

<http://doi.org/10.32603/2412-8562-2019-5-3-12-23>  
УДК 130.2:159.96

**В. А. Лапатин**✉

Военно-космическая академия имени А. Ф. Можайского  
Ждановская ул., 13, Санкт-Петербург, 197082, Россия

## ДВЕ МОДЕЛИ КАТАРСИСА В КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ ЕВРОПЫ

**Введение.** Современное социокультурное пространство Запада отличается от предшествующих ему исторических эпох отсутствием институализированных практик катарсиса. Такое положение дел создает трудности для представителей современной культуры, так как в отсутствие адекватных очистительных практик обостряется проблема очищения от страданий. В силу этого, приобретает особую значимость исследование существовавших в культурной традиции Европы моделей катарсиса.

**Материалы и методы.** Методологически работа базируется на культурфилософском анализе первоисточников и исследовательской литературы.

**Результаты.** Катарсис понимается как временное очищение субъекта от страданий за счет особого опыта исчерпания самости. Самость несет в себе негативность и ограниченность, а также продуцирует значительную часть страданий, переживаемых человеком. Автор, используя терминологию Ф. Ницше, выделяет «дионисийскую» и «аполлоническую» техники достижения катарсиса. «Дионисийская» модель предполагает преодоление самости и единение со всей совокупностью бытия в иррациональном акте экстаза. «Аполлоническая» катарсическая техника, напротив, связана с аскезой и сосредоточением. Она предполагает развитие способностей к созерцанию с тем, чтобы впоследствии пресечь спонтанную активность ума и «умертвить» самость. Катарсические практики рассматриваются на примере античных мистерий, неоплатонической философии и исихазма.

**Обсуждение.** Таким образом, результатом исследования является выделение двух моделей катарсиса в культурной традиции Европы.

**Заключение.** Будучи противоположными по методу, они совпадают по цели, каковой является достижение состояния недвойственности – отсутствия разделенности на субъект и объект по исчерпанию самости. Такой опыт автор полагает предельным для человеческой экзистенции и называет его «антропологическим максимумом».

**Ключевые слова:** катарсис, страдание, антропологический максимум, недвойственность, экстаз, аполлонизм, дионисийство, мистерии, неоплатонизм, исихазм.

**Для цитирования:** Лапатин В. А. Две модели катарсиса в культурной традиции Европы // ДИСКУРС. 2019. Т. 5, № 3. С. 12–23. DOI: 10.32603/2412-8562-2019-5-3-12-23

---

**Источник финансирования.** Инициативная работа.

**Конфликт интересов.** Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Поступила 22.02.2019; принята к публикации 20.03.2019; опубликована онлайн 25.06.2019

---

**V. A. Lapatin**✉

Mozhaisky Military Aerospace Academy  
13, Zhdanovskaja Str., St. Petersburg, 197082, Russia

## TWO MODELS OF CATHARSIS IN THE CULTURAL TRADITION OF EUROPE

**Introduction.** The modern western socio-cultural space differs from the preceding historical eras by the absence of institutionalized practices of catharsis. This creates difficulties for representatives of contemporary culture, since the

© В. А. Лапатин, 2019

Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



*question of suffering becomes more acute in the absence of relevant purification practices. Thereby the study of catharsis models that existed in the cultural tradition of Europe is particularly important.*

**Materials and methods.** *The present work methodology is based on the accepted in philosophy of culture analysis methods of primary sources and research literature.*

**Results.** *The catharsis is understood as a temporary purification of a subject from the suffering through the specific experience of deliverance from the self. The self carries within negativity and illiberality, and also produces a large amount of suffering which man endures throughout life. The author distinguishes in terms of Nietzsche's philosophy the Dionysian and the Apollonian catharsis techniques. The Dionysian model implies the overcoming of the self and its further unity with the totality of being by means of an irrational act of ecstasy. On the contrary, the Apollonian catharsis technique is related to an austerity and concentration. It implies the development of contemplation powers in order to stop the spontaneous mind activity and "to mortify" the self afterwards. The catharsis practices are examined on the examples of ancient mysteries, Neoplatonism and hesychasm.*

**Discussion.** *The result of the research is the distinction between two models of catharsis in the cultural tradition of Europe.*

**Conclusion.** *Methodologically opposite models of catharsis are similar in their goal, which is the attaining of non-duality manifested through the absence of separation between the subject and the object after the deliverance from the self. The author considers this experience as the ultimate for human existence and calls it the "anthropological maximum".*

**Key words:** Catharsis, suffering, anthropological maximum, non-duality, ecstasy, Apollonianism, Dionysianism, mysteries, Neoplatonism, hesychasm.

**For citation:** Lapatin V. A. Two models of catharsis in the cultural tradition of Europe. DISCOURSE. 2019, vol. 5, no. 3, pp. 12–23. DOI: 10.32603/2412-8562-2019-5-3-12-23 (Russia).

---

**Source of financing.** Initiative work.

**Conflict of interest.** The author declares no conflict of interest.

*Received 22.02. 2019; revised 20.03.2019; published online 25.06.2019*

---

**Введение.** Если сравнить современное социокультурное состояние Запада с более ранними историческими эпохами, то помимо остальных можно заметить одно существенное отличие: в культурах прошлого находилось место для специальных – разной степени институализации – практик, предполагающих кратковременное освобождение субъекта от всякого личностного содержания, а вместе с тем и страдания, поскольку то, что именуют «личностью», до известной степени тождественно страданию и обнаруживается через страдание. Такие практики можно назвать «катартическими». Ярким их примером были древнегреческие мистерии. Безотносительно их содержания можно заключить, что катартическое содержание находило институциональное оформление в культуре античных полисов.

Нормативные позиции социокультурного пространства современности блокируют многие антропологические размерности, в том числе и те, что сопряжены с глубокими очистительными переживаниями. С точки зрения тенденций развития современной западной культуры, катартические практики прошлых эпох в целом не только не нормативны, но и не вполне легитимны. Они базировались на основе представлений о возможности преодоления человеком личностных границ и достижения тождества с трансцендентной реальностью. В высокоразвитых техногенных обществах идея трансцендентного подверглась инфляции, а сам по себе интенсивный духовный опыт, отвечающий катарсису, порождает у представителей современной культуры – в своей основе материальной – недоверие. В отдельных случаях оно и вовсе может перерасти в остракизм. Так, допустимый и часто ассоциируемый в прошлом со святостью особый опыт мистического единения верующего сознания с трансцендентным божеством сегодня может восприниматься как патология.

Между тем даже испытывая научный скепсис в отношении идеи объективного существования трансцендентного мира, просвещенный субъект не склонен считать человеческое стремление к нему нездоровым. Оно диктуется наличием у человека потребности вырваться из оков наличного существования. Таким образом, проблема очищения от страданий никуда не исчезает, и в современной культуре должно быть нечто, что в каком-либо виде исполняет функции, аналогичные тем, которые брали на себя институализированные практики катарсиса.

Например, к аналогичной цели устремлены психотехники наподобие ребефинга и холотропного дыхания, однако они имеют неоднозначную репутацию и занимают маргинальное положение внутри психотерапевтического дискурса. В одной из наших предыдущих работ, посвященной проблеме катарсиса, говорилось, что место, которое в древности занимали мистерии, а затем образовавшаяся на их основе античная драма, сегодня стали занимать новости [1, с. 961]. Новостная повестка концентрируется преимущественно на негативных событиях, поэтому в современном «обществе спектакля» люди переживают коллективное единство, наблюдая за представлением больших трагедий (стихийных бедствий, террористических актов, техногенных катастроф, военных конфликтов и т. п.) в информационном пространстве. Дальнейшее рассуждение приводит к выводу, что наблюдение за большой бедой «по телевизору» дарует современникам «ложный катарсис», вызывая не столько сострадание и, как следствие, временное очищение, сколько, выступая для обывателя в лучшем случае средством анестезии, а в худшем, провоцируя гнев и другие отрицательные эмоции, предполагает последующее возвращение к безразличному и одновременно полному тягот повседневному существованию.

Поскольку потребность людей в катарсисе осталась и сегодня, а адекватные и легитимные катартические практики, способные полноценно удовлетворить эту потребность, находятся в дефиците, представляется актуальной работа, целью которой было бы рассмотрение моделей реализации катарсиса в прошлые эпохи. Таким образом, объектом исследования является социокультурное пространство Европы, а предметом – катартические практики, осуществлявшиеся в нем. Новизна объясняется анализом и классификацией существовавших в западном мире социокультурных практик, а также – систематизацией некоторых подходов к феномену катарсиса в философской литературе.

**Материалы и методы.** Представленные в работе выводы опираются на методологию философской антропологии и философии культуры. Философско-антропологическая компонента проявляется в изучении глубоких, предельных для человеческого сознания переживаний, соответствующих катарсису и отнесенных к категории «антропологического максимума». Культурфилософская составляющая реализуется в представлении эйдетического пространства, стоящего за катартическими практиками и служащего им идеологическим фундаментом. Исследование базируется на материале философской литературы, относящейся как к первоисточникам (Аристотель, Платон, Плотин, Ф. Ницше), так и к научным исследованиям по теме (Э. Р. Доддс, С. С. Хоружий, Е. А. Торчинов, Г.-Г. Гадамер).

**Результаты исследования.** Изложение результатов исследования целесообразно начать с уточнения того, что именно в настоящем тексте подразумевается под катарсисом.

Философская концептуализация этого понятия восходит к «Поэтике» Аристотеля. Гений Стагирита заключался в том, что он разглядел в драматическом искусстве нечто большее, чем развлечение или удовлетворение эстетических потребностей. Спустя несколько

тысячелетий эта идея стала «общим местом» в гуманитарном знании, но, если вдуматься, она достаточно нетривиальна: «трагедия есть подражание действию важному и законченному... совершающее путем сострадания и страха очищение (*κάθαρσις*) подобных страстей» [2, VI, 49 b24–28]. Иначе говоря, сопереживая героям трагедии, зритель как бы «обнуляет» на время собственные страдание и страх и очищается.

Заслуживает внимания замечание Аристотеля о том, каким должен быть герой трагедии: «тот, кто не отличается особенной добродетелью и справедливостью и впадает в несчастье не по своей негодности и порочности, но по какой-нибудь ошибке» [2, XIII, 53 a8–10]. Поскольку под это описание подходит почти любой человек, очистительная сила трагедии заключается в том, что каждому из нас относительно легко идентифицировать себя с персонажем на сцене и начать сострадать ему. Катарсис проистекает из того, что по окончании действия мы радуемся тому, что горести и страдания выпали не на нашу долю, а случились с выдуманным персонажем, который очень на нас похож. Мы пережили ужас, но он, однако, не имеет реального отношения к нашей жизни.

При всей нетривиальности аристотелевской мысли в ней есть нечто сомнительное. Трудно представить, как страх, будучи омрачением ума и разновидностью страдания, может очищать от него же. Можно сослаться на то, что переживание сильного, концентрированного, но небольшого по длительности страдания исчерпывает «большое страдание», сопровождающее нашу жизнь, подобно тому, как небольшая порция яда может оказаться лекарством. Однако сомнительно, чтобы такая «терапия» обладала пролонгированным действием, поскольку, чтобы описанная Аристотелем модель катарсиса работала, недостаточно воздействовать на отдельные эстетические модальности зрителя.

Современные экспериментальные данные скорее не подтверждают теорию катарсиса. Например, «изучение зрительских эффектов от просмотра сцен насилия по телевидению представило мало свидетельств в пользу катартического воздействия»; аналогично драматическое искусство «должно оставлять зрителей приблизительно с теми же эмоциями, с которыми они пришли» [3, p. 148]. Что на фильмы ужасов, что на трагедии люди в основном приходят не очиститься от страстей, а наоборот, испытать еще более сильное возбуждение. Хотя есть свидетельства того, что в Античности драматическое искусство воспринималось зрителем иначе, поскольку греческий театр был «религиозного происхождения» и «носил сакральный характер» [4, с. 157], все равно аристотелевская теория катарсиса представляется сегодня несколько спекулятивной, а сама античная драма видится профанацией мистериального культа и началом закономерного процесса превращения культового действия в современный светский вид искусства.

Следует уточнить понятие катарсиса. Подлинный катарсис во всех своих аспектах не должен сопровождаться страданием даже в качестве «спасительного яда» в гомеопатических дозах. Важно уточнить, что страданием, с нашей точки зрения, следует считать не отдельные случаи физической или психологической боли – это лишь крайние формы его манифестации, – а в целом весь наш опыт, сопровождаемый дискурсивным сознанием и атрибутируемый воображаемому единству Я (эго, личности, самости). Если проанализировать этот опыт, то можно обнаружить, что в нем не находится места для сколько-нибудь продолжительного состояния полной удовлетворенности или счастья. Напротив, человек подспудно в той или иной степени испытывает постоянную тревогу, беспокойство, стресс и ничем не устранимый фоновый дискомфорт. Эти феномены сознания могут быть незна-

чительными, но именно их перманентное наличие, как кислота понемногу разъедает нашу жизнь, пока наконец нас не достигнут старость, болезни и смерть. Или просто смерть, минуя старость и болезни. Такое положение дел не устраняется отдельными эпизодами переживания приятных эмоций и удовольствия; его невозможно одолеть, стяжав славу, богатство, власть и высокое положение в социальной иерархии – все эти вещи, на деле, являются лишь аспектами куда более широкой логики страдательного существования. Таким образом, страдание сопровождает нашу жизнь от рождения до гроба все то время, пока тело неустанно стремится к состоянию органического удобрения почвы.

Страданию подвержены все живые существа, но человеческое положение осложняется наличием так называемой «самости». Дело не столько в том, что она позволяет помимо претерпевания тягот еще и осознавать их, сколько в том, что она до известной степени и продуцирует страдание. Каждому знакомо состояние пробуждения утром, когда из грез мы проваливаемся в тяжесть тела и на нас наваливаются тяготы бытия. Минутами ранее ничего подобного не было вовсе не потому, что мы испытывали наслаждение от сновидений (наслаждение – лишь аспект страдания), а потому, что в течение ночи на время, когда сон не сопровождался сновидениями, полностью исчезал «производитель» и «дистрибьютор» страдания – субъект, наделенный самостью. Отсюда можно заключить, что окончательное очищение от страданий возможно лишь при условии устранения личностного содержания.

По исчерпанию самости не остается места страдательному существованию, так как в буквальном смысле становится «нечем страдать». Если бы достижение такого состояния было возможно, это и был бы катарсис. Такой катартический опыт может именоваться по-разному: «символическая смерть», «смерть эго», «экстаз», «нирвана», «пограничная ситуация», «опыт абсурда», – но во всех случаях предполагаются очищение от ограниченности эго и достижение недвойственности – отсутствия видения мира разделенным на субъект и объект.

В теоретическом отношении не столь важно, насколько такое состояние реализуемо. Из того, что наш разум способен образовывать представления о чем-то совершенно ненаблюдаемом в эмпирической действительности, не следует, что эти представления ничтожны, поскольку они способны определять поведение людей и тем самым преобразовывать действительность, в том числе эмпирическую. Различные философские и религиозные традиции считают состояние недвойственности достижимым, а значит, ничто не мешает рассматривать их в катартическом аспекте благодаря тому, что они предполагают освобождение субъекта от страданий путем устранения самой субъективности. Но, даже отвлекаясь от сложных в идеологическом отношении религиозно-философских учений, можно заметить, что многие человеческие действия диктуются желанием человека преодолеть границы самости и избавиться от бремени индивидуального существования. Спектр этих действий чрезвычайно разнообразен: экстремальные виды спорта, медитация, различные техники изменения сознания, интенсивные физические нагрузки, умерщвление плоти и многое другое. Часть этих практик носит деструктивный характер и иной раз грозит человеку смертью, что должно объясняться тем, что при наличии потребности преодолеть ограниченность опыта самости современная культура не предоставляет легитимных каналов ее реализации. Человек – существо социокультурное, и все свои потребности он удовлетворяет регламентированными обществом и культурой способами, в то время как недостаток или отсутствие последних опасно для него. Собственно, институализация катартических практик в прошлом

преследовала цель дать человеку возможность при жизни пережить символическую смерть во временном растворении самости взамен и прежде буквальной смерти.

Анализируя культурную традицию Европы, можно выделить две модели, или две техники достижения катарсиса в представленном выше смысле. Они противоположны по методу, но одинаковы в своем целеполагании, которое состоит в преодолении индивидуальной ограниченности эго, очищении от самости и обретении состояния недвойственности. Первая модель предполагает достижение катарсиса посредством исступления, т. е. экстаза; вторая – посредством глубокого сосредоточения. Чтобы в дальнейшем избавиться от неуклюжих порядковых числительных, для удобства, но далеко не всегда сохраняя верность авторскому пониманию, свяжем каждую из моделей с двумя началами в европейской культуре, выделенными Ф. Ницше. Соответственно, первую условно можно назвать «дионисийством», а вторую – «аполлонизмом».

«Дионисийский» способ достижения катарсиса заключается в том, чтобы интенсифицировать сверх предела психофизические функции. Тем самым должен достигаться выход индивида за пределы ограниченности, которые обуславливает узость эго. Собственно, греческое слово *ἔκστασις* и обозначает это состояние – «выход из себя».

Экстатическую технику достижения катарсиса можно проиллюстрировать следующей метафорой. Уподобим индивида закрытому сосуду с водой, который лежит на океанском дне. Сам океан в таком случае можно сравнить со всей совокупностью бытия. Если представить, что сосуд лопнул, то вода, которая была в нем, станет одним целым с океаном. Эта идея тождества, недвойственности, единения индивида с чем-то, что абсолютно его превосходит, не менее важна для «дионисийской» модели достижения катарсиса, чем собственно экстаз. Разбирая воздействие, которое оказывало на зрителя наследующее религии Диониса греческое трагическое искусство, Ф. Ницше пишет о «радости об уничтожении индивида», которая заключается в том, что «мы действительно становимся на краткие мгновения самим Первосущим и чувствуем его неукротимое, жадное стремление к жизни, его радость жизни» [5, с. 110–111]. Дионис – бог виноделия, а само дионисийство на пути очищения не признает никаких нравственных ограничений. Оно ставит целью отождествление человека со слепой и неукротимой тотальностью природного мира и, следовательно, поощряет в человеке следование самым жестоким и необузданным страстям.

Мистериальные культы, с упоминания которых начался этот текст, являются примером «дионисийской» катартической практики. Э. Р. Доддс объяснял его социальный смысл тем, что дионисийский ритуал «очищал индивида от тех заразительных иррациональных импульсов, которые, возникнув, делают возможными... вспышки хореи [пляски святого Витта] и другие проявления коллективной истерии; он освобождал, проявляя эти импульсы, давая им ритуальную отдушину» [6, с. 117]. Сравнительный анализ различных культур, в которых имелись аналогичные практики, показывает, что средствами достижения экстатического состояния могут быть музыка, танцы, вино или психоактивные вещества (в Элевсинских мистериях использовался, к примеру, напиток кикеон) – все, что способно максимально интенсифицировать психофизиологические процессы и способствовать тому, чтобы «сосуд треснул».

Иную модель катарсиса предлагает «аполлонизм». Если в случае с «дионисийством» приводилась метафора с сосудом на дне океана, то «аполлоническую» катартическую технику можно сравнить с остановкой ядерного реактора, в котором протекает цепная реакция.

Прекратить радиоактивный распад невозможно; можно лишь заглушить реактор. Так и наше сознание: оно может быть уподоблено цепной реакции, представляя собой непрерывный поток мыслей, образов, переживаний, фантазий и т. д., которые, в свою очередь, обуславливают следующие акты сознания. Человеку доступно управление лишь небольшой частью этих процессов – например, мы можем выбирать предмет размышления, но не можем силой воли остановить сам процесс мышления. Однако «аполлоническая» катартическая техника предполагает, что мы все-таки можем научиться на время глушить наш «внутренний реактор». Это возможно сделать посредством аскезы, долгой духовной практики и за счет развития способности сосредоточения. Если «дионисийство» связано с идеей недостаточности человека и предполагает использование внешних ресурсов (вино, музыка, танец и т. д.) для достижения экстаза, то «аполлонизм» исходит из того, что у человека для очищения все необходимое есть изначально. Напротив, ему необходимо отбросить все лишнее, оставить все отвлекающие факторы, которые и запускают «цепную реакцию»: бесконечный поток феноменов сознания, каждый из которых обусловлен предыдущим и обуславливает последующий. Мы вынуждены всю жизнь отвлекаться на обработку огромного количества случайных импульсов, возникающих в нашем уме, что и является причиной рассредоточенности и неудовлетворенности индивида. «Аполлоническая» линия понимает катарсис как возможность пресечь эту спонтанную активность сознания и тем самым очиститься от страдания.

Несмотря на то, что Ф. Ницше аполлоническое начало в философии возводит к Сократу, мы полагаем, что впервые в западной философской мысли эту модель катарсиса в наиболее удовлетворительном виде разработал Плотин, хотя аналогичные идеи встречались еще в религии орфиков, в пифагореизме и платонизме. Сам философ сообщает о своем необычном духовном опыте, случившемся с ним, согласно Порфирию, четырежды [7, с. 438], в следующем отрывке: «Часто меня пробуждали из тела в самого себя, и я входил в себя, и возникал вне иных вещей; я видел Красоту, и меня охватывало великое изумление, я верил тогда в то, что более всего другого есть эта лучшая часть; я в действительности жил лучшей жизнью и становился тождественным с Божеством; утвердившись в Нем, я приходил в сознание высшей действительности, закрепляясь сверх всего в умопостигаемом; и потом, после этого стояния в Божестве, я нисходил из Ума в состояние рассуждения: и я затрудняюсь относительно этого нисхождения; как и тогда, и теперь я нисхожу. Как моя душа оказалась внутри тела?» [8, IV, 8, 1].

Больше прочего в этом отрывке обращает на себя внимание то, что божество Плотин полагает чем-то глубоко внутренним, подлинной частью нашей души, а тело – чем-то внешним, мешающим познанию истинной природы вещей. Это сильно отличает его подход от «дионисийского» экстаза. Тем удивительнее, что в отношении платоновской философии часто говорят об экстазе, хотя это слово в «Эннеадах» встречается лишь однажды (VI, 9, 11) и используется в специфическом смысле. Плотин исходит из того, что истинная часть человеческой души разумна – это логос, который имеет свое начало в Едином (трансцендентном первоначале всех вещей), в то время как тело, с которым смешана низшая часть души, является отвлекающим фактором, поскольку оно низводит нас до чувственных влечений и в целом заставляет ошибочно полагать, что чувственно-воспринимаемый мир существует на самом деле. Автор «Эннеад» еще более рельефно прорабатывает платоновскую идею катарсиса как очищения души от тела. Цель человека – стать тождественным Единому. Для этого нужно отбросить все, что заслоняет первоначало, в действительности не отделенное от нас.

Первое, что нужно отринуть, – это чувственные, вожделеющие интенции души. В отличие от «дионисийского» экстаза, «аполлонический» катартический опыт предполагает глубокое сосредоточение. Необходимо не интенсифицировать психофизические функции, а наоборот, остановить всякую активность (впрочем, если большую часть жизни человек проводит в погоне за удовлетворением чувственных влечений, то это не что иное, как пассивность, оно же страдание) души: сначала чувственную, а затем даже и дискурсивную.

Такую модель катарсиса допустимо называть «аполлонической» потому, что Плотин наследует рационалистической традиции античной философии и утверждает примат разума над другими аспектами человеческого существа, что отвечает ницшевскому пониманию аполлонизма: Аполлон – бог умеренности, самоограничения и созерцательности.

Плотин, считавший себя лишь комментатором Платона, изменил развитие мировой философии, повлияв, даже будучи языческим автором, на формирование христианского богословия. Влияние неоплатонического учения об отождествлении с Единым прослеживается в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского и в традиции православного исихазма.

Так, финальной целью исихастской духовной практики является достижение так называемого «обожения» – отождествления души практикующего адепта с Богом, или, если точнее, с нетварными божественными энергиями. Как и в остальных катартических практиках, здесь обнаруживаются два аспекта: преодоление самости («обожение ставит обоженного человека вне его самого» [9, с. 72]) и достижение состояния недвойственности (отождествление с божественными энергиями). Используемый метод – аскетический, предполагающий не экстаз, а сосредоточение. Исихаст должен научиться полному внутреннему безмолвию (исихии) – остановке всех движений в уме, отсечению всех творимых душой образов, мешающих ее отождествлению с божественными энергиями. На пути к обожению практикующий должен непрестанно творить Иисусову молитву с тем, чтобы научиться концентрировать ум – в обычном состоянии подверженный спонтанной аффективной деятельности – на объекте созерцания, и практиковаться в психотехнике, во многом напоминающей медитацию индийских религий, хотя к этой аналогии исследователи относятся неоднозначно. Е. А. Торчинов, к примеру, напрямую говорит, что «экстаз (контекст позволяет определить, что автор использует слово «экстаз» не в смысле исступления. – *В. Л.*) в аскезе православия вполне аналогичен самадхи индийских традиций» [10, с. 340]. И хотя другой автор утверждает, что «исихазм не является школой медитации», поскольку «внутренняя деятельность здесь – не медитативное созерцание, но непрестанное творение молитвы Иисусовой, непрестанное обращение и устремление себя ко Христу» [11, с. 62], представляется, что это все же спор о словах, поскольку и адепты индийских религий говорят о медитативном недеянии как наиболее совершенной форме деятельности. В любом случае в мистике исихазма обнаруживается главная черта второй из представленных моделей катарсиса – глубокое сосредоточение, пресечение спонтанной активности сознания.

Обе модели катарсиса далеко не всегда существуют в чистом виде. Различные философские и религиозные учения могут по-разному концептуализировать конечную цель очистительных практик (например, истолковывать ее теистически или нетеистически). Однако при всем многообразии можно выделить универсальные отправные пункты, свойственные всем катартическим практикам. Универсальность проистекает из схожести социокультурных потребностей людей в разных обществах, в то время как любая интерпретация производна от уже сложившегося социокультурного опыта.



**Обсуждение.** Таким образом, значение научных результатов проведенного исследования состоит в том, что в нем была проанализирована проблема катарсиса в европейской культуре. Анализ позволил выделить две модели катартических практик, существовавших в социокультурном пространстве Европы в прошлые исторические эпохи. Можно отметить, что техники, которые складывались в течение многих столетий и должны были приводить к очистительным переживаниям, весьма многообразны, но их можно разделить на две группы, так как каждая из них в своем стремлении преодолеть индивидуальные границы личности прибегает как к средству либо к экстазу, либо напротив, – к глубокому сосредоточению. Разница в методах позволяет связать их с закрепившейся в гуманитарном дискурсе терминологией: с дионисийским и аполлоническим началами в европейской культуре.

**Заключение.** Важнейшей потребностью людей является избавление от страданий или, по крайней мере, их уменьшение. Более внимательное рассмотрение показывает, что страдательность имманентна феноменальному опыту и сопровождает практически каждый акт сознания. Отсюда рождается представление, что достичь освобождения от страданий можно при условии устранения носителя страдания – субъекта, наделенного самостью. Достижение такого состояния названо в этой статье «катарсисом».

Обозревая культурную традицию Европы, можно выделить две модели катарсиса, или два типа катартических практик. Они совпадают по цели, но различаются по способам достижения желаемого состояния. Обе модели базируются на представлении о возможности упразднения самости (преодоления ограниченности личности) и вытекающем из первого представлении о возможности достижения состояния недвойственности, которое выражается в отождествлении – в силу отсутствия самости – субъекта и объекта, соединении относительного бытия индивида с реальностью, представляемой им абсолютной. По причине исключительности такого опыта (если он вообще достижим) он нередко получает религиозно-мистическую интерпретацию.

Недвойственность можно назвать «антропологическим максимумом». В физической антропологии есть понятие антропологического минимума, которое обозначает минимальный набор признаков (бипедализм, противопоставление большого пальца кисти руки, некоторые особенности строения черепа и пр.), позволяющий отличить наш вид от других видов. Для философской антропологии следует признать максимумом предельные аспекты человеческого опыта, которые предполагают угасание субъекта с его ограниченными личностными характеристиками, поскольку за пределами такого опыта человек в привычном понимании прекращается.

Двумя способами преодоления самости могут быть: а) экстаз, который, если пользоваться ницшевской терминологией, соответствует «дионисийской» модели достижения катарсиса; б) глубокое сосредоточение, которое отвечает «аполлонической» модели.

«Дионисийство» предполагает, что ограниченность субъекта должна сниматься посредством экстремальной интенсификации психофизических процессов, которая должна приводить к экстазу (исступлению, эйфорическому выходу из себя). Для этого допустимо использовать такие ресурсы, как музыка, танец, опьянение. Абсолютная реальность, с которой должен отождествиться адепт, описывается как нечто внешнее. Примером институализации «дионисийской» модели катарсиса в западной культуре можно считать мистериальные культы древности.

«Аполлонизм» связывает надежды на преодоление недостаточности личности с аскезой и развитием сосредоточения. В идеале это должно приводить практикующего к остановке всякой активности сознания, а значит, и к исчерпанию страдания, так как не остается

ся того, кто мог бы страдать. Абсолютная реальность при этом оказывается сколь трансцендентной, столь же и имманентной субъекту – ведь он, как правило, концентрируется на чем-то внутреннем. Поэтому то, с чем он стремится достичь недвойственности, часто интерпретируется как внутренняя сущность человека, которая подобно ясному небу в ненастный день скрыта в повседневном опыте за потоком отвлекающих мыслей, эмоций, фантазий, образов, страстей, которые и слагают так называемую «личность». Институализация катартических практик «аполлонического» толка осуществлялась в европейской культуре пифагорейцами, платониками, целым рядом христианских мистиков.

Отметим также, что, используя устоявшуюся в культурфилософском дискурсе терминологию, мы оставляем за собой право осуществлять дальнейшую интерпретацию «дионисийства» и «аполлонизма» способом, отличным от оригинала. Например, Ф. Ницше считает, что аполлоническое начало в культуре стремится всячески обезопасить человека от каких-либо сверхличностных переживаний и «пытается сохранить границы индивида» [5, с. 61]. Аполлонизм создает иллюзию, что мир законосообразен и постигается разумом. Именно это признание примата разума, ценности самоограничения и созерцательной жизни является ключевым, когда соответствующая модель катарсиса называется «аполлонической».

Отношение обеих моделей к дискурсивности заслуживает внимания. «Дионисийство» действительно полагает дискурсивное мышление негативным, ограничивающим фактором на пути к катарсису и приветствует необузданность. «Аполлонизм» высоко ценит разум, поскольку он позволяет различить правильное и неправильное, хорошее и плохое. Если бы мы не пользовались дискурсивной способностью, мы не смогли бы найти верный путь к освобождению, но в самом конце различающее сознание должно быть отброшено, так как оно привносит в мир двойственность и инаковость.

В «Рождении трагедии» аполлоническое и дионисийское начала резко противопоставляются. Однако есть основание полагать, что они взаимодополнительны. Нужно быть очень сильным человеком, чтобы выдержать испытание дионисийством. И еще более мужественным – чтобы не из трусливого малодушия, но из глубокого понимания добровольно отказаться от соблазнов, которые несет опьянение. Ведь даже если катартическое состояние недвойственности достижимо, оно не продлится вечно, и после придется возвращаться к обычному модусу сознания («низойти в состояние рассуждения», говоря словами Плотина). Здесь и проявляется разница «дионисийства» и «аполлонизма». Первое отменяет нравственные ограничения и заставляет чувствовать собственную исключительность, что чревато для адепта не достижением катарсиса, а деградацией личности. «Аполлонизм» с его умеренностью удлиняет путь к освобождению от страданий, но зато позволяет практикующему взрастить в себе добродетели. Именно этим объясняется его превосходство в западной культуре над «дионисийством», о чем досадует Ф. Ницше.

В известном смысле эта досада напрасна, так как между двумя началами европейской культуры нет непроходимой границы. Например, ничто не мешало Платону, которого Ф. Ницше «обвиняет» в насаждении аполлонических иллюзий, быть посвященным в дионисийские таинства и даже превозносить неистовство (*μανία*) религии Диониса. Так, в «Федре» утверждается, что «неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого» [12, 244 d]. В целом, платоновское учение о душе содержит налет эзотерики и походит на философскую рационализацию орфической и пифагорейской религиозности. По аналогии с этим некоторые неоплатоники (например, Ямвлих), отталкиваясь

от рационалистической философии Плотина, приходили к магии и теургии, которые сам основатель неоплатонической школы считал суеверными и безнравственными (II, 9, 14).

Но самое главное обстоятельство, показывающее взаимодополнительность двух моделей катарсиса, состоит в том, что последний в качестве «антропологического максимума» обнаруживает недвойственность. Чисто логически она должна означать невозможность какого бы то ни было различия: между субъектом и объектом, между относительным и абсолютным, между имманентным и трансцендентным, между мышлением и объектом мысли и т. д. В отсутствие субъекта попросту некому различать. Если катарсис заключается в устранении самости и достижении недвойственности, это означает, что при всех различиях и «дионисийский» экстаз, и «аполлоновское» сосредоточение должны вести к одному и тому же конечному пункту.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лапатин В. А. Катарсическое измерение опыта абсурда // Молодой ученый. 2014. № 8 (67). С. 960–964.
2. Аристотель. Поэтика. Об искусстве поэзии / пер. В. Г. Аппельрота; ред. и коммент. Ф. А. Петровского. М.: Худ. лит., 1957.
3. McCauley C. When Screen Violence Is Not Attractive // Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment. NY: Oxford Univ. Press, 1998. P. 144–162.
4. Гадамер Г.-Г. О праздничности театра // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 156–165.
5. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Избр. произведения / пер. с нем. К. А. Свасьяна и др. СПб.: Азбука-классика, 2003. С. 39–144.
6. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / пер. с англ. С. В. Пахомова. СПб.: Алетейя, 2000.
7. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 427–440.
8. Плотин. Четвертая эннеада / пер. с древнегреч. и послесл. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004.
9. Григорий Палама. Святогорский томос / пер. Т. А. Миллера // Альфа и Омега. 1995. № 3 (6). С. 69–76.
10. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.
11. Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии // Православная аскеза – ключ к новому видению человека. Саратов: б-ка Веб-Центра «Омега». 2000, С. 43–67.
12. Платон. Федр // Собр. соч.: в 4 т. Т. 2 / пер. с древнегреч. А. Егунова; общ. ред. Л. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.

**Лапатин Вадим Альбертович** – кандидат философских наук (2015), преподаватель кафедры истории и философии Военно-космической академии имени А. Ф. Можайского; автор 21 научной публикации. Сфера научных интересов: философия культуры, философская антропология, катартические практики, феноменология удовольствия и страдания, культура повседневности, современная культура. E-mail: lapatin.vadim@gmail.com

### REFERENCES

1. Lapatin, V.A. (2014), "The cathartic meaning of the experience of the absurd", *Molodoi uchenyi*, no. 8 (67), pp. 960–964.
2. Petrovskii, F.A. (ed.) (1957), *Aristotel'. Poetika. Ob iskusstve poezii* [Aristotle. The Poetics. On the Art of Poetry] Translated by Appel'rot, V.G. Gos. izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, Moscow, Russia.

3. McCauley, C. (1998), "When Screen Violence Is Not Attractive", in Goldstein, J. (ed.) *Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment*, Oxford Univ. Press, NY, pp. 144–162.
4. Gadamer, G.-G. (1991), "About the Festival of Theater" *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful], *Iskusstvo*, Moscow, Russia, pp. 156–165.
5. Nitsche, F. (2003) "Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus", Translated by Svas'yan, K. A., *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Azbuka-klassika, SPb., Russia, pp. 39–144.
6. Dodds, E.R. (2000), *Greki i irratsional'noe* [The Greeks and the Irrational], Translated by Pakhomov, S. V., Aleteiya, SPb., Russia.
7. "Porfirij. Zhizn' Plotina" (1986), [On the life, teachings and sayings of famous philosophers], Translated by Gasparov, M.L., Mysl', Moscow, Russia, pp. 427–440.
8. Plotin. *Chetvertaya enneada* (2004), [Plotinus. The Fourth Ennead], Translated by Sidash, T.G., Izdatel'stvo Olega Abyshko, SPb., Russia.
9. "Gregory Palamas. Svyatogorsky Tomos" (1995), Translated by Miller, T.A., *Al'fa i Omega*, no. 3 (6). pp. 69–76.
10. Torchinov, E.A. (1998), *Religii mira: Opyt zapredel'nogo: Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the world: Experience of the beyond: Psychotechnics and transpersonal states], *Peterburgskoe Vostokovedenie*", SPb., Russia.
11. Khoruzhii, S.S. (2000), "The Concept of the Perfect Man in the Perspective of Hesychast Anthropology", *Pravoslavnaya askeza – klyuch k novomu videniyu cheloveka* [Orthodox Austerity is a key to a new vision of a man], Biblioteka Veb-Tsentra "Omega", Saratov, Russia, pp. 43–67.
12. Losev, L.F. (ed.) (1993), "Platon. Fedr", Translated by Egunov, A., *Sobranie sochinenii v 4-kh t.* [Collected Works in 4 volumes], vol. 2. Mysl', Moscow, Russia, pp. 135–191.

**Vadim A. Lapatin** – Candidate of Philosophical Sciences (2015), Lecturer at the Department of History and Philosophy, Mozhaisky Military Aerospace Academy. The author of 21 scientific publications. Area of expertise: philosophy of culture, philosophical anthropology, cathartical practices, phenomenology of pleasure and suffering, culture of everyday life, modern culture. E-mail: lapatin.vadim@gmail.com.