротив, благодаря выходу за пределы индивидуальности происходит воссоединение человека с человеком и с природой. «Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или порабощенная природа снова празднует праздник примирения со

своим блудным сыном – человеком... Теперь раб – свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и “дерзкой модой”... В пении и пляске являет себя человек сочленом более высокой общины: он разучился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси» (Ницше 1990: 61). Неслучайно в качестве образа дионисизма Ницше и его последователь в этом вопросе Вячеслав Иванов выбирают античный хор, где публика в том виде, как мы ее знаем, была незнакома грекам: в их театрах – с концентрическими дугами повышавшихся террасами мест, отведенных зрителям, – каждый мог отвлечься от окружающего мира и независимо от своих вокальных данных участвовать в общем хоровом строе.

Таким образом, в античной Греции Аполлон – бог индивидуальности, справедливости и рациональности, где главенствующим принципом, еще в слабо выраженной форме, является свобода воли. А Дионис олицетворял начало коллективности, и это начало, по выражению Иванова (1994: 29), «антиномичное по своей природе, может быть многообразно описываемо и формально определяемо, но вполне раскрывается только в переживании...».

Работы Ницше вызвали шквал критики и рукоплесканий в научной среде. Во многом справедливая критика строилась на отсутствии доказательств широкого распространения и противопоставления этих двух мифологических конструктов в древнегреческом обществе. Но сегодня благодаря археологическим находкам можно зафиксировать не только историческое первенство Диониса, но и определенную борьбу двух культов в рамках античного общества. Откуда же появляется такое противоборство двух культов? Ответ на этот вопрос приводит к выводу, что в древнегреческом мире был не один, а два типа общества, олицетворением которых и являлись культы Диониса и Аполлона.

Это подтверждается находками в ходе раскопок дворца Нестора в Пилосе, где были обнаружены таблички линейного письма «В» с именем Диониса. Тем самым была доказана ранее высказанная гипотеза О. Группе о том, что Дионис – это древнейшее исконное божество в Греции и что культ его перенесен из Греции во Фракию, а не наоборот, а также что Дионис заимствован из «критско-минойской культуры» (Gruppe 1906). Приверженцем этой (тогда еще) гипотезы был один из крупнейших исследователей культа

Диониса В. Отто. Он увидел в Дионисе носителя не мимолетного опьянения, а «творческого безумия, безрассудной основы мира» (Otto 1933: 94), противопоставляя ему рациональное начало Аполлона.

В свою очередь Кереньи – выдающийся венгерский мифолог, филолог и религиовед – связывает культ Диониса и Аполлона с прошлым и настоящим Европы. По его мнению, для западной цивилизации античность является источником духовного оформления современной эпохи. Он справедливо считает, что «греки и их минойские предшественники должны помочь нам разобраться в том элементе их культуры, который, будучи понятным, прояснит суть также и самой этой культуры» (Кереньи 2007: 16).

Итак, в мифах о Дионисе и Аполлоне сталкиваются два типа оформления социальной структуры. Оставим в стороне вопрос о том, как происходит такое столкновение и каким образом это повлияло на особенность построения мифологических образов. Нам важнее выявить характерные черты и взаимосвязь представленных биполярных моделей мифологической реальности с типом общественного устройства.

Одну характерную черту с помощью трудов Ницше мы выявили – это коллективизм и индивидуализм. Остальные характерные признаки можно разделить по типам построения стратификационных структур и способам оформления социального бытия.

Э. Доддс считает характерной чертой аполлонического начала стремление к безопасности: «Поймите ваш удел человеческого существования; делайте то, что отец говорит вам, и будьте защищены завтра». Дионис же, по его мнению, предлагает свободу: «Забудьте о различиях – и найдите единство; влейте в фиасос (процессия вакхантов. – А. З.) и будьте счастливы сегодня» (Доддс 2000: 118). Анализируя мифы о Дионисе и Аполлоне, Доддс приходит к выводу, что эти мифы конструируют разные стратификационные группы. Если Дионис – бог радости и исходящая от него радость распространяется на всех, включая даже рабов, равно как и на всех свободных, то Аполлон пребывает в самом избранном обществе и является покровителем экономической элиты. Если взять за основу кассиреровское различие между религиями, основывающимися на ритуальных и на этических принципах (Кассирер 2000: 309), то в основе дионисийского культа лежит принцип равенства, а в основе культа Аполлона – иерархический этический принцип разных уровней морали для различных страт в обществе.

В этих мифах прослеживается различие не только историческое, но и символическое: Дионис – это Земля, Аполлон – Солнце. Дионис связан с поклонением Матери Земли, которое восходит к матриархальным отношениям в обществе, а Аполлон обращен к солнечному патриархальному культу (Лосев 1996: 325). Расшифровывая символ «солнца» в культе Аполлона, К. А. Свасьян (2002: 48–49) приходит к выводу, что, «приближаясь к храму Аполлона, уже не видят, а “сновидят”, теперь уже перед нами не шевелящийся хаос воспоминаний, а “произведение искусства”, и это значит: свирель Диониса принесла себя в жертву периптерсу Аполлона».

Отсюда можно сделать очень важное предположение о разных способах социального познания окружающего мира, представленных соответственно в культах Диониса и Аполлона. Если аполлоновское начало предполагает не только объяснение настоящего времени, но и попытку раскрыть опыт настоящего через медиумизм в будущее (репрезентировать его будущее в настоящем), то дионисийское начало существует только здесь и сейчас. Для культа Диониса характерно, что прошлое является ритуальным действием, которое повторяется в настоящем времени. Еще Плотин в своей теории познания раскрыл это различие двух способов изучения окружающего мира. Образ Аполлона, считал Плотин, связан с «отрицанием множества», а образ Диониса – с «разделением бытия», «множественностью», когда субъект познания, «отрешившись от бесплодных блужданий... покинув места, где царят ложь и обман, выпасая душу в “полях истины”, использует метод разделения Платона» (Плотин 1995: 13). Название этого «метода Платона» – диалектика, и до сих пор в науке под диалектическим методом познания имеется в виду приведенный выше отрывок из работы Плотина.

Доддс также обращает внимание на данное различие двух мифологических установок и указывает, что «...аполлоновский медиумизм, направленный на познание событий грядущих или сокрытых в настоящем, и дионисийский опыт, который либо преследовал собственные цели, либо являлся средством душевного исцеления; гадательный и медиумический элементы здесь находятся в подчиненном положении» (Доддс 2000: 117). В какой-то мере познание в аполлоновской традиции мифа носит формально-рациональный характер, и когда происходит столкновение с непознаваемым кругом явлений, медиум создает предполагаемую модель – репрезентацию реальности. Как отмечал М. Элиаде (2002: 126), «аполлонов-

ский “экстаз”, в который люди впадали, вдохновленные (т. е. одержимые) богом, не предполагал, однако, единения, производимого экстазом дионисийским. Вдохновленные или одержимые Аполлоном обладали прежде всего силой очищать и прорицать (те же, кто посвящался в Дионисийские мистерии, напротив, никогда не демонстрируют никаких пророческих способностей)». В отличие от этой аполлоновской позиции воображаемой реальности установки в дионисийском культе носят точный характер во многом благодаря тому, что в этом культе происходит отказ от познания невозможного. В какой-то мере можно говорить о шаманизме как неотъемлемой части культа Аполлона, так как при ритуальных действиях шаман путем манипуляции пытается заставить «духов» выполнять свою волю.

Из сказанного мы делаем следующие выводы.

Во-первых, миф является отражением социальной структуры общества. Во-вторых, конструкция мифа находится во взаимосвязи с существованием «биполярных признаков», и античные мифы о Дионисе и Аполлоне выстроены именно по этому принципу. В-третьих, характерными отличительными чертами данных мифологических конструктов являются для аполлонической мифологии индивидуализм, элитарность и репрезентативность при познании окружающего мира, для дионисийской – коллективизм, народность и диалектическое познание.

### Литература

- Голосовкер, Я. Э.** 1987. *Логика мифа*. М.: Наука.
- Додс, Э. Р.** 2000. *Греки и иррациональное*. СПб.: Алетейя.
- Дюркгейм, Э.** 2007. *Социология. Ее предмет, метод и назначение*. М.: Канон.
- Иванов, В. И.** 1994. Ницше и Дионис. В: Иванов, В. И., *Родное и вселенское*. М.: Республика, с. 26–34.
- Кассирер, Э.** 2000. *Избранное. Индивид и космос (Книга света)*. М.: Университетская книга.
- Кереньи, К.** 2000. *Элевсин: Архетипический образ матери и дочери*. М.: Рефл-бук.  
2007. *Дионис: прообраз неиссякаемой жизни*. М.: Ладомир.
- Леви-Брюль, Л.** 2008. *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. М.: Директ-Медиа.
- Леви-Строс, К.** 1999. *Первобытное мышление*. М.: Республика.

**Лосев, А. Ф.** 1996. *Мифология греков и римлян*. М.: Мысль.

**Ницше, Ф.** 1990. *Рождение трагедии из духа музыки. Предисловие к Рихарду Вагнеру*. В: Ницше, Ф., Соч.: в 2 т. Т. 1. *Литературные памятники*. М.: Мысль, с. 47–157.

**Плотин.** 1995. *Энеады* (I. – Т. 1, 3). Киев.: УЦИММ-ПРЕСС.

**Свасьян, К. А.** 2002. *Становление европейской науки*. М.: Evidentis.

**Шеллинг, В. Ф.** 1987. *Собр. соч.*: в 2 т. Т. 2. М.

**Элиаде, М.** 2002. *История веры и религиозных идей*: в 3 т. Т. 1. *От каменного века до элевсинских мистерий*. М.: Критерион.

**Gruppe, O.** 1906. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. München: Beck.

**Osgood, C.** 1956. *Method and Theory in Experimental Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

**Otto, W. F.** 1933. *Dionysos. Mythos und Kultus*. Frankfurt a. M.: Klostermann.