**Дуальность аполлонического и дионисического начал в творчестве Ф. Ницше**

Одной из основных трудностей интерпретации творчества Ницше является установление того, какой собственно вид философского исследования был им предпринят в той или иной его работе: является ли это исследованием по эстетике, этике, метафизике и т.п., или это что-то совсем иное, что не укладывается в рамки существующей парадигмы философского знания. Данная трудность всецело относится и к анализу дуальности аполлонического и дионисического начал в творчестве Ницше.   
      Бытует мнение, что рассуждения об аполлоническом и дионисическом относятся к разряду эстетических, но не могут претендовать на отнесение их к собственно философским, как то: онтологическим, гносеологическим и аксиологическим. Так, например, утверждается, что по Ницше «бытие и мир являются оправданными лишь в качестве эстетического феномена» [1, с.195]. В последнее время, однако, в противовес англо-американской традиции, обычно понимающей онтологию чисто метафизически как определение видов или типов сущностей, составляющих мир, среди европейских философов определилась тенденция к пониманию онтологии как изучения смысла бытия [2, с.709], и поэтому само вышеприведенное утверждение уже следует отнести к разряду онтологических, а точка зрения, усматривающая смысл дуальности аполлонического и дионисического начал именно в сфере онтологии и аксиологии, получает развитие. При этом трагический миф понимается как «изображение дионисической онтологии с помощью аполлонических средств» [3, стр.29], а поскольку «все, что видит шаман в шаманском трансе, а буддийский йог в дхьяне (и то и другое — типичные состояния сознания) — это реализации тех содержаний знания, которые существуют и вне этих или каких-либо других состояний сознания, все равно, спонтанных или сознательно индуцируемых» [4, с.215] — можно говорить об аполлоническом и дионисическом состояниях сознания и о соотносимом с ними знании.  
      Каждый по настоящему значимый философ, к числу которых несомненно следует отнести и Ницше, всегда мыслит с «отсветом незнаемого на знаемом» [5, стр.11], и поэтому продумывание творчества Ницше в отсвете окружающего его незнаемого, становится оправданным в качестве методологии историко-философского анализа. Рассмотрению дуальности аполлонического и дионисического в творчестве Ницше в созвучной его мышлению тональности посвящена и публикуемая работа.   
      Аполлоническое начало рассматривается Ницше в соотнесении с principium individuationis, предполагающим мышление индивидуального "Я", которое он считает "привычной и неизбежной фикцией" [6, афоризм 483, с.225], или "иллюзией" [7, с.59].   
      Находясь в измененном состоянии сознания, определяемым дионисическим началом, человек освобождается от иллюзии индивидуального "Я", но экстаз при слиянии с дионисическим началом скорее радость от воссоединения с чем-то, нежели от высвобождения от чего-то, — это гармоничная радость возврата к Первоединому и связанное с этим ощущение связи каждого индивидуального "Я" со всеми другими ин-дивидуальными "Я".  
      Очевидна связь такого мировосприятия с буддизмом махаяны, в котором онтологическим постулатом является представление о строении мира на основе логики "одно — во всем и все — в одном". При этом «знать себя значит забыть себя, а забыть себя значит осознать равным другим вещам», иными словами, — подлинное «Я» возможно при достижении состояния «не-я». «Но когда в одном соединяются многие, то каждый становится центром вселенной» [8, с.136]  
      Онтологическая "топология" мира, построенного по принципу "все — в одном, одно — во всем", находит выражение и в квантовой механике, в частности, в известном направлении "бутстрап"-философия, в контексте которого Вселенная рассматривается в качестве "сети взаимосвязанных событий", при этом "ни одно из свойств того или иного участка этой сети не имеет фундаментального характера; все они обусловлены свойствами остальных участков сети, общая структура которой определяется универсальной согласованностью всех взаимосвязей" [9, с.259].   
      Аналогично этому Ницше рассматривает концепции "эго", "вещь", "движение" и "атом" как фикции, которые мы породили и навязали миру. Если же исключить эти добавления, то не останется никаких "вещей", но только "динамические количества, находящиеся в известном отношении напряженности ко всем другим динамическим количествам; сущность их состоит в их отношении ко всем другим количествам, в их "действии" на последние" [6, афоризм 635, с.305].   
      Мир в себе, по Ницше, не есть фиксированное и определенное в своей замкнутости нечто, но сфера взаимоотношений между "вещами", ни одна из которых не имеет изолированного существования в самой себе. В построенном таким образом мире ничто не есть нечто, существующее благодаря себе — или в себе; все существующее есть просто специфический способ воздействия или реагирования — влияния или подверженности влиянию – на иные силы или "вещи", которые окружают это нечто. Тем самым Ницше выражает свою космологическую концепцию мира и проявленности этого мира; это концепция проявленного, которая исключает мысль о возможности какой-либо реальности, отличной от той, которая проявлена. Под проявленностью в этом мире каких-либо "вещей" не должна пониматься некая фальсификация или искажение некоторых неизвестных и непознаваемых сущностей, которые остаются скрытыми вне пределов нашего восприятия, но перманентное их образование в качестве результата быстротекущего и постоянно меняющегося союза сил.  
      Такое понимание согласуется с взглядами современной физики. Философия "бутстрапа" также отвергает механистическое мировозрение, представляющее Вселенную как совокупность сущностей как "вещей в себе", обладающих некими фундаментальными свойствами, лишь частично проявляющимися нам с позиций нашей перспективы их видения, строение мироздания не может сводиться к каким-либо фундаментальным, элементарным, конечным единицам, существующим сами в себе, – таким, как элементарные частицы или фундаментальные поля. Реализованная на основе "бутстрап"-философии теория S-матрицы описывает строение элементарных частиц – адронов. Согласно этой теории каждый адрон является потенциальным "связанным состоянием" всевозможных состояний частиц, в результате взаимодействия которых может образоваться интересующий нас адрон. В этом смысле все адроны представляют собой сложные структуры, состоящие, опять же, из адронов, причем ни один из них не может быть признан более фундаментальным, чем все остальные… каждая частица принимает самое активное участие в существовании других частиц, каждая частица помогает порождать другие частицы, которые, в свою очередь, порождают ее. Так порождает себя весь набор адронов; он как бы стягивает воедино самого себя при помощи обратных связей (первичное значение английского слова "bootstrap" — обратная связь") [9, с.271].   
      Вспомним здесь Ницше с его "динамическими количествами", — квантами, сущность которых лежит в их отношении ко всем другим квантам, в их "эффекте" на них, и мы увидим, что аполлоническое начало соответствует перспективе взгляда на проявленный мир индивидуальных форм, тогда как дионисическое начало — перспективе взгляда на то, как порождается данная проявленность.   
      В макро масштабе жизнь и смерть чередуют друг друга с периодом длительности жизни индивидуума, что на уровне микрочастиц соответствует их проявлению из физического вакуума и исчезновению в нем, но аналогичное своеобразное чередование имеет место и в микро масштабе времени, в силу его дискретного характера: "истинный мир", в каких бы формах он ни был конструирован, — "всегда был тем же миром явлений, взятым еще раз" [6, афоризм 636, с.306].   
      В контексте сказанного выше "взятым еще раз" соответствует перманентности исчезновения проявленного мира и его воссоздания заново в каждый дискретный момент времени. Что значит в этом контексте "взятым еще раз"?   
      Для Ницше мир взаимоотношений есть нечто, что может мыслиться как существующее без нас, этот мир не может быть абстрагирован от субъективности полностью. Составной частью Кантовской "вещи в себе" является то, что она не предполагает своего собственного внутренне присущего ей бытия в бытии для субъективности чего-либо другого. Для "сил", которые упоминает Ницше, справедливо именно то, что они есть то, что они есть лишь в отношении к или для субъективной перспективы других сил. По Ницше, интерпретация и "бытийная субъективность" существенны для бытия. Поэтому он подвергал критике взгляды современных ему физиков, утверждая что они "кое-что в своей системе опустили: именно необходимый перспективизм, с помощью которого всякий центр силы — не только человек — конструирует из себя весь остальной мир, т.е. меряет своей силой, осязает, формирует... Они позабыли включить в истинное бытие эту полагающую перспективы силу, или, говоря школьным языком: бытие в качестве субъекта" [6, афоризм 636, с.306]. "Вещи" могут существовать, если наша перспектива относительно их исчезнет, но они не могут существовать безотносительно к некоторой субъективной перспективе. Более того, поскольку их бытие зиждется в их отношениях к субъективности, то, что они есть, зависит от того, как они рассматриваются. Они, следовательно, не являются теми же самыми с точки зрения всех перспектив, и в то же время они не остаются теми же самыми, если определенные перспективы на них исчезают. Их бытие основано на творческом взаимодействии с силами, которые рассматривают их с определенной точки зрения. В этой модели мира нет места для вещей в себе, поскольку "вещь могла бы быть обозначена только в том случае, если бы все существа поставили по поводу нее свой вопрос "что это такое?" и получили ответ. Предположим, что отсутствует хоть одно-единственное существо, со свойственными ему отношениями и перспективой вещей, и тогда вещь все еще останется не "определенной" [6, афоризм 556, с.262].  
      В соответствии с этим, "истинный мир, взятый еще раз", это — мир, исчезающий из аполлонической проявленности форм вне дискретных квантов времени, и дионисически соотносимый (опрашиваемый) во всех его пространственных узлах "сети взаимосвязанных событий" со всеми остальными узлами, возникая заново еще и еще раз.   
      Тем самым для Ницше дионисическое и аполлоническое начала — это составляющие дуальности, которой он придает онтологический статус сущности, поддерживающей мир в перманентном возобновлении его бытия и согласующей бытие единственно реального, истинного мира в аспектах его онтологической "топологии" ("все — в одном, и одно — во всем") и онтологической "хронологии" ("мир исчезает и рождается заново каждое мгновение").   
      Что же определяет «сборку» мира «заново»? Здесь уместно вспомнить о некоем "жизненном" импульсе, или, по терминологии Ницше, – "воле к власти", которая "не есть ни бытие, ни становление, а пафос" [6, афоризм 635, с.305], что соответствует представлению о дионисическом начале как о некоей стихии, пронизывающей бытие в его постоянном творении заново, т.е. в его "вечном возвращении" [10, с.161].   
      Своеобразие взгляда Ницше состоит не в отрицании истины, порождаемой в состоянии сознания, соотносимым с аполлоническим началом, но в придании ей статуса заблуждения, без которого "определенный вид живых существ не мог бы жить" или вымысла, без которого была бы неизбежной смерть от дионисической правды жизни [6, афоризм 493, с.229]. Нашу веру в "Я" "как в субстанцию, как в единственную реальность, на основании которой мы вообще приписываем вещам реальность" Ницше рассматривает как "те предпосылки, на которых покоится движения разума", хотя эта вера, "как ни необходима она для поддержания существ, не имеет однако ничего общего с истиной, это можно видеть, напр., даже из того, что мы вынуждены верить во время, пространство и движение, не чувствуя себя однако вынужденными признавать за ними абсолютную реальность" [6, афоризм 487, с.226].   
      Исходя из того, что время и пространство являются иллюзорными представлениями, соответствующими лишь аполлонической перспективе взгляда на мир, мы приходим к тому, что Ницше как бы противоречит сам себе, уделяя столь много внимания онтологической «топологии» и «хронологии». Но в этом нет противоречия, поскольку Ницше руководствуется иной логикой, нежели та логика, которая господствует над умами людей западного мира со времен Аристотеля: «невозможно, чтобы одно и те же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении... — это, конечно, самое достоверное из всех начал» [11, с.125]. Логика Аристотеля, по Ницше, связана с допущением, "что существуют тождественные случаи" [6, афоризм 512, с.235], но это допущение, как и наша вера в то, что "мы не можем одно и то же и утверждать и отрицать", на самом деле есть " не необходимость, но лишь наша неспособность", замкнутая на иллюзию самотождественности индивидуального "Я" [6, афоризм 516, с.237]. Мы имеем здесь дело "с некоторой перспективной иллюзией, — кажущимся единством, в котором все смыкается как на линии горизонта". В пределах этой иллюзии "наше "Я" есть для нас единственное сущее, по образу которого мы создаем или понимаем всякое другое сущее" [6, афоризм 518, с.239], в частности, логику. Сложность мышления вне этой иллюзии — в осознании одновременности разного: бытия и не-бытия, отрицания иллюзорного индивидуального «Я» апполонического начала к и утверждения подлинного «Я», которое высвобождается при приобщении к дионисическому началу, и, наконец, одновременного присутствия аполлонического и дионисического начал в рамках дуальности, имеющей онтологический статус.   
      Ницше противопоставляет логике аполлонического начала, которая привычна нам и основана на иллюзии индивидуального "Я", — логику дионисического начала, при которой каждое отдельное индивидуальное "Я" содержит в себе все иные "Я" и, в свою очередь, содержится в них по принципу: "все – в одном, одно – во всем", а вместо противопоставления "либо да – либо нет", появляется единство дуальности "и да, и нет – одновременно".  
      Тем самым Ницше пересматривает и весь комплекс проблем гносеологии, поднятый Кантом. При более внимательном рассмотрении обнаруживается, однако, что следует говорить не о противопоставлении Ницше Канту, но скорее о различии исходной перспективы их взглядов на проблемы гносеологии. Перспектива Канта коренится в аполлоническом начале, тогда как перспектива Ницше – в дионисическом.   
      Перспективизм Ницше, или, если угодно, его гносеологический релятивизм, состоит в его непринятии идеи, что какой-либо определенный метод понимания мира может получить привилегированное положение, что какая-либо конкретная схема может быть рассмотрена как точная интерпретация мира, или какой-либо его части. Однако это относится лишь к проявленному знанию, выраженному средствами аполлонического начала. Нахождение в дионисическом состоянии раскрывает перед человеком всю правду мира, но эту правду ему затем надлежит выразить в проявленном мире.   
      Если справедлива логика, что "все содержится в одном, и одно – во всем", то нельзя говорить о противопоставлении субъекта объекту. Процесс познания при этом предполагает слияние субъекта с объектом, растворение индивидуального "Я" в познаваемом объекте.  
      По Шопенгауэру, то, что познается таким путем, уже "не отдельная вещь как такая", а "идея, вечная форма, непосредственная объектность воли на данной ступени", и оттого погруженная в такое созерцание личность больше не индивидуум, — ибо индивидуум уже потерялся в этом созерцании, а "чистый, безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания" [12, с.344]. Тем самым предполагается удвоение мира на мир видимый, кажущийся, в котором телесно представлен субъект познания, и мир истинный, мир "идей", из которого субъект познания "наполняется" пониманием, причем мир идей наделяется большей реальностью, чем мир проявленный.   
      Кант имплицировал понятие пространства в само определение того, что значит воспринимать, и тем самым ввел в гносеологию реального человека как субъекта познания, ограниченного аполлонической перспективой мира отдельных вещей, в котором он проявлен. Познавательный оптимизм Канта, основанный на представлении о метафизической множественности миров возможных в точке именно в силу этой импликации, развивается им в представлении о возможности иных перспектив взгляда на мир, свойственным иным разумным существам, отличным от человека, для которых априорные представления о пространстве, времени и причинности будут определены тем миром, в котором они проявлены.   
      Подобно Канту Ницше полагает, что возможны иные перспективы взгляда на мир, нежели человеческая перспектива, и что мир может выглядеть весьма отлично с точки зрения этих перспектив по сравнению с тем, что мы видим со своей точки зрения. Подобно Канту Ницше также полагает, что мы как человеческие существа ограничены единственной перспективой, которую мы знаем – нашей собственной. Однако Кант и Ницше расходятся в том, что Ницше не придерживается, в отличие от Канта, взгляда на то, что человеческие существа замкнуты внутри одной перспективы, структура которой детерминирована a priori разумом. Ницше считает, что возможно бесконечное многообразие изменений человеческих перспектив, что основано на выходе в дионисическое состояние сознания.   
      Утверждая, что человеческие существа ограничены их собственной человеческой перспективой взгляда на "вещи в себе", Кант предвосхищает то, что у Ницше мы находим как "мир, имеющий к нам определенное отношение" [13, стр.269]. Критика концепции "вещи в себе" со стороны Ницше обращена не столько против самой этой концепции, которую он использовал как отправную точку для разработки собственной космологической концепции, сколько против теистической установки на ее истолкование.   
      Ограничив человека аполлонической перспективой взгляда на проявленный мир, Кант размещает вне этого мира источник трансцендентальных идей, проникающих в сознание человека, таких как, например, идея "морального императива". По Ницше идея морального императива оказывается основанной на онтологии реального мира, построенного по принципу "все – в одном, и одно – во всем": если каждое индивидуальное "Я" содержится во всех других "Я" и мы это сознаем, то естественно поступать в отношении других как к себе самому. "Сверхприродность" моральности человека заключается, следовательно, не в том, что она основана на трансцендентальной идее, проникающей в сознание индивидуума из потустороннего мира идей, но в том, что онтологическая обусловленность моральности требует преодоления иллюзорности индивидуализации, присущей человеку. Тем самым она вынуждает человека постоянно творить себя как моральное существо для того, чтобы сохраниться в качестве такового.   
      Онтологическая обоснованность индивидуального "Я" во всех других индивидуальных "Я" предполагает их периодический опрос с получением ответа на вопрос: "что есть "Я" на данный квант времени?" [6, афоризм 536, с.262]. При этом перманентно реализуется переход от исходного состояния индивидуального "Я" — через растворение этого "Я" в дионисическом начале — к обновленному состоянию "Я", что реализует "субъект" как множественность [6, афоризм 490, с.228] в обновлении перспективы индивидуального "Я" при соотнесении его с множеством других индивидуальных "Я", хотя в каждый данный момент есть лишь одно "Я" как выразитель аполлонической перспективы проявленного мира внешних форм. При отсутствии у человека навыка вхождения в дионисическое состояние сознания имеет место фиксация самотождественности индивидуального "Я", т.е. нахождение под "заклятием индивидуализации".   
      Таким образом каждое "Я" постоянно решает для себя онтологическое уравнение "Я"="Я" в структурной формуле бытия: мир внутренний — "Я" — мир внешний. Воля к власти как пафос утверждения себя в бытии предполагает постоянную самореализацию человека как "сверхприродного" существа. Сам факт перманентной воспроизводимости жизни говорит о наличии "жизненного импульса", определившего необходимость рождения и требующего в силу этого постоянных усилий по реализации заложенных на момент рождения перспектив. "Сверхчеловек" для Ницше означает именно постоянность бытийствования в полном сознании и собранности действий по творению мира, определяемых его состоянием на данный момент, в результате чего мир поддерживается в его бытии и развивается. "Сверхчеловек" определяется масштабом творчества, что отличает его от человека, стремящегося лишь к благополучию не подкрепленной действием благообразности декларируемой морали.   
      По Ницше, человек как "канат, натянутый между животным и сверхчеловеком" [10, с.9], реализует себя как человека, лишь включаясь в процесс творения мира, но творить мир он может лишь соотносясь с импульсом творения мира в целом, переходя от состояния сознания, связанного с дионисическим началом, в состояние сознания, характерное для аполлонического начала для того, чтобы воплотить свое творчество в формах проявленного мира. Творческой задачей при этом является постоянное восстановление и возобновление гармонии мира, континуальное творение его бытия в качестве составной части мирового творческого начала, проявляющегося в дуальности дионисического и аполлонического. Уравновешенное взаимодействие аполлонического и дионисического начал в рамках древнегреческой трагедии по мнению Ницше обеспечивало древнегреческому обществу устойчивость в условиях противостояния силам, стремящимся к его распаду. Философ при этом выступает как врач, способный установить факт дисгармонии мира, а художник – как творческий искупитель, восстанавливающий нарушенную гармонию новыми формами, которые влияют на перспективу человечества. Устремленность этого творческого процесса определяется чем-то иным по отношению к этим началам. Поиски этого "иного", следуя логике мысли Ницше, можно пытаться найти в той части его наследия, которое посвящено рассмотрению зарождения и распространения доктрины христианства.

**Используемая литература**

1. В.В. Версаев. Живая жизнь. М., «Политиздат», 1991.
2. M. Gelven. Nietzsche and the question of being, in "Nietzsche-Studien", Bd. 9/1990, pp.209-223.
3. J. Pietrzak. Nietzscheanska koncepcja wychowania. — Slupsk, 1997.
4. А.М. Пятигорский. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. — М., «Языки русской культуры», 1996.
5. М. Мамардашвили. Кантианские вариации. – М., "Аграф", 1997.
6. Ф. Ницше. Воля к власти. ИЧП "Жанна", 1994
7. Ф. Ницше. Рождение трагедии или эллинство и пессимизм. Цитируется по: Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.1. — М., "Мысль", 1990.
8. Т.П. Григорьева. Мудрецы, правители и мастера. В сб. «Человек и мир в японской литературе». — М, Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.
9. Ф. Капра. Дао физики. — СПб., "ОРИС\*ЯНА-ПРИНТ", 1994.
10. Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Цитируется по: Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.2.— М., "Мысль", 1990.
11. Аристотель. Метафизика. Сочинения. В 4-х т. Т 1. — М., «Мысль», 1976.