

ДУАЛІЗМ АПОЛЛОНІЧНОГО ТА ДІОНІСІЙСЬКОГО НАЧАЛ У ТВОРЧОСТІ Ф. НІЦШЕ

На творчій спадщині Ф. Ніцше розглядаються онтологічні та гносеологічні аспекти дуалізму аполлонічного і діонісійського начал, а також робляться аксіологічні висновки, які визначають позицію Ніцше стосовно проблеми людини

Однією з основних труднощів інтерпретації творчості Ніцше є встановлення того, який різновид філософського дослідження був ним задіяний у тій або іншій його роботі: чи це є дослідження з естетики, етики, метафізики тощо, або це є чимось зовсім іншим, що не вкладається у рамки наявної парадигми філософського знання. Зрештою, ця трудність стосується й аналізу дуалізму аполлонічного і діонісійського начал у творчості Ніцше.

Дехто вважає, що міркування про аполлонічний і діонісійський принципи більше належать до царини естетики і тому не можуть розглядатися як власне філософські, себто онтологічні, гносеологічні чи аксіологічні. Так, наприклад, стверджується, що за Ф. Ніцше, "буття і світ є виправданими лише в якості естетичного феномена" [1]. Останнім часом на противагу англо-американській традиції, котра зазвичай розуміє онтологію переважно метафізично, як визначення видів або типів сутностей, що складають світ, в осередку європейських філософів визначилася тенденція до розуміння онтології як вивчення змісту буття [2]. Відтак вищезазначене твердження вже варто віднести до розділу онтологічних, а погляд, за яким зміст дуалізму аполлонівського та діонісійського начал розглядається в сфері онтології, набуває переваги. Завдяки цьому трагічний міф розуміють як "зображення онтології діонісійського начала за допомогою

аполлонічних засобів" [3], й оскільки "все, що бачить шаман у шаманському трансі, а буддійський йог у дхьяне (і те й інше є станами свідомості) - це реалізації тих змістів знання, що існують і поза цими або іншими станами свідомості, спонтанних або свідомо індукованих" [4] - можливо казати про аполлонічний та діонісійський стани свідомості та про співвідносні з ними знання.

Кожний визначний філософ, до яких безумовно належить і Ф. Ніцше, завжди мислить із "відсвітом незнаного на знаному" [5], і тому продумування творчості Ф. Ніцше у відсвіті його навколишнього незнаного стає виправданим в якості методології історико-філософського аналізу. Розглядові дуалізму аполлонічного і діонісійського начал у творчості Ф. Ніцше в суголосній його мисленню тональності і присвячена дана робота.

Аполлонічне начало розглядається Ф. Ніцше у співвіднесенні з *principium individuationis*, який припускає мислення індивідуального "я", яке він вважає "звичною і неминучою фікцією" [6] або "ілюзією" [7].

Перебуваючи у зміненому стані свідомості, обумовленої діонісійським началом, людина звільнюється від ілюзії індивідуального "я", але екстаз при злитті з діонісійським началом - це швидше радість від возз'єднання з чимось, аніж звільнення від чогось. Це гармонійна радість повернення до Першоєдиного і пов'язане з ним відчуття зв'язку кожного

Д. Ледницький

індивідуального "я" з усіма іншими "я".

Очевидним є зв'язок такого світосприйняття з буддизмом махаяни, у якому онтологічним постулатом є уявлення про будову світу на підставі логіки "одне - в усьому і все - в одному". При цьому "знати себе розуміється в значенні забути себе, а забути себе - усвідомити себе рівним іншим речам". Іншими словами, справжнє "я" можливе лише при досягненні стану "не-я". "Але коли в одному з'єднується множина, тоді кожний стає центром Усесвіту" [8].

Онтологічна "топологія" світу, побудованого за принципом "одне - в усьому і все - в одному", знаходить своє виявлення в теорії квантової механіки, зокрема у відомому напрямі "бутстрап"-філософія, у контексті якого Всесвіт розглядається в якості "мережі взаємозалежних подій", при цьому "жодна з властивостей тієї або іншої ділянки цієї мережі не має фундаментального значення; всі вони, обумовлені властивостями інших ділянок мережі, загальна структура якої визначається універсальною узгодженістю всіх взаємозв'язків" [9].

Ми бачимо аналогію цьому там, де Ніцше розглядає концепції "ego", "річ", "рух" та "атом" як фікції, котрі ми народили та нав'язали світові. Якщо відкинути ці доповнення, то не залишиться жодних "речей", а тільки "динамічні кількості, що перебувають у певному відношенні напруги до всіх інших динамічних кількостей; їх сутність полягає в їхньому відношенні до всіх інших кількостей, в їх "дії" на останні" [6].

Світ у собі, за Ніцше, не є фіксоване і визначене в своїй замкненості "щось", а сфера взаємних відношень між "речами", жодна з котрих не має ізольованого існування у самій собі. У побудованому таким чином світі ніщо не є чимось, що існує завдяки собі або у собі; усе існуюче є просто специфічний засіб впливу або реагування - впливів, або підданості впливу на інші сили або "речі", що оточують оце "щось". Тим самим Ніцше

виражає свою космологічну концепцію світу та проявлення цього світу; це є концепція проявленого, що унеможливорює думку про можливість якоїсь іншої реальності, відмінної від тієї, що проявлена. Під проявленням у цьому світі будь-яких "речей" не мусить розумітись якась фальсифікація або спотворення деяких невідомих і непізнаних сутностей, що залишаються прихованими поза межами нашого сприйняття, а їхнє перманентне утворення як результат скороминущого і постійно мінливого союзу сил.

Таке розуміння узгоджується з поглядами сучасної фізики. Філософія "бутстрапа" також відхиляє механістичний світогляд, який представляє Всесвіт як сукупність сутностей як "речей у собі", що наділені якимись фундаментальними властивостями і лише частково являються нам з позиції нашої перспективи їх бачення. Будова Всесвіту не може зводитися до фундаментальних, елементарних, скінченних одиниць, що існують самі у собі, таких як, наприклад, елементарні частки або фундаментальні поля. Реалізована на підставі "бутстрап"-філософії теорія S-матриці описує будову елементарних часток - адронів. Відповідно до цієї теорії кожний адрон є потенційно "зв'язаним станом" найрізноманітніших станів часток, в результаті взаємодії котрих може утворитися цікавий нам адрон. У такому смислі всі адрони являють собою складні структури, що складаються, знову ж таки, з адронів, причому жоден з них не може бути визнаний більш фундаментальним, ніж решта. Кожна частка бере активну участь в існуванні інших часток, кожна частка допомагає породжувати інші частки, котрі, у свою чергу, породжують її. В такий спосіб породжує себе весь набір адронів; він наче стягує воедино самого себе за допомогою зворотніх зв'язків ("етимологія англійського слова "bootstrap" - зворотній зв'язок") [9].

Пригадаймо тут Ніцше з його "динамічними кількостями" - квантами,

сутність яких полягає у їхньому відношенні до всіх інших квантів, у їхньому "ефекті" на них, і ми побачимо, що аполлонічне відповідає перспективі погляду на проявлений світ індивідуальних форм, тоді як діонісійське - перспективі погляду на те, як породжується дана проявленість.

У макромасштабі часу життя та смерть змінюють одне одного, що на рівні мікрочасток відповідає їх прояву з фізичного вакууму і зникненню у ньому, але аналогічне своєрідне чергування має місце і в мікромасштабі часу, через його дискретний характер: "істинний світ", у яких би формах він не був конструйований, "завжди був світом тих самих явищ, узятих іще раз" [6].

Хоча для Ніцше світ взаємних відношень є чимось, що може мислитись як існує без нас, цей світ не може бути цілком абстрагованим від суб'єктивності. Складовою частиною кантівської "речі у собі" є те, що вона не передбачає свого власного внутрішньо властивого їй буття у бутті для суб'єктивності будь-чого іншого. Для "сил", згадуваних Ніцше, справедливо саме те, що вони є тим, що вони є лише у відношенні *до* або *для* суб'єктивної перспективи інших сил. Згідно з Ніцше, інтерпретація та "буттєва суб'єктивність" є істотні для буття. Тому він піддає критиці погляди сучасних йому фізиків, стверджуючи, що вони "дещо не врахували у своїй системі; передусім необхідний перспективізм, за допомогою якого усякий центр сили — і не тільки людина — конструє з себе весь навколишній світ, тобто міряє своєю силою, сприймає дотиком, формує... Вони забули залучити до істинного буття цю силу, що творить перспективи, або, кажучи шкільною мовою, буття у якості суб'єкта" [6]. "Речі" можуть існувати, якщо наша перспектива щодо них зникне, але вони не можуть існувати безвідносно до *деякої* суб'єктивної перспективи. Вони не є тими самими з погляду всіх перспектив, і у той самий час вони не лишаються тими самими у випадку, коли

визначені щодо них перспективи зникають. Їхнє буття ґрунтується на творчій взаємодії із силами, що розглядають їх під певним кутом зору. У цієї моделі світу немає місця для речей у собі, оскільки "річ могла б бути визначеною тільки у тому випадку, якби всі істоти, запитуючи її, "що саме вона є?", дістали б відповідь. Припустимо, що є хоч одна-єдина істота з властивими їй відношеннями і перспективою речей, і тоді річ усе ще лишатиметься "невизначеною" [6].

Відповідно до цього "істинний світ, узятий *іще раз*", є світом, котрий зникає з *аполлонічної* проявленості форм поза дискретними квантами часу, і діонісійськи співвіднесений (опитуваний) у всіх його просторових вузлах "мережі взаємопов'язаних подій" з усіма іншими вузлами, виникаючи наново *ще і ще раз*..

Тим самим для Ніцше діонісійське і аполлонічне начала є складовими дуалізму, якому він надає онтологічного статусу сутності, що підтримує світ у перманентному відновленні його буття, узгоджуючи буття єдинореального, істинного світу в аспектах його онтологічної "топології" ("все — в одному, та одне — в усьому") й онтологічної "хронології" ("світ зникає і народжується знову кожен мить").

Що ж має визначати "збирання" світу "заново"? Тут доречно пригадати про деякий "життєвий" імпульс, або, за термінологією Ніцше, "воління до влади", що "не є ні буття, ні становлення, але пафос" [6], який відповідає уявленню про діонісійське як про деяку стихію, що пронизує буття в його постійному творенні наново, тобто в його "вічному поверненні" [10].

Своєрідність погляду Ніцше полягає не в запереченні істини, породжуваної у стані свідомості, що співвідноситься з аполлонічним началом, але у наданні йому статусу помилки, без якої "певний вид живих істот не спромігся би жити"; або вигадки, без котрої була б неминуча смерть від діонісійської правди

Д. Ледницький

життя [6]. Нашу віру в "я" як у субстанцію, як в єдину реальність, на підставі якої ми взагалі приписуємо речам реальність, Ніцше розглядає як "ту передумову, на якій спочиває спрямованість *розуму*", хоча ця віра, "хоч як вона не необхідна для підтримки істот, а проте не має нічого спільного з істиною, це можна бачити, наприклад, навіть із того, що ми змушені вірити у час, простір та рух, не відчуваючи себе змушеними визнавати за ними абсолютну реальність" [6].

Виходячи з того, що час і простір є позірними уявленнями, що відповідають лише аполлонічній перспективі погляду на світ, ми приходимо до того, що Ніцше немовби суперечить сам собі, приділяючи настільки багато уваги онтологічній "топології" і "хронології". Але в цьому ми не повинні вбачати суперечність, оскільки Ніцше керувався іншою логікою, ніж та, що панує над розсудком людей західного світу з часів Арістотеля: "неможливо, щоб одне і те ж у той самий час було і не було властиве тому самому у тому ж таки самому стосункові... - це найвірогідніша з усіх засад" [11].

Логіка Арістотеля пов'язана з припущенням, "що існують тотожні випадки" [6], але це припущення, як і наша віра в те, що "ми не можемо одне і те саме і стверджувати, і заперечувати", насправді є "не необхідність, але лише наша нездатність", замкнена в ілюзії самототожності індивідуального "я" [6]. Ми маємо тут справу "із певною перспективною оманю, позірною єдністю, в якій усе збігається, як на лінії обр'ю". У межах цієї ілюзії "наше "я" є для нас єдине суще, на підставі якого ми створюємо або розуміємо всяке інше суще" [6], зокрема логіку. Складність мислення поза цією ілюзією - в усвідомленні одночасності різного: буття і не-буття, заперечення ілюзорного індивідуального аполлонічного "я" й утвердження широкого "Я", що визволяється при долученні до діонісійського начала, і, нарешті, до одночасної присутності аполлонічного і діонісійського начал у рамках дуалізму, що має онтологічний статус.

Ніцше протиставляє логіці аполлонічного начала, що звична нам і ґрунтується на ілюзії індивідуального "я", логіку діонісійського начала, за якою кожне окреме індивідуальне "Я" містить в собі всі інші "я" і, у свою чергу, утримується в них за принципом: "все - в одному, одне - в усьому", а замість протиставлення "або так - або ні" з'являється єдність дуалізму "і так, і ні - одночасно".

Ніцше переглядає увесь комплекс проблем ґносеології, порушений Кантом. За уважнішого розгляду виявляється, що варто казати не про протиставлення Ніцше і Канта, а про розходження вихідної перспективи їх поглядів на проблеми ґносеології. Перспектива Канта ґрунтується на началі аполлонічному, тоді як перспектива Ніцше - на діонісійському.

Перспективізм Ніцше, або його ґносеологічний релятивізм, полягає у неприйнятті ідеї, що певний метод розуміння світу може стати привілейованим, що якась конкретна схема може бути розглянута як точна інтерпретація світу або якоїсь його частини. Це стосується лише проявленого знання, вираженого засобами аполлонічного начала. Перебування у діонісійському стані розкриває перед людиною всю правду світу, але цю правду йому потім слід висловити у проявленому світі.

Якщо справедлива логіка, що "все міститься в одному, і одне - в усьому", то не можна говорити про протиставлення суб'єкта об'єктові. Процес пізнання передбачає злиття суб'єкта з об'єктом, розчинення індивідуального "я" у пізнаваному об'єкті.

За Шопенгауером, те, що пізнається у такий спосіб, уже "не окрема річ як така", а "ідея, вічна форма, безпосередня об'єктність волі на даному шаблі", і через те занурена у таке споглядання особистість більше не є індивідуумом, адже індивідуум уже загубився у цьому спогляданні, а "чистий, безвладний, безболісний, позачасовий суб'єкт пізнання" [12]. Тим самим передбачається подвоєння світу на світ видимий, позірний, у якому є тілесно даний суб'єкт

пізнання, і світ істинний, світ "ідей", із якого суб'єкт пізнання "наповнюється" розумінням, причому світ ідей наділяється більшою реальністю, ніж світ проявлений.

І. Кант імпліціював поняття простору у саме визначення того, що значить сприймати, і тим самим увів у гносеологію реальну людину як суб'єкт пізнання, обмежений аполлонічною перспективою світу окремих речей, у якому він проявлений. Пізнавальний оптимізм Канта, що ґрунтується на уявленні про метафізичну множинність світів можливих у точці саме в силу цієї імплікації, розвивається ним в уявленні про можливість інших перспектив погляду на світ, властивих іншим розумним істотам, відмінним від людини, для яких апіорні уявлення про простір, час і причинність будуть визначені тим світом, у якому вони проявлені.

Подібно до Канта, Ніцше думає, що можливі інші перспективи погляду на світ, ніж людська перспектива, і що світ може мати вигляд дуже відмінний з позиції цих перспектив порівнянно з тим, що ми бачимо на власні очі. Як і Кант, Ніцше думає, що як людські істоти ми обмежені єдиною перспективою, котру ми знаємо як нашу власну. Проте Ніцше на противагу Кантові не дотримується погляду на те, що людські істоти замкнені всередині однієї перспективи, структура якої детермінована розумом *a priori*. Ніцше вважає, що можливо безкінечне різноманіття змін людських перспектив, яке ґрунтується на виході у діонісійський стан свідомості.

Стверджуючи, що людські істоти обмежені їх власною людською перспективою погляду на "речі у собі", Кант передбачає те, що у Ніцше ми знаходимо як "світ, що має до нас певне відношення" [13]. Критика концепції "речі у собі" з боку Ніцше звернена не стільки проти самої цієї концепції, що він використовував як відправну точку для розробки власної космологічної концепції, скільки проти теїстичної настави на її тлумачення.

Обмеживши людину аполлонічною перспективою погляду на проявлений

світ, Кант розміщує поза цим світом джерело трансцендентальних ідей, що проникають у свідомість людини, таких як, наприклад, ідея "морального імперативу". За Ніцше, ідея морального імперативу виявляється заснованою на онтології реального світу, побудованого за принципом "усе - в одному, і одне - в усьому". Якщо кожне індивідуальне "я" утримується у всіх інших "Я", і ми це усвідомлюємо, то природно чинити стосовно інших як до себе самого. "Надприродність" моральності людини полягає, відтак, не в тому, що вона ґрунтується на трансцендентальній ідеї, що проникає у свідомість індивідуума з потойбічного світу ідей, але в тому, що онтологічна обумовленість моральності вимагає подолання позірності індивідуалізації, притаманній людині. Тим самим вона змушує людину постійно творити себе як моральну істоту для того, щоб зберегти себе в якості такої.

Онтологічна обґрунтованість індивідуального "я" в усіх інших індивідуальних "Я" припускає їхнє періодичне опитування з одержанням відповіді на питання "що є "Я" на даний квант часу?" [6]. При цьому перманентно реалізується перехід від вихідного стану індивідуального "я" через розчинення цього "я" у діонісійському - до оновленого стану "Я", що реалізує "суб'єкт" як множину [6] в оновленні перспективи індивідуального "я" при співвіднесенні його з множиною інших індивідуальних "Я", хоча у кожний даний момент є лише одне "я" як виразник аполлонічної перспективи проявленого світу зовнішніх форм. За відсутності у людини навичок входження у діонісійський стан свідомості має місце фіксація самототожності індивідуального "я", тобто перебування під "закляттям індивідуалізації".

Таким чином, кожне "Я" постійно вирішує для себе онтологічне рівняння "я" = "Я" у структурній формулі буття: світ внутрішній - "Я" - світ зовнішній. Воління до влади як пафос утвердження себе у бутті передбачає постійну самореалізацію людини як "надприродної" істоти. Самий факт перманентного відтворення життя

говорить про наявність "життєвого імпульсу", що визначив необхідність народження і потребує в силу цього постійних зусиль для реалізації закладених на момент народження перспектив. "Надлюдина" для Ніцше означає саме "витійствування" у постійності дій на творення світу, що визначаються його станом на даний момент, у результаті чого світ підтримується в його бутті і розвивається. "Надлюдина" визначається масштабом творчості щодо моральності, що відрізняє її від людини, яка прагне лише до добродійності, не підкріпленої дією пристойності декларованої моралі.

За Ніцше, людина, як "линва, натягнена між твариною та надлюдиною" [10], реалізує себе як людину, лише вступаючи у процес творення світу, але творити світ вона може лише співвідносячись із імпульсом творення світу в цілому, переходячи від стану свідомості, пов'язаного з діонісійським началом, у стан свідомості, характерний

для аполлонічного начала, для того, щоб утілити свою творчість у формах проявленого світу. Творчим завданням при цьому є постійне відновлення і поновлення гармонії світу, континуальне творення його буття в якості складової частини світового творчого джерела, що виявляється в дуалізмі діонісійського та аполлонічного начал.

На думку Ніцше, їх урівноважена взаємодія у межах давньогрецької трагедії забезпечувала тодішньому суспільству витривалість в умовах протистояння силам, що прагнули до його розпаду. Філософ при цьому виступає як лікар, спроможний установити факт дисгармонії світу, а художник - як творчий спокутник, що відновлює порушену гармонію новими формами, що впливають на перспективу людства. Спрямованість творчого процесу визначається чимось іншим стосовно згаданого дуалізму, і пошуки цього "іншого" можна знайти у тій частині його спадщини, що присвячена розгляду зародження і поширення доктрини християнства.

1. *Версаев В.В.* Живая жизнь. - М.: "Политиздат", 1991. - С. 195.
2. *Gelven M.* Nietzsche and the question of being//Nietzsche-Studien. - 1990. - Bd. 9. - P.209-223.
3. *Pietrzak J.* Nietzscheanska koncepcja wychowania. - Slupsk, 1997. - S.29
4. *Пятигорский А.М.* Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. - М.: "Языки русской культуры", 1996. - С.215.
5. *Мамардашвили М.* Кантианские вариации. - М.: "Аграф", 1997. - С. 11.
6. *Ніцше Ф.* Воля к власти. - ИЧП: "Жанна", 1994. - С.225-226, 228-229, 235-239, 262, 305-306.
7. *Ніцше Ф.* Рождение трагедии или злиньство и пессимизм//Цит. за: *Ф. Ницше.* Сочинения: В 2 т. - М.: "Мысль", 1990. - Т.1. - С.59.
8. *Григорьева Т.П.* Мудрецы, правители и мастера // "Человек и мир в японской литературе". - М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1985. - С. 136.
9. *Копра Ф.* Дао физики. - СПб.: "ОРИС*ЯНА-ПРИНТ", 1994. - С.259, 271.
10. *Ніцше Ф.* Так говорил Заратустра // Цит. за: *Ф. Ницше.* Сочинения: В 2 т. - М.: "Мысль", 1990. - Т.2. - С. 161.
11. *Аристотель.* Метафизика//Сочинения: В 4 т. -М.: "Мысль", 1976. -Т.1. -С. 125.
12. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление //Цит. за: *А. Шопенгауэр.* "Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы". - Минск: "Литература", 1998. - С. 344.
13. *Ніцше Ф.* По ту сторону добра и зла //Цит. за: *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. - М.: "Мысль", 1990. - Т.2. - С.269.

RESUME

On the creative heritage of F. Nietzsche, ontological and gnoseological aspects of Apollonian and Dionysian duality are considered, and axiological conclusions which determine the position of F. Nietzsche concerning the problem of man are made.