

Фаритов В.Т.

Трансгрессия и культура в «Рождении трагедии» Ф. Ницше

Аннотация: Предметом исследования предлагаемой статьи является феномен трансгрессии в первом философском произведении Ф. Ницше – "Рождении трагедии из духа музыки". Автор исследует онтологические аспекты таких основных концептов учения молодого Ницше, как дионисийское и аполлоническое начало. В статье эксплицируется онтологическое содержание феноменов культуры, искусства и науки в трактовке Ф. Ницше. Выявляется место и роль феномена трансгрессии в бытии культуры и существовании человека. Также проводится сопоставление отдельных положений "Рождения трагедии" с разработками Г.В.Ф. Гегеля и М. Бахтина. Используется методологический арсенал, разработанный современной неклассической философской и социально-гуманитарной мыслью. Частично применяются методологические установки юнгианской парадигмы. Основным выводом проведенного исследования является тезис о подчиненном положении дионисийской трансгрессии аполлоническому началу культуры и искусства. Автор обосновывает положения, что молодой Ницше не был мыслителем, утверждавшим однозначный приоритет дионисийского перед аполлоническим. В "Рождении трагедии" Ницше выступает как философ культуры и искусства, а дионисийское начало допускает ровно настолько, насколько оно может быть преобразовано просветляющей аполлонической силой художественных образов и таким путем интегрировано в культуру.

Ключевые слова: Ницше, Рождение трагедии, трансгрессия, культура, искусство, наука, дионисийское, аполлоническое, граница, энантиодромия.

Review: The subject of the present article is the phenomenon of transgression in the first philosophical work of Friedrich Nietzsche – "The Birth of Tragedy". The author investigates the ontological aspects of such basic concepts of the teaching of young Nietzsche as Dionysian and Apollonian beginnings. The author of the article explicates the ontological content of the phenomena of culture, art and science in the interpretation of Nietzsche. He also reveals the place and role of the phenomenon of transgression in the being of culture and existence of human. The author also conducts a comparative analysis of certain provisions of "The Birth of Tragedy" with the ideas of Georg Hegel and Mikhail Bakhtin. In his research Faritov has used research methods adopted from contemporary non-classical philosophy and social sciences. Partially he has applied the methodological principles of Jungian paradigm. The main conclusion of the research is the thesis about the subordinate position of the Dionysian transgression to Apollonian beginning in art and culture. The author proves the thesis that young Nietzsche did not unequivocally state the priority of the Dionysian to the Apollonian. In his "The Birth of Tragedy" Nietzsche speaks as a philosopher of culture and art, and the Dionysian beginning is admitted as much as it can be transformed by the enlightening force of Apollonian art images and thus integrated into the culture.

Keywords: Nietzsche, Apollonian, Dionysian, science, culture, art, transgression, The Birth of Tragedy, border, enantiodromia.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ
научного проекта №15-33-01222

Хотя сам Ф. Ницше никогда не употреблял термина «трансгрессия», данный феномен является ключевым моментом для понимания его философствования [1; 2; 3; 4]. Уже в своем первом, одновременно философском и филологическом труде Ницше обращается к трансгрес-

сии. В общем и целом трансгрессию можно определить как нарушение установленных границ. Но именно такое определение дает Ницше дионисийскому началу: «уничтожение обычных пределов и границ существования» [5, С. 52] («Vernichtung der gewöhnlichen Schranken und Grenzen des Daseins» [6]). То

обстоятельство, что мыслитель употребляет философский термин «существование» («Dasein»), показывает, что речь в данном случае идет не просто об эстетическом, но об онтологическом явлении. Дионисийское начало есть не что иное, как уничтожение границ существования, т.е. трансгрессия.

Здесь мы можем сделать первое замечание. В качестве своего условия дионисийское начало не предполагает некий метафизический первохаос неоформленного и неопределенного бытия – ведь трансгрессия невозможна при отсутствии пределов и границ. Получается, что дионисийское как трансгрессивный феномен требует в качестве своего необходимого условия существования, очерченное границами и пределами. Отсюда следует значимый для онтологического исследования вывод: дионисийское начало не является первоисточником в метафизическом плане. Данный момент имеет принципиальное значение: уже в своей первой книге Ницше не мыслит в рамках метафизической парадигмы, уже здесь заявлен разрыв с А. Шопенгауэром. Дионисийское не является субстанцией наподобие шопенгауэровской воли. И молодой Ницше вовсе не был романтиком и иррационалистом. Хотя подобное прочтение «Рождения трагедии», безусловно, имеет место, и, например, К.Г. Юнг был прав, указывая на Л. Клагеса, А. Шулера и С. Георге: «Со времен Ницше существовало последовательное подчеркивание превосходства «дионисийского» начала жизни над «аполлонийским». После «Рождения трагедии из духа музыки» темная, земная, женская сторона с ее гадательными и оргиастическими характеристиками овладела воображением философов и поэтов» [7, С. 74]. Однако подчеркивания превосходства дионисийского у самого Ницше нет, на что справедливо указал П. Слотердаjk [8].

Возникает вопрос об онтологической природе тех границ, уничтожение которых осуществляется в дионисийском экстазе. Если бы Ницше мыслил строго в рамках метафизики Шопенгауэра, то источником границ существования (Grenzen des Daseins) должно было бы быть само дионисийское – подобно тому, как у Шопенгауэра сама воля объективирует себя в феноменальном мире и является источником принципа индивидуации [9]. Однако у Ницше установление границ и пределов отведено аполлоническому началу: «Это обожествление индивидуации, если вообще представлять себе его императивным и дающим

предписания, знает лишь один закон – индивида, то есть соблюдение границ индивида (die Einhaltung der Grenzen des Individuums) [6], *меру* в эллинском смысле. Аполлон как этическое божество требует от своих последователей меры, а для ее соблюдения – самопознания» [5, С. 36]. Аполлоническое есть, таким образом, воля к конституированию бытия в границах или воля к самому бытию, если под последним понимать тождество и фиксированную определенность. Абсолютное тождество есть бытие (Sein) в смысле Парменида. Бытие, очерченное границами, есть определенное или наличное бытие (Dasein) в смысле гегелевской «Науки логики» [10, с. 93]. Отдавая мир наличного бытия под эгиду аполлонического начала, Ницше указывает на конструктивный и иллюзорный характер этого бытия: мир тождества и фиксированных определенностей есть «построенный на иллюзии и умеренности и искусственно огражденный плотинами мир» [5, С. 37] («auf den Schein und die Mässigung gebaute und künstlich gedämmte Welt» [6]).

Немецкое «Schein» [11, S. 1311] означает, во-первых, свет, сияние и мерцание – здесь будет уместно вспомнить о хайдеггеровском «просвете» бытия [12]. Во-вторых, «Schein» есть иллюзия в противоположность действительности как бытию (Sein), видимость в противоположность сущности (Wesen), это видимость как внешность, противостоящая метафизическому внутреннему как сущности. Употребляя «Schein» как характеристику аполлонического феноменального мира, Ницше, на первый взгляд, следует метафизической традиции, противопоставляющей ноуменальный мир феноменальному миру. Заключенный в границы и подчиненный требованиям соблюдения меры (как условия сохранения границ) мир индивидов есть лишь Schein – иллюзорная видимость. Однако для Ницше уже в раннем периоде его творчества феномен истины получает кардинально отличное от традиционного метафизического толкование. Истиной оказывается сама видимость (Schein), сам ложный, иллюзорный мир фиксированных определенностей. Этот момент был разработан Ницше в его неопубликованной работе «Об истине и лжи во вненравственном смысле», датированной 1873 годом [13]. П. Слотердаjk отмечает по этому поводу: «ведь даже если вся культура и принадлежит миру видимости, то видимость эта непрозрачна для взгляда, ибо она есть истинная ложь

самой жизни» [8, С. 689]. Сказанное означает, что традиционные метафизические оппозиции перестают работать уже в произведениях молодого Ницше: ложь становится истиной, видимость становится бытием, различия между Schein и Sein, между Schein и Wesen утрачивают свою значимость. Задачи жизни (в биологическом смысле), задачи культуры требуют производства иллюзий, перспектив бытия и определенных смыслов, требуют видимости индивидуальных и изолированных существований. Без этого аполлонического покрова, без искусственных границ и плотин не были бы возможны ни жизнь, ни культура. Аполлон – бог искусства не только в смысле художественного творчества. Искусством здесь является само существование (Dasein). И в последние годы своей сознательной жизни философ отмечает: «И когда бы ни чувствовал человек радость, он всегда в ней верен себе: он радуется как художник, он наслаждается собой как властью! *Ложь и есть эта власть...* Искусство и ничего кроме искусства. Искусство, художественность – великая попечительница жизни, великая обольстительница во имя жизни, великая подстрекательница к жизни...» [14, С. 181-182]. Сказанное еще раз подтверждает, что Ницше не был мыслителем, утверждавшим односторонний перевес дионисийского над аполлоническим.

Если аполлонический мир искусственных границ оказывается истиной в неметафизическом смысле (ложью как истиной и истиной как ложью), то каков тогда статус дионисийского? Его также нельзя назвать истинным в метафизическом плане, но нельзя назвать и ложным, поскольку ложь как иллюзия и видимость (Schein) есть истина аполлонического. Дионисийский мир следовало бы признать истинным и ложным одновременно, а еще точнее – ни истинным, ни ложным. У Шопенгауэра мир стихийной и иррациональной воли был метафизически истинным, у Ницше – уже нет. Дионисийское является не тем, что стоит за феноменами как ноумен, но самостоятельным способом бытия, перспективой, которая существует не «за», но наряду с аполлоническим. Аполлоническое препятствует воцарению хаоса и тотальной неразличимости, делает возможным бытие в границах и мере. Дионисийское как трансгрессия препятствует превращению границ в цепи, сковывающие все творческие импульсы существования. Трансгрессия установленных границ и нарушение меры вовсе не обнаруживает того, что

жизнь и культура могли бы совсем обойтись без границ и без меры и, следовательно, границу и меру нужно раз и навсегда отбросить. Такой по-романтически наивный вывод был чужд даже молодому Ницше. Трансгрессия обнаруживает границы как границы, раскрывает их конструктивный, искусственный характер. Но поскольку границы сами по себе и являются аполлонической видимостью и иллюзией, то дионисийский поток трансгрессии раскрывает их истину. Не в том плане, что дионисийское само есть истина аполлонического – это был бы возврат к шопенгауэровской метафизике. Но: дионисийское раскрывает истину самого аполлонического, суть которой в том, чтобы быть ложью и иллюзией как истиной.

Вот как это происходит: «Индивид со всеми его границами и мерами тонул здесь в самозабвенности дионисовских состояний и забывал аполлоновские законоположения («Das Individuum, mit allen seinen Grenzen und Maassen, ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen» [6]). *Чрезмерность* (Das Uebermaass) оказывалась истиной, противоречие, в муках рожденное блаженство говорило о себе из самого сердца природы. И таким образом, везде, куда ни проникало дионисовское начало, аполлоновское упразднялось и уничтожалось (war <...> aufgehoben und vernichtet)» [5, С. 37]. Так осуществляется трансгрессия всего ограниченного и подчиненного мере как закону своего существования. Однако тут же Ницше отмечает: «Но столь же несомненно и то, что там, где первый натиск бывал отбит, престиж и величие дельфийского бога проявлялись с большею непреклонностью и строгостью, чем когда-либо» [5, 37]. Таким образом, трансгрессия не приводит с неизбежностью к безвозвратному уничтожению всего индивидуального, но, напротив, укрепляет «воинский стан аполлоновского начала (Kriegslager des Apollinischen)» [5, 37]. Это принципиальный момент: Ницше никогда не призывал к погружению в хаос вакханалий и дикого варварства. Он – сторонник культуры и поклонник искусства (искусства как жизни и жизни как искусства). И как раз ввиду задачи не только сохранения, но и усиления культуры, искусства и жизни требуется дионисийское начало, требуется трансгрессия. Дионисийская трансгрессия – это еще один стимулятор воли к жизни, к иллюзии и искусству. Без сомнения, этот стимулятор от-

личается подчас жестокостью, способностью причинять боль, страдания, разрушения и даже гибель. Но без всего этого созидаящая границы аполлоническая воля неизбежно ослабеет, закоснеет и вырождается в начало сократическое. На место готового к смертельной битве воинского стана (Kriegslager) придет сонм рационалистов, сделавших из аполлонического искусства меры и границ искусство самосохранения любой ценой. Аполлоническому началу нужно дионисийское не как метафизическая подкладка, но как то, что делает его же сильнее. Воля к искусству, воля к видимости тем сильнее, чем большее сопротивление приходится ей преодолевать.

Дионисийское как нарушение установленных границ и выход за пределы меры представляет собой святотатство (Frevel). Ницше актуализирует этот момент, ссылаясь на миф о Прометее и разворачивая философское толкование данного предания: «Несчастье, коренящееся в сущности вещей,... противоречие, лежащее в самом сердце мира, открывается им как взаимное проникновение двух различных миров, например, божественного и человеческого («als ein Durcheinander verschiedener Welten, z.B. einer göttlichen und einer menschlichen» [6]), из коих каждый как индивид прав, но, как отдельное существо наряду с другими, неизбежно должен страдать за свою индивидуацию» [5, 64]. Итак, дионисийская трансгрессия как святотатство осуществляет – ни много, ни мало – взаимное проникновение божественного и человеческого миров, т.е. трансцендентного и имманентного, ноуменального и феноменального. Фундаментальное противоречие бытия – это противоречие всеобщего и индивидуального. Первое представляет собой прерогативу божественного, в то время как удел человека – нести бремя индивидуальности и отграниченности от всеобщего. Такой порядок установлен богом, Аполлоном. Нарушение этого порядка, – попытка человеческого существа прорваться к единому и всеобщему, выйти за пределу установленных границ, – есть преступление, святотатство – с неизбежно вытекающими отсюда последствиями.

Таков философский смысл содержания греческой трагедии. Этот смысл был достаточно точно раскрыт Г.В.Ф. Гегелем: «Наконец, результат трагической перипетии ведет только к тому исходу, что хотя правомерность обеих противоборствующих сторон и подтверждается, но при этом устраняется *односторон-*

ность их самоутверждение и восстанавливается их нерушимая внутренняя гармония, то состояние хора, когда всем богам одинаково и без изъяна воздается должное. Истинное развитие заключается лишь в снятии противоречий как *противоречий*, в примирении сил действия, которые в своем конфликте стремились к взаимному отрицанию друг друга» [15, С. 516]. Здесь можно указать на значимое отличие гегелевского подхода к греческой трагедии от ницшевского. Гегель актуализирует снятие противоречий, примирение противоборствующих начал. Путь трансгрессии он не приемлет: «высшая сила, стоящая над отдельными богами и людьми, не может потерпеть существования сил, односторонне утверждающих свою самостоятельность и тем преступающих границы своих полномочий, равно как и существование конфликтов, проистекающих из этого. Фатум вводит индивидуальность в ее рамки и, если она безмерно превознеслась, уничтожает ее» [15, С. 516]. Так, у Гегеля (который был поклонником греческой трагедии не в меньшей степени, чем Ницше, и даже переводил на немецкий Софокла [16, С. 21]) однозначный перевес получает всеобщее. Индивидуальное должно оставаться в рамках своих собственных границ – что означает отказ от притязаний на самобытность и признание себя частью высшего целого, одной стороной, существующей наряду с другими. В случае же, если индивидуальное совершит трансгрессию – превысит границы своих полномочий – сила тотальности вернет ее на свое место или подвергнет отрицанию. В этом плане Гегель вполне последовательно отказывает Прометею в статусе нравственного бога: то, что он сделал, не связано с утверждением всеобщего, но обеспечивает лишь торжество индивидуального [17, С. 490].

В отличие от Гегеля, Ницше утверждает трансгрессию как героический прорыв индивида за собственные пределы, как прометеевское дерзновение. При этом Ницше не выступает в качестве философа эгоизма и крайнего индивидуализма. Прорыв индивида за рамки установленных границ направлен у него на всеобщее. Гегель утверждает авторитарный и деспотический характер всеобщего, властно подчиняющего себе отдельные индивидуальности. У Ницше индивид сам посредством трансгрессии приходит к всеобщему – и мужественно принимает возникающие из этого страдания: «При героическом порыве отдельного существа к всеобщности («dem heroischen

Drange des Einzelnen ins Allgemeine»), при попытке выйти из зачарованного круга индивидуации и самому стать *единым* всемирным существом («das eine Weltwesen selbst sein zu wollen» [6]) это существо на себе испытывает скрытое в вещах изначальное противоречие, то есть вступает на путь святотатства и страданий» [5, С. 64]. Для Гегеля трансгрессия по своему смыслу является синонимом грехопадения, а это означает, что греческую трагедию немецкий классик воспринимает сквозь призму системы оценок Ветхого Завета (анализ связи трансгрессии и грехопадения проводит Ж. Батай [18]). Для Ницше трансгрессия есть прометеевская добродетель (die prometheische Tugend). Отсюда Ницше приходит к возможности указать на родство прометеевского начала с дионисийским – оба они трансгрессивны по своему характеру: «Но чтобы при этой аполлоновской тенденции форма не застыла в египетской окаменелости и холодности, чтобы в стараниях предписать каждой отдельной волне ее путь и пределы не замерло движении всего озера, прилив дионисизма время от времени снова разрушал все эти маленькие круги, которыми односторонне аполлоновская «воля» стремилась обуздать эллинский мир» [5, С. 65]. Таково онтологическое значение прометеевско-дионисийской трансгрессии в истолковании Ницше: временное нарушение установленных границ, переход от бытия к становлению выполняет компенсаторную функцию – в том смысле, в каком К.Г. Юнг говорил о компенсаторной функции бессознательного по отношению к сознательной установке [19]. Дионисийское начало является бессознательным культуры, построенной на аполлоническом культе границы и меры.

Необходимо учитывать, что Ницше не только не настаивает на превосходстве дионисийского над аполлоническим, но он также не утверждает и однозначного приоритета этих двух начал перед сократическим. Философа не следует представлять в качестве яростного противника теоретического начала в культуре и фанатичного проповедника противоположному этому началу дионисийского опьянения. Такой подход вопреки его распространенности и популярности следует признать вульгарным и неаутентичным ницшевскому тексту. В 18-м разделе «Рождения трагедии» мыслитель говорит о сократическом начале как об одной из ступеней иллюзии, которая вместе с аполлоническим и дионисийским началами служит стимулирующим жизнь

средством. Ницше подчеркивает, что все эти три ступени иллюзии (drei Illusionsstufen) «пригодны только для более благородных по своим дарованиям натур» [5, С. 106], и что из этих стимулирующих средств (aus diesen Reizmitteln) конституируется культура. Соответственно, философ выделяет три типа культуры в зависимости от преобладания того или иного начала: сократическую александрийскую; художественную эллинскую и трагическую буддийскую. Сам Ницше, очевидно (для всякого, кто внимательно читает его работы), отдает предпочтение второму типу культуры, в котором доминантное положение занимает отнюдь не дионисийское, но аполлоническое начало. Дионисийское в эллинской культуре присутствует как компенсирующая функция, назначение которой – усиление и стимуляция производства аполлонического мира прекрасных иллюзий (о чем уже было сказано в настоящем исследовании выше). Сторонником буддийской трагической культуры, в которой доминирует именно дионисийское, Ницше явно не был. В качестве философского покровителя этого типа культуры следовало бы скорее представить А. Шопенгауэра.

Что касается александрийской теоретической культуры, то претензии Ницше к ней в целом заключаются в следующем: данный тип занял в современном культурном пространстве не просто доминантное, но деспотическое положение, при котором другие типы объявлены незаконными. «Весь наш современный мир находится в сетях александрийской культуры» – отмечает мыслитель, – «всякий другой род существования (jede andere Existenz) вынужден пробиваться стороной, как дозволенная, но не имевшаяся в виду форма существования» [5, С. 106]. Таким образом, Ницше выступает не против теоретического начала как такового (он был, в том числе, и ученым, и сократическое присутствовало и в нем самом), но против установки на его абсолютизацию и тотальную гегемонию. Доведенное до крайности, не будучи уравновешено и компенсировано каким-либо другим способом существования, теоретическое оптимистическое начало александрийской культуры неизбежно превращается в путь к катастрофам мирового масштаба. Следует отметить, что в такой же путь к катастрофе превратилось бы и доведенное до крайности и некомпенсированное дионисийское начало, равно как и аполлоническое.

Последствия гегемонии теоретического Ницше описывает в достаточно ярких красках: «общество, проквашенное вплоть до своих самых нижних слоев подобного рода культурой, мало-помалу начинает содрогаться от буйных волнений и вожделений, когда вера в земное счастье для всех, когда вера в возможность этой всеобщей культуры знания постепенно переходит в грозное требование такого земного александрийского счастья» [5, С. 107].

Однако Ницше усматривает и возможность выхода из сложившейся ситуации чудовищного напряжения, грозящего развиться катастрофическим финалом. Чрезмерная односторонность современной теоретической культуры должна будет вызвать компенсирующее движение энантиодромии [20, С. 583-584] – выступления бессознательной противоположности. А именно: односторонняя сократическая установка вызовет в качестве компенсации актуализацию дионисийского начала (как максимально противоположного компенсируемой установки). На смену сократическому придет век трагической культуры. В свою очередь, трагическая культура призвет к жизни новую компенсацию – в качестве которой уже будет выступать новое искусство, возрожденная трагедия (которая уже у греков была не чем иным, как переводом дионисийского начала в художественный мир аполлонических образов и иллюзий, – на что указывал П. Слотердаjk [8, С. 588]). Ницше дает на этот счет недвусмысленные указания: «разве не представляется необходимым, чтобы трагический человек этой культуры, воспитывая себя для суровой и ужасной жизни, возжелал нового искусства, искусства метафизического утешения (die Kunst des metaphysischen Trostes), трагедии как предназначенной ему Елены» [5, С. 108-109]. Таким путем – путем энантиодромии – по замыслу философа должно произойти возрождение трагедии.

Механизм энантиодромии сократической культуры Ницше описывает в следующем известном фрагменте: «И вот наука, гонимая вперед своим могучим бредом, спешит неудержимо к собственным границам (zu ihren Grenzen) – здесь-то и терпит крушение ее скрытый в природе логики оптимизм. Ибо на периферии окружности, ограничивающей науку, имеется бесконечно много точек, и если еще никак нельзя предвидеть,

каким путем ее круг мог бы быть окончательно измерен, то благородный и одаренный человек еще до середины своей жизни неизбежно наталкивается на такие пограничные точки окружности (Grenzpunkte der Peripherie) и с них вперяет взор в неуяснимое (das Unaufhellbare)» [5, С. 93]. Одностороннее господство теоретической установки приводит научное познание к его собственным границам. Достижение этих пограничных точек уже есть начало трансгрессии: границы научного дискурса престапуются и осуществляется переход к другому способу существования. «Когда он здесь, к ужасу своему, видит, что логика у этих границ свертывается в кольцо и в конце концов вливается в свой собственный хвост, тогда совершается прорыв к новой форме познания – трагическому познанию, которое, чтобы быть вообще выносимым, нуждается в защите и лекарстве искусства» [5, С. 93]. В процитированном фрагменте мы снова видим отмеченную выше последовательность компенсаций: теоретическое познание, достигая собственных границ, переходит в трагическое, которое, в свою очередь, компенсируется аполлоническим. Искусство, эстетическая точка зрения как единственное оправдание жизни и мира составляют для Ницше высшую цель культуры. Без аполлонического покрова художественной иллюзии чистый трансгрессивный поток дионисийского сделал бы существование невыносимой мукой. Но без дионисийского начала искусство было бы лишено своей жизненной глубины.

Таким способом формируется трагический миф. Как отмечает А.Н. Мочкин, для Ницше «миф все еще обладает скрытой, латентной силой и является, в отличие от позитивистской школы мифологии, не проявлением солярных, символических явлений метеорологии, а мощным стимулом, определяющим ход и развитие самой социальной действительности, ее своеобразным выражением» [21, С. 1024-1025]. Формула трагического мифа в учении Ницше – дионисийское, заключенное в скобки аполлонического: «в этом смысле именно трагический миф должен убедить нас в том, что даже безобразное и дисгармоническое есть художественная игра (ein künstlerisches Spiel), в которую воля играет сама с собою в вечной полноте своей радости» [5, С. 140]. Дионисийская трансгрессия как нарушение

установленных границ посредством художественного мифа вписывается в онтологическое пространство игры. Игра придает существованию своеобразный циклический характер: мир становится чередованием и повторением фаз созидания и разрушения. Трансгрессия, таким образом, из стихийного и деструктивного феномена превращается в фазу мирового цикла, предшествующую новому созиданию, новому утверждению, – и даже являющуюся необходимым условием всякого нового созидания и утверждения.

Представление исторического мирового процесса в качестве игры Абсолютного с самим собой встречается уже у Гегеля [16, С. 353]. Еще раньше оно представлено у Гераклита, на которого и ссылается в данном пункте Ницше: «у Гераклита Темного миротворящая сила сравнивается с ребенком, который, играя, расставляет шашки, насыпает кучки песку и снова рассыпает их» [5, С. 141] («wie wenn von Heraklit dem Dunklen die weltbildende Kraft einem Kinde verglichen wird, das spielend Steine hin und her setzt und Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft» [6]). Позднее Ницше разработает этот трагический миф под именем идеи вечного возвращения: «Они играли у моря, – вдруг пришла волна и смысла в пучину их игрушку; теперь плачут они. Но та же волна должна принести им новые игрушки и рассыпать перед ними новые пестрые раковины! Так будут они утешены; и подобно им, и вы, друзья мои, получите свое утешение – и новые пестрые раковины!» [22, С. 99]. Философ возобновляет миф, в котором нескончаемый, подобный бегу морских волн, дионисийский поток трансгрессии обеспечивает возвращение одних и тех же художественных форм аполлонического мира иллюзий – подобно тому, как рожденная Венера приплывает к берегу на морской раковине. Таково значение дионисийского как компонента трагического мифа. Трансгрессия здесь служит воле к созиданию, утверждению и возвращению существования во всех его проявлениях.

У феномена дионисийского есть еще один существенный аспект, который нельзя оставить без внимания. Дионисийское составляет не только необходимый компонент трагедии как произведения художественного искусства. В последнем случае, как было показано выше, дионисийское уже включено в сферу эстетического, аполлонического и ей преобразовано, ассимилировано. В большей степе-

ни собственный и изначальный смысл дионисийского представлен в хоре сатиров, в дионисийских праздниках. Смысл этот состоит в двойной трансгрессии: во-первых, нарушаются границы социальной иерархии [5, С. 51], во-вторых, нарушаются границы между культурой и природой [23, С. 204]. Первый аспект по своему содержанию совпадает с исследованным М. Бахтиным феноменом карнавала: «Законы, запреты и ограничения, определявшие строй и порядок обычной, то есть внекарнавальная, жизни, на время карнавала отменяются: отменяется прежде всего иерархический строй и все связанные с ним формы страха, благоговения, пиетета, этикета и т.п., то есть все то, что определяется социально-иерархическим и всяким иным (в том числе и возрастным) неравенством людей. Отменяется всякая дистанция между людьми, и вступает в силу особая карнавальная категория – вольный фамильярный контакт между людьми. Это очень важный момент карнавального мироощущения. Люди, разделенные в жизни непроницаемыми иерархическими барьерами, вступают в вольный фамильярный контакт на карнавальной площади» [24, С. 141]. По сути, карнавальные праздники могут быть представлены в качестве европейского аналога дионисийских праздников у греков. Карнавал – это утверждение трансгрессии, стирания каких бы то ни было границ, установленных культурной и социальной жизнью. Мифическая семантика карнавала имеет ту же природу, что и описанное Ницше дионисийское начало: «Карнавал – праздник всеуничтожающего и всеобновляющего времени» [24, С. 143].

Снимаются не только различия между условиями, но и устраняется пропасть между природным и культурным существованием. Однако данный момент означает, что дионисийское в наиболее чистой своей форме – в дионисийских празднествах – имеет другую направленность, по сравнению с дионисийским началом, воплотившимся в греческой трагедии. В трагедии посредством искусства трансгрессия интегрируется в сферу целей и задач культурного существования. В дионисийских же празднествах трансгрессия направлена против культуры и искусства: она стремится уничтожить хотя бы на время те плотины, которые ограждают мир культурного человечества от чистого природного состояния. Потребность в аполлоническом искусстве в данной си-

туации исчезает: «Что ему теперь картины и статуи? Человек больше не художник, он стал произведением искусства, он сам шествует теперь восторженно и возвышенно, – таким он видел во сне шествовавших богов. Здесь нам явлена художественная мощь уже не единичного человека, но самой природы: благороднейшая глина, драгоценнейший мрамор – человек – подвергается здесь лепке и высеканию» [23, С. 205]. То состояние, которое здесь описывается, уже не может быть представлено как путь культуры. Человек здесь уже не является тем, кто творчески перерабатывает природный материал. Он сам становится материалом, а роль творческой активной силы берут на себя природа и бог Дионис, освобожденный от аполлонических покровов. Человек становится одержимым природой и страшным богом. В таком состоянии, будь оно достаточно продолжительным, он либо погибнет, либо станет богом. К.Г. Юнг определяет психологический смысл подобных состояний как инфляцию – ситуации, в которых эго отождествляет себя с бессознательными архетипическими содержаниями [19]. Такой экстатический путь абсолютной трансгрессии может быть приемлем в качестве временной разрядки, позволяющей выпустить нереализуемую в культурной жизни энергию. Но в качестве основного способа существования он ведет за пределы человеческого – в данном случае не к сверхчеловеку, но к внечеловеческому.

Пошел ли сам Ницше именно по этому пути? Его безумие и отождествление себя с Дионисом [25, С. 361-363] позволяют оставить данный вопрос открытым. Однако можно утверждать, что, по крайней мере, большую часть своей творческой жизни философ искал другого пути – того, который в «Рождении трагедии» был представлен в качестве основной линии движения его мысли. Как было показано выше, он стремился не к абсолютной трансгрессии, не к безвозвратному растворению в дионисийском, но к компромиссу дионисийского мира трансгрессии с аполлоническим миром художественных форм. Это «стремление духа музыки к откровению в образах и мифах» [5, С. 101] не было до конца реализовано самими создателями греческой трагедии. Возможно, осуществление такой задачи вообще не под силу человеческой экзистенции – и потому сам Ницше, испытывав на себе всю мощь дионисийской транс-

грессии и не найдя соразмерных этой силе аполлонических образов, погибает.

На наш взгляд, исследовавший проблему Ницше и Диониса, Вячеслав Иванов был не совсем прав, утверждая, что «Ницше увидел Диониса – и отшатнулся от Диониса, как Фауст отвращается от воссиявшего светила, чтобы любоваться на его отражение в радугах водопада. Творческая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру» [26, С. 803]. По своему интеллектуальному и духовному складу Ницше не мог сделаться служителем какого-либо одного бога, стать приверженцем какой-либо определенной веры. Он был философом множества перспектив и способов бытия и искал такие пути существования, которые способствовали бы увеличению силы культуры и росту человека. Напротив, то обстоятельство, что в последние годы своей сознательной жизни он стал утрачивать способность «перемещать перспективы» и все больше склонялся к чистому дионисизму, предопределило развязку его собственной трагедии. Во всяком случае, так закончилась жизнь Ницше. На примере собственной экзистенции он показал, что «эта основа всяческого существования, эта дионисовская подпочва имеет право проявляться как раз лишь настолько, насколько оно может быть затем преодолено аполлоновской просветляющей силой» [5, 143] («von jenem Fundamente aller Existenz, von dem dionysischen Untergrunde der Welt, genau nur soviel dem menschlichen Individuum in's Bewusstsein treten, als von jener apollinischen Verklärungskraft wieder überwunden werden kann» [6]).

Таким образом, философия Ницше оставляет нам задачу: решить вопрос, сколько трансгрессии необходимо допустить в существование, чтобы стала возможной новая художественная иллюзия прекрасной видимости? Эту задачу сочетания дионисийской трансгрессии с аполлоническим миром форм и образов философ с афористической точностью сформулировал в «Так говорил Заратустра»: «Я говорю вам: нужно еще носить в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду. Я говорю вам: в вас есть еще хаос» [22, С. 17]. Хаос в данном случае – это дионисийская трансгрессия, а танцующая звезда – тот аполлонический образ, который может преодолеть и организовать хаос силой своей просветляющей силой.

Библиография:

1. Jenks Ch. *Transgression / Ch. Jenks*. – London; New York: Routledge, 2003. – vii+205 p.
2. Жеребин А.И. Загадка великого разрыва. К антропологии декаданса в книге Ницше «Человеческое, слишком человеческое» // *Вопросы философии*. – 2015. – № 2. – С. 162-168.
3. Подорога В. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Сёрен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка / В. Подорога. М.: Ad Marginem, 1995. – 427 с.
4. Фаритов В.Т. Перспективизм Ницше, философская теория дискурса и трансгрессия // *Философия и культура*. – 2015. – № 7. – С.962-968. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.7.14895
5. Ницше Ф. Рождение трагедии // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 годов / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 7-145.
6. Nietzsche F. *Die Geburt der Tragödie* // *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Brief* [Электронный ресурс]: Nietzsche Source. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7> (дата обращения: 26.10.15)
7. Юнг К.Г. Вотан // *Божественный ребенок / К.Г. Юнг*. – М.: Олимп, 1997. – 400 с.
8. Слотердайк П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // *Рождение трагедии / Ф. Ницше*. – М.: Ad Marginem, 2001. – С. 547-724.
9. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – Минск: ООО «Попурри», 1998. – Т. 1-2. – 688+832 с.
10. Гегель Г.В.Ф. *Наука логики / Г.Ф.В. Гегель*. – СПб.: Наука, 2005. – 800 с.
11. *Duden Deutsches Universalwörterbuch / hrsg. und bearb. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion*. – Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich; Dudenverl., 1996.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503 с.
13. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872-1873 гг. / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2013. – С. 433-449.
14. Ницше Ф. Черновики и наброски 1887-1889 гг. // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 13 / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2006. – 688 с.
15. Гегель Г.В.Ф. *Эстетика: В 2 т. Т. II / Г.Ф.В. Гегель*. – СПб.: Наука, 2007. – 604 с.
16. Гайм Р. Гегель и его время / Р. Гайм. – СПб.: Наука, 2006. – 394 с.
17. Гегель Г.В.Ф. *Эстетика: В 2 т. Т. I / Г.Ф.В. Гегель*. – СПб.: Наука, 2007. – 623 с.
18. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Ж. Батай. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
19. Юнг К.Г. *Психология бессознательного / К.Г. Юнг*. – М.: АСТ; Канон+, 2001. – 400 с.
20. Юнг К.Г. *Психологические типы / К.Г. Юнг*. – М.: Олимп; АСТ, 1998. – 720 с.
21. Мочкин А.Н. Миф и политика в «Рождении трагедии» Ф. Ницше // *Философия и культура*. – 2015. – № 7 (91). – С. 1017-1028. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.7.13068
22. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2007. – 432 с.
23. Ницше Ф. Дионисийское мировоззрение // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869-1873 годов / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 201-227.
24. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского / М. Бахтин. – М.: Советская Россия, 1979. – 320 с.
25. Ницше Ф. *Письма / Сост. И.А. Эбаноидзе*. – М.: Культурная революция, 2007. – 400 с.
26. Иванов В.И. Ницше и Дионис // *Ницше: pro et contra / Сост. Ю.В. Синеокая*. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 794-805.
27. Фаритов В.Т. Трансгрессия в философии Гегеля: от Гегеля к Ницше // *Философия и культура*. – 2015. – 6. – С. 818 – 829. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.6.15303.

References (transliterated):

1. Jenks Ch. *Transgression / Ch. Jenks*. – London; New York: Routledge, 2003. – vii+205 p.
2. Zherebin A.I. *Zagadka velikogo razryva. K antropologii dekadansa v knige Nitsshe «Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe»* // *Voprosy filosofii*. – 2015. – № 2. – S. 162-168.
3. Podoroga V. *Vyrazhenie i smysl. Landshaftnye miry filosofii: Seren Kirkegor, Fridrikh Nitsshe, Martin Khaidegger, Marsel' Prust, Frants Kafka / V. Podoroga*. M.: Ad Marginem, 1995. – 427 s.

4. Faritov V.T. Perspektivizm Nitsشه, filosofskaya teoriya diskursa i transgressiya // *Filosofiya i kul'tura*. – 2015. – № 7. – S.962-968. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.7.14895
5. Nitsشه F. Rozhdenie tragedii // *Polnoe sobranie sochinenii: V 13 tomakh. T. 1/1: Rozhdenie tragedii. Iz naslediya 1869-1873 godov / F. Nitsشه*. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2012. – S. 7-145.
6. Nietzsche F. Die Geburt der Tragödie // *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Brief [Elektronnyi resurs]: Nietzsche Source*. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7> (data obrashcheniya: 26.10.15)
7. Yung K.G. Votan // *Bozhestvennyi rebenok / K.G. Yung*. – M.: Olimp, 1997. – 400 s.
8. Sloterdijk P. Myslitel' na stsene. Materializm Nitsشه // *Rozhdenie tragedii / F. Nitsشه*. – M.: Ad Marginem, 2001. – S. 547-724.
9. Shopengauer A. Mir kak volya i predstavlenie / A. Shopengauer. – Minsk: OOO «Popurri», 1998. – T. 1-2. – 688+832 s.
10. Hegel' G.V.F. Nauka logiki / G.F.V. Hegel'. – SPb.: Nauka, 2005. – 800 s.
11. Duden Deutsshes Universalwörterbuch / hrsg. und bearb. vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion. – Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich; Dudenverl., 1996.
12. Khaidegger M. Bytie i vremya / M. Khaidegger. – Khar'kov: «Folio», 2003. – 503 s.
13. Nitsشه F. Ob istine i lzhi vo vnenravstvennom smysle // *Polnoe sobranie sochinenii: V 13 tomakh. T. 1/2: Nesvoevremennye razmyshleniya. Iz naslediya 1872-1873 gg. / F. Nitsشه*. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2013. – S. 433-449.
14. Nitsشه F. Chernoviki i nabroski 1887-1889 gg. // *Polnoe sobranie sochinenii: V 13 tomakh. T. 13 / F. Nitsشه*. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2006. – 688 s.
15. Hegel' G.V.F. Estetika: V 2 t. T. II / G.F.V. Hegel'. – SPb.: Nauka, 2007. – 604 s.
16. Gaim R. Hegel' i ego vremya / R. Gaim. – SPb.: Nauka, 2006. – 394 s.
17. Hegel' G.V.F. Estetika: V 2 t. T. I / G.F.V. Hegel'. – SPb.: Nauka, 2007. – 623 s.
18. Batai Zh. Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya / Zh. Batai. – M.: Ladomir, 2006. – 742 s.
19. Yung K.G. Psikhologiya bessoznatel'nogo / K.G. Yung. – M.: AST; Kanon+, 2001. – 400 s.
20. Yung K.G. Psikhologicheskie tipy / K.G. Yung. – M.: Olimp; AST, 1998. – 720 s.
21. Mochkin A.N. Mif i politika v «Rozhdenii tragedii» F. Nitsشه / *Filosofiya i kul'tura*. – 2015. – № 7 (91). – S. 1017-1028. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.7.13068
22. Nitsشه F. Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo // *Polnoe sobranie sochinenii: V 13 tomakh. T. 4: Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo / F. Nitsشه*. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007. – 432 s.
23. Nitsشه F. Dionisiiskoe mirovozzrenie // *Polnoe sobranie sochinenii: V 13 tomakh. T. 1/1: Rozhdenie tragedii. Iz naslediya 1869-1873 godov / F. Nitsشه*. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2012. – S. 201-227.
24. Bakhtin M. Problemy poetiki Dostoevskogo / M. Bakhtin. – M.: Sovetskaya Rossiya, 1979. – 320 s.
25. Nitsشه F. Pis'ma / Sost. I.A. Ebanoidze. – M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2007. – 400 s.
26. Ivanov V.I. Nitsشه i Dionis // *Nitsشه: pro et contra / Sost. Yu.V. Sineokaya*. – SPb.: RKhGI, 2001. – S. 794-805.
27. Faritov V.T. Transgressiya v filosofii Gegelya: ot Gegelya k Nitsشه // *Filosofiya i kul'tura*. – 2015. – 6. – С. 818 – 829. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.6.15303.