



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Из истории философии



НИЦШЕ И МАРСЕЛЬ: «СМЕРТЬ БОГА» И КРИЗИС КУЛЬТУРЫ

В. П. ВИЗГИН

Европейская культура вырастает из двух корней — эллинизма и христианства. Но современная цивилизация во многом движима их отрицанием, целеустремленно порывая связи как с платоновской традицией, основной в эллинизме, так и с христианством. Жест этого двойного разрыва со всей безапелляционностью в философии персонифицирован именем Ницше, антиплатоником и антихристианином, «в тени» которого распустились цветы «постмодернистской» философии (Фуко, Делез и др.).

В чем тут дело? Может быть, в том, что платоновско-христианская традиция перестает плодоносить? Или в искушении взбунтовавшегося индивида из ничто своего каприза «создать» новые фундаментальные «ценности»? Кто же этот мятежник? Не подпольный ли человек Достоевского? Что им движет? Не самоутверждение ли заикленного на себе самом индивидуалиста? Им движет ресентимент. Так решил знавший в этом деле толк Ницше и вслед за ним такой мыслитель, как М. Шелер. Но если так, то спросим: а что такое ресентимент перед лицом эллинизма и христианства? Не та ли шустрая мышка, что одолела величественного слона? «Да рухнет все человечество — лишь бы мне чаю попить!» Не в этих ли словах суть ее «грызущей» работы? Залепить грязью высокое и великое, чтобы самоутвердиться человеку ресентимента...

Что такое явление Ницше? Полная саморазорванность. Пафос благородства — и гнилой запахок «подполья». Ис-

пепеляющая мечта о величии и высоте человека — и яростная пропаганда человека-низины. Такая «начинка» не могла кончиться ничем иным, кроме как безумием.

Порывая с Платоном и христианством («христианство — платонизм для народа»), Ницше цепляется за Диониса. Но что это за жест? Не тот же ли самый, когда «постмодернисты» в философии цепляются за «материю», называя ее «хаосом», «планом имманентности» и т.п.? В чем тут дело? Откуда и почему это обращение к бесформенности? Не потому ли, что в ней хотят обрести источник обновления для угасших сил творчества? Судя по Ницше, именно в этом дело. Европа действительно перегружена комментарием, исследованием, эрудицией...* Но перестает ярко и самобытно мыслить и творить. История доктора Фаустуса? Жизнь моя, мол, потускнела, хочется простора, неслыханных могучих сил... Не обрету ли я их, открыв шлюзы для хтонических сил Земли и даже преисподней? Не сделать ли нам ставку не на пересушенного в учености Аполлона, а на его ночную противоположность?

После Ницше прошло столетие. Состоялось ли это творческое обновление Европы? У горьковских доморожденных ницшеанцев ночлежек их «жизненный порыв» отложился большевизмом. У немецких ветеранов окопного поколения подобный порыв прогремел громами национал-социализма. Кроме нигилизма-в-действии что еще принесла человечеству ницшевская революция? И давно, кажется, пора сказать этому нигилистическому борцу с нигилизмом, задумавшему, как барон Мюнхгаузен, его преодолеть полаганием из себя самого новых ценностей: мечтал ты о многом, а вышло — фиг...

Есть ли какое-то оправдание у этих материалистических индивидуалистических бунтов против Аполлона, Платона, христианства? Только в той степени, в какой сами платонизм и христианство, эти духовные корни Европы, превращаются в безжизненных мумий и начинают купаться в лени, а, главное, в самодовольстве. Вот тут и приходит ницшеанец и материалист, постмодернист и деконструкционист

* Увы, и они переживают сейчас не лучшие времена.

и говорит: «Я вас побеспокою!» Чтобы они не слишком почивали на лаврах, в бездействии и самодовольстве, оправданно их немного потревожить. Но и только. Не вырывать же сами корни начисто! Быть легким стрекалом для зазнавшихся, но не более того. Только так может быть помыслено оправдание, относительное, конечно, нищезанятия и материализма, этого главного нигилиста в философии.

Но беспокоить зазнавшиеся поздние побеги древних корней можно по-разному: одну фигуру беспокойства дал Ницше, другую — Кьеркегор. Эти фигуры принципиально разные, хотя между ними есть и сходство, внутренняя близость, без чего синтез между ними был бы невозможен. Но он возможен, как показал Лев Шестов, этот кьеркегорствующий нищезанянец.

В состоянии кризиса *культуры* вырастает технократическая *цивилизация*, «холодный монстр», более опасный, чем варварство, которое он хотел одолеть.

Какой же урок можно извлечь из опыта Ницше? Прежде всего, такой: нет пути к преодолению кризиса культуры в рамках установки на индивидуализм и хтонику. Нищезанятский эстет-индивидуалист, вступающий на свой лад в «заговор» с силами подземелья, с космическим хаосом, не может быть той фигурой, которая в состоянии помочь Европе удержаться на плаву, вновь почувствовав себя эллинско-христианской в своем внутреннем ядре. В этой ситуации она может снова попытаться обрести свою платоновско-христианскую идентичность, встав на путь религиозной философии, начав при этом с обращения к экзистенциальной мысли марселевского типа.

I

Ницше была брошена многозначная по смыслу формула о смерти Бога (*Gott ist tot*), открытая для самых различных, включая противоположные, толкований, в высшей степени значимых для понимания кризиса европейской культуры. Не дает ли открываемое ею сверхчеловеческие шансы человеку? Не эта ли захватывающая воображение и бесконечно льстящая самолюбию человека возможность предчувствовалась и, более того, вдохновенно раскрывалась ее автором? Но раз-

ве не сорвался в безумие ее возвеститель, отдавшись этому захвату идеей человеческого могущества без Бога? Весь круг ницшевских мифофилософем (вечное возвращение — воля к власти — сверхчеловек) скрыт в недрах, открываемых этой формулой. Самочинная переоценка всех высших ценностей, совершаемая волей к власти из себя для себя и в себе, предстала перед Ницше как путь преодоления кризиса. Если вера в христианского Бога вместе с платонизмом выступает для него как причина кризиса, то для Марселя, напротив, таковой является ее утрата в секуляризированной технизированной цивилизации. Подобно сфинксу высится эта богатая смыслами формула на страже загадки кризиса Европы.

Главное проявление кризиса европейской культуры Ницше видел в упадке жизненной силы созидания, в девитализации, причиной которой он считал идущий от Сократа платонизм, продолженный в христианстве. Казалось бы, об опасных «трещинах» цивилизации, о раздробленности современного человека никто не сказал лучше самого Ницше. Да, симптомы кризиса, его феноменологию он раскрыл действительно с поразительной чуткостью подобно чувствительному сейсмографу. Но ницшевский *натурализм*, считает Марсель, бессилён помочь испытывающему кризис современному миру. Его причины, подчеркивает он, совсем в другом. У французского философа диагностика кризиса меняет свой вектор на противоположный: не платонизм и христианство — его настоящие причины, а, напротив, набирающий ускорение *разрыв* с ними.

Остановимся сначала на общей оценке Марселем Ницше и его наследия. Прежде всего, французский философ подчеркивает ошибку тех, кто высокомерно полагает, что они преодолели Ницше. «Ницше, — говорит он, — преодолевает себя сам, он превосходит себя почти во всех отношениях, что, вероятно, характерно для всех великих философов, но для него в особенности, ибо ему не удалось создать свою систему, что, впрочем, не является лишь недостатком, но и преимуществом, своего рода негативным знаком в высшей степени «экзистировавшего», в смысле Кьеркегора, существа»¹. Ницше здесь сопоставлен с Кьеркегором, их соположение — при понимании глубины контраста между ними одновремен-

но со сходством масштаба и значимости — типично для Марселя, оценивающего их как вершины экзистенциальной мысли в истории Европы. Итак, по Марселю, Ницше — актуальнейший мыслитель во второй половине XX в.

Другая значимая позиция, высказанная французским философом, состоит в оценке систематичности философской мысли. Известных достоинств системы Марсель не отрицает. Но *система несовместима с экзистенциальностью* мысли. Система, представленная как доктрина, это — интеллектуальный объект, продукт доведенной до конца объективации первичной интуиции, в котором омертвляется экзистенция, т.е. само существование личности, раскрытое таинственным образом в трансцендентное. Экзистенция разомкнута и полифонична, система — замкнута и монотонна. Воля к системе у Ницше, сына своего века, была, но из-за его художественного дара, питающего экзистенциальность мысли, она не смогла получить своего окончательного доктринального результата, к которому сводят его мысль ницшеанцы, в частности, крайне правой ориентации. Но именно глубокая экзистенциальность, проявляемая как «противоречивость» в его высказываниях, спасает достоинство немецкого мыслителя от подобных его вульгаризаций, снимая с него, по крайней мере, в значительной степени ответственность за них.

Экзистенциальный философ философствует *тоном* своих слов не меньше, чем логической их безупречностью. Его мысль эмоциональна, даже страстна. Тон и эмоция не дают ей превратиться в дискурс-объект, в вещьподобную доктрину. Значения слов в экзистенциальном философствовании неотрывны от стоящего за ними неохватного смыслопорождающего контекста, с которым они каждый раз связываются с помощью варьирующей интонации. Их терминологическая однозначность не признается экзистенциальным философом главным условием значимости мысли. Но это не неряшливость, не отсутствие рефлексивного внимания к мысли и ее выражению, а неизбежность богатого проницательного мышления, питаемого глубокой интуицией. Ее содержание сверхсистемно, а потому и мысль, следующая по ее трудно уловимому следу, не укладывается в нормы системы. На наш взгляд, именно в этих уроках *поэтики*

экзистенциальной мысли значение и актуальность Ницше для современной философии.

Герменевтический зонд, которым Марсель исследует формулу о «смерти Бога», прежде всего, упирается в незажившую окончательно рану, нанесенную юным Ницше себе самому своим отречением от христианской веры. Он переживал этот разрыв с ужасом и отвращением к себе как убийце Бога. Текстуально этому состоянию души отвечает первый цитируемый Марселем фрагмент из «Веселой науки» (кн. III, § 125), относящийся к 1882 г. В нем перед нами предстает потрясающая сцена с безумцем, кричащим о смерти Бога непонимающим его людям, встречающим эту самую серьезную из всех возможных вестей пошлыми усмешками. К восприятию события такой значимости они просто не готовы. До самой глубины своего существа потрясен безумец случившимся. Это ужасающее, грандиозное, непомерное по масштабу и последствиям событие его буквально раздавливает, хотя он и предчувствует в нем начало совершенно новой и неизмеримо более высокой, как он считает, истории человечества.

Второй фрагмент, в котором Ницше говорит о смерти Бога, содержится в последней, написанной четырьмя годами позже, пятой книге «Веселой науки» (§ 343). В ней восприятие этого события дано совсем в другом тоне — более спокойном. Шок прошел. Сознание успокоилось и, более того, нашло, как это всегда и бывает, что нет худа без добра. Успокоившись, оно стало выискивать возможность радужной перспективы, открываемой смертью Бога. И оно ее находит, конечно. За прошедшие четыре года, разделившие эти тексты, эмоциональная буря улеглась, и теперь Ницше в светлых тонах оценивает смысл возвещенного безумцем.

В чем радикально изменилась вся ситуация? Прежде всего, в том, что роль безумца-одиночки, на которого легла вся тяжесть возвещаемого им события, Ницше больше не разыгрывается. Теперь он оценивает его как сторонний наблюдатель, ощущающий к тому же локоть себе подобных — примирившихся со смертью Бога «свободомыслящих» (*Freigeister*), его убийц, если уж называть вещи своими именами, которыми они, кстати, и названы упомянутым безум-

цем («*Мы Его убили, вы и я! Мы все его убийцы!*»)². Для «свободомыслящих» смерть Бога выступает как восход зари, как явление новой Авроры на очищенном горизонте будущего.

Заглянем в свасьяновский перевод второго из частично цитируемых Марселем указанных нами фрагментов: «Даже мы, прирожденные отгадчики загадок... защемленные между сегодня и завтра... мы, первенцы и недоноски наступающего столетия... ждем его восхождения... Его последствия вовсе не кажутся *нам* ...печальными и мрачными, скорее, как бы неким трудно описуемым родом счастья, света, облегчения, просветления, воодушевления, утренней зари...»³. Навязчивость формы «мы» коррелирует здесь с ожиданием чего-то воодушевляющего, нового, хотя и рискованного. Недаром «Веселую науку» Ницше задумал как естественное продолжение «Утренней зари» (1881 г.).

Итак, мы отмечаем резкую смену регистра речи о том же самом событии. Трагическое, дух захватывающее переживание смерти Бога безумцем сменяется позицией уверенного в себе сознания, нашедшего себе компаньонов и извлекающего из случившегося ритмы облегчения, предвкушения чего-то светлого и воодушевляющего. Для тех, кто наделен силой подозрения, мощью снижающего взгляда, *позор*, переживаемый безумцем, оказывается *зарей* манящей. Дело здесь в том, что безумец еще витал в облаках «надозрения» и поэтому его переживание смерти Всевышнего оказывается настоящим шоком, трагедией: Бог, как говорят, «на небе», значит, Он там только что был, а теперь Его там нет! «Там» означает для безумца «*нигде*». Отречение юного Ницше от веры потрясло его и впоследствии он вспоминает свой ужас от совершенного им ренегатства, рисуя образ безумца.

Такой опыт в систему, доктрину не уложить. А если и уложить, то потерять при этом его многокрасочность и полифонию, а, значит, глубину и подлинность. Поэтому, отказываясь от претензии на систему, Ницше идет по следу реальных событий и переживаний, сохраняя их живыми силой своей художественно-мыслительной экспрессии.

Кого нам напоминает эта особенность мысли немецкого философа? Конечно же, Кьеркегора, что и прочитывается в их сопоставлении Марселем, но еще «горячее», на

наш взгляд, параллель с Достоевским. Кстати, великий русский писатель соединяет в себе обе фигуры — и Ницше и Кьеркегора. С датским мыслителем его связывает экзистенциально переживаемая христианская вера, а с немецким — предвосхищенный им в герое «Записок из подполья» пафос «подозрения» и экстремистского индивидуализма.

Итак, битональную структуру высказываний Ницше о смерти Бога Марсель прочитывает как зрелое выражение двухтактного переживания юным философом его отречения от веры: «Сказавший “*Бог умер*” не есть тот человек, который отвергает доктрину, в прошлом считаемую своей. Это тот человек, для которого Бог был живым, был «Ты», и мы хорошо знаем, что как раз так обстояло дело в случае юного Ницше. Таким образом, перед нами трагедия отречения; отрекающийся начинает с того, что испытывает ужас, почти отвращение к себе самому, и лишь позже он примиряется со своим поступком, приходя к спокойному его восприятию. Именно эти две фазы ощущаются в процитированных нами текстах из “*Веселой науки*”⁴. Действительно, фигура безумца (кн. III, § 125) воспроизводит внутренний мир юного Ницше, порывающего со своей верой, отрекающегося от нее и трепещущего при этом от ужаса перед содеянным им. Судя по сохранившейся от того времени переписке его с сестрой, главным мотивом такого отречения (*reniement*, по выражению Марселя) была убежденность Ницше в заведомо легкой доступности веры и, соответственно, в опасной трудности неверия, к чему его героическая натура не могла не стремиться. Менее героическая и романтическая, равно как и несравненно менее интеллектуально одаренная его сестра, однако, сохранила трезвость духа и не «клюнула» на подобные аргументы брата⁵. Со временем «страх и трепет» юного ренегата уступают место спокойному и даже «обнадеживающему» восприятию совершенного им выбора. При этом чувство глубокого одиночества в своем прозрении «смерти Бога» сменяется чувством больше воображаемого, чем реального «локтя» в сообществе философов и «свободных умов», перед которыми со смертью Бога открывается манящая перспектива «переоценки всех ценностей».

Хайдеггеровское толкование ницшевского тезиса о смерти Бога как низложения (*Herabsetzung*) сверхчувственного потустороннего мира с заменой его остающимся единственно сущим чувственным посюсторонним миром вызывает критическое отношение французского философа⁶. Конечно, в таком, чисто концептуальном, прочтении этого тезиса есть свой определенный резон. Марсель его не отрицает. Но экзистенциальная глубина ситуации при этом исчезает. Ведь в действительности Ницше отрекается от веры в *живого* Бога, а не от *категориальной* схемы. Это акт экзистенциальный, а не отвлеченно теоретический. Разумеется, он приводит к определенным теоретическим последствиям. Но не они здесь главное. Хайдеггер обнаруживает своим толкованием (он в нем следует за самим Ницше) недостаток чувствительности к экзистенциальному аспекту, разбирая эту ситуацию как профессор философии, проецирующий и на своего героя, Ницше, манеру мысли отвлеченного теоретика, к фигуре которого тот никак несводим. Он строит грандиозную схему развертывания судьбы европейской метафизики как истории забвения «бытия» (*das Sein*), подмененного «существующим», или «сущим» (*das Seiende*). Мысль Ницше при этом истолковывается в качестве последнего этапа западной метафизики. Фундаментальную функцию в этой концепции играет радикальное различие бытия и существующего. Видимо, с самого начала Хайдеггер отказывается от возможности философской экспликации этого различения в виду принципиальной несхватываемости бытия в понятиях. Устойчив у него лишь жест констатации несовпадения бытия с существующим, в чем можно видеть проявление философской секуляризации апофатического богословия. Подмена бытия сущим, считает он, ведет неминуемо к метафизике и *нигилизму*, ибо бытие остается по ту сторону помысленного.

Чувственный мир, ставший на место низложенного Бога, истолкован Ницше как нерасторжимая связь воли к власти как его, этого мира, сущности с ценностью как точкой зрения этой воли, позволяющей ей сохраняться и возрастать. «Осознание этой связи, впервые радикальным образом осуществленное Ницше, — говорит Марсель, — и означает смерть Бога»⁷ в ее полной осмысленности. Вместе с

этим «сплавлением» воли к власти с ценностью оказывается отброшенной и такая ценность, как истина, замещаемая искусством как чистым творчеством из ничего. Впрочем, Марсель не считает, что философия Ницше утверждает абсолютный примат эстетического начала. Свести мысль немецкого философа к одному лишь эстетизму препятствует отмеченная нами ее полифонность, или политональность: в ней контрапунктом к эстетизму звучит и мощное моральное требование. Можно сказать, что эстетизм Ницше — это эстетизм моралиста. Кстати, уже только поэтому система и не могла быть им создана, или доведена до конца, так как она предполагает как свое условие одномерность, монотональность своего развертывания.

Подобным образом статус системного концепта не обретает у Ницше и воля к власти. В своей книге о нем Ясперс отметил неотделимую от этого понятия противоречивость, неоднозначность и неполноту⁸. Сам Ницше указывал, что в служении другим людям простых и смиренных людей, совсем не стремящихся господствовать, он находил силу, или мощь, что уже ставит под сомнение легитимность претензии этого понятия на универсальность космического начала. И было бы уловкой «натягивать» этот опыт Ницше под его «принцип» воли к власти, подобно тому, как это пытался делать Сартр, подгоняя искренность под нечистосердечие (понятие «mauvaise foi»). Сведение к воли к власти всего мира, всей реальности неправомочно еще и потому, что, как говорит Марсель, «нетрудно показать, что воля к власти может рассматриваться и получать при этом свою оценку лишь с той позиции, которая не есть позиция воли к власти, и этого достаточно, чтобы показать, что Ницше ошибся, считая, что в ней он нашел единственно возможное основание для оценки как таковой»⁹.

Полифония мысли, неотделимая от ее экзистенциальности, препятствует сведению мысли Ницше к метафизике, как это делает Хайдеггер, для которого подобная редукция является необходимым элементом его глобальной философской конструкции. В сфере экзистенциального мышления систематический монизм («метафизика») какого бы то ни было рода оказывается невозможным. Но это не оз-

начает, что в ней недостижим сам метафизический *уровень* мысли (метафизика в этом случае уже не понимается в негативном, хайдеггеровском, смысле). Экзистенциально мыслимая реальность полифонична, многозначна, персоналистична... Такого понимания реальности и недостает Хайдеггеру, во многом лишь по шаблону, установленному историками, считаемого экзистенциальным философом, в чем ему, с основанием на то, отказывал, например, Бердяев¹⁰.

Обработка наследия Ницше в доктринально выдержанном ницшеанстве устраняет полифонию его мысли, превращая ее в мертвую непротиворечивую систему. Но самого Ницше как актуального мыслителя спасает, подчеркивает Марсель, его несвобода от противоречий. Разумеется, речь при этом не идет о чисто логической небрежности мысли. Речь идет об ее экзистенциальной глубине.

II

Марсель пытается понять сохраняющуюся для современности значимость Ницше. Его высокие достоинства писателя он не отрицает, более того, на наш взгляд, скорее их даже несколько преувеличивает, называя его «одним из величайших прозаических авторов всех времен»¹¹. Немецкий философ — не только мастер прозы. Ницше, говорит Марсель, являет нам образец строгой интеллектуальной аскезы, нацеленной на познание ценностей, которая ставит его в ряд моралистов самого высокого уровня. Именно такого рода аскеза привлекала к нему таких утонченных и преданных универсальной культуре людей XX в., каким был, например, друг Марселя, Шарль Дю Бос. Но вот что знаменательно: из факта подобной аскезы никак не следует никакой объективной догматики, никакой неопровержимой теории, в том числе и теории воли к власти. Это понятие остается сомнительным в своем теоретическом статусе, что лишает его права на монополию в сфере, скажем так, объективной метафизики.

Каков же статус формульного утверждения Ницше о смерти Бога? Здесь открывается такая альтернатива: или эта формула в своей значимости жестко «привязывается» только к тому исключительному существу, каким бесспорно является Ницше, или же она принимается на уровне догмати-

зирующей вульгаризации его наследия как якобы объективная констатация. В последнем случае она становится не более чем аксессуаром словаря банальностей, склоняемых по редакциям атеистической прессы или на соответствующих собраниях. В первом же из этих случаев она остается фактом экзистенциального опыта ее автора как действительно исключительного человека. И только в этом случае сохраняет свою относительную значимость, свой экзистенциальный статус.

Теперь посмотрим на ее экзистенциальный статус. Можно было бы попытаться оправдать действительность этой формулы, указывая на экзистенциальную зрелость человека и мыслителя, провозгласившего ее. Но кто, что может быть здесь критерием? Может ли философ *существования* не иметь абсолютной точки отсчета в интуиции совершенного *высшего существования*? Вера дает такую точку отсчета. Существование от этого получает возможность своей предельно серьезной оценки. Мы знаем, что Ницше, приняв свою формулу о смерти Бога, потерял такую точку референции. Он попытался установить ее замену в виде тезиса о воле к власти, которая в качестве точки зрения есть ценность всех ценностей, полагающей ценности сверхценность. Но мы уже сказали о теоретической сомнительности подобного тезиса в качестве метафизического абсолюта, каким воля к власти стала, пожалуй, у ницшеанцев, вульгаризировавших трудную, неоднозначную мысль немецкого философа.

Проявил ли Ницше «высшую экзистенциальную зрелость» (выражение Марсея), отказавшись признать за абсолютную точку отсчета высшую, богочеловеческую, экзистенцию? Упорный отказ от такого признания вместе с непомерной задачей, возложенной им на себя с целью адекватно заместить «мертвого Бога», привели его, в конце концов, к безумию. В отличие от Хайдеггера Марсель не склонен считать безумие Ницше чисто физиологическим событием: он видит в нем, прежде всего, обнаружение *духовного* бедствия.

Кьеркегор, другой не менее значимый философ существования, напротив, признает высшее существование центром всего сущего, что, однако, не только не лишает его свободы, свободы творчества в том числе, но и придает ей но-

вые возможности. Кстати, в признании за датским философом, скажем так, большей экзистенциальной зрелости, чем у Ницше, анализ Марселя совпадает с результатом сравнения этих мыслителей Борисом Пастернаком.

Не лимитирует ли саму экзистенциальную зрелость мыслителя его отрицание высшей экзистенции? Мысль Ницше, и частично следующего за ним Хайдеггера, не принимает Боговоплощения. Но если Ницше трансцендентного Бога пытается заместить имманентной волей к власти в качестве земного абсолюта, то Хайдеггер в своей идее бытия (*das Sein*), радикально отличного от сущего (*das Seiende*), пытается сохранить сам план трансценденции.

Философская критика Хайдеггера со стороны Марселя состоит здесь в том, чтобы не принимать столь радикальное различие между бытием и существующим, которое французскому философу не представляется достаточно обоснованным. Почему? Потому что, замечает Марсель, немецкий философ абсолютизирует чисто языковое различие. «Автор “Бытия и времени”, — говорит он, — в некоторых отношениях гениальный, на мой взгляд, впадает в иллюзию относительно того, что можно извлечь из такого различения, остающегося чрезмерно зависящим от грамматических категорий»¹². Но эта схема позволяет Хайдеггеру построить свою грандиозную схему «забвения бытия» и роли в нем европейской «метафизики», под которую он жестко, увы, слишком жестко, подводит и Ницше с его формулой о смерти Бога.

Как может быть обоснована эта формула? Например, в рамках такого сравнения: утверждающий ее человек наделен, мол, особой проницательностью. Подобно настоящему астроному он, в отличие от обычных людей, видящих свет погасших звезд и принимающих его за знак их действительного бытия, якобы достоверно знает, что звезды эти погасли, что Бога на самом деле нет. Да, церкви еще не пусты. Да, в них мы видим немало старух, хотя и не только, но «свет» этого факта обманчив, как и свет погасших звезд, скажет такой «астроном». Я-то знаю, добавит он, что источник его мертв. Но вдумаясь в это сравнение как вариант обоснования ницшевской формулы. В случае астронома у него есть дополнительная информация помимо видимого света. Будучи досто-

верной, она и дезавуирует воспринимаемый свет как знак существования в данный момент его источника. Но в случае Бога, разумеется, никакой научно верифицируемой информации ни в чем распоряжении нет и быть не может. Поэтому подобное сравнение настолько сильно «хромает», что должно быть отброшено, а вместе с ним и его идеологическая «упаковка», представляющая принимающих формулу Ницше «впередсмотрящими», а людей, ее не разделяющих, — «ретроградами», отставшими от «передовых» умов.

Ключевой фигурой, позволяющей действительно глубоко прояснить проблему, поднятую Ницше, служит у Марселя, поэт и мыслитель, Шарль Пеги (1873 — 1914). Хайдеггер подобной фигурой стать для него не смог. Правда, прорыв в обсуждаемой теме наметился упоминанием Кьеркегора при его сопоставлении с Ницше. Но и он не повел вперед французского философа. Почему же он остановился именно на Пеги, «во всех отношениях удивительно далеко от Хайдеггера»?¹³ Дело в том, что у него Марсель нашел не только подходящую терминологию для прояснения этой проблемы, но и фундаментальную интуицию, позволившую ему истолковать философы Ницше, связанные между собой в единый комплекс. Основной в этом комплексе выступает идея нигилизма. Нигилизм — это медленное *изнашивание* высших ценностей, их омертвление. «Не сопоставимо ли это падение значимости ценностей, их обесценивание со своего рода постепенным склерозом органических тканей?»¹⁴ вопрошает Марсель. Понятие «старения», или «износа» (*le vieillissement*), было развито Пеги, отталкивавшегося при этом от философии Бергсона, учеником которого он был. Однако бергсонизм как метафизический витализм и натурализм преодолевается Пеги, мыслителем христианской ориентации. Действительно, за его понятием «старения» скрывается более глубокий, духовный и религиозный, пласт значений. «От начала времен до их конца действует неотвратимым образом необратимость, износ, непоправимое стирание, старение»¹⁵, — цитирует Пеги Марсель. Эта идея была всегда близка Марселю. И в своих работах, например, в книге «Опыт конкретной философии», он говорит об очерствении, или омертвлении, слов, особенно

слов в высшей степени значимых, характерных, например, для благочестивой, назидательной литературы¹⁶. Но в этой, духовной, сфере практически невозможно отделить выражение и выражаемое в нем. Поэтому износ словесных выражений почти неотвратно выступает как устаревание самого их содержания: ценности обесцениваются, говоря языком Ницше. Вот в этом и состоит процесс нигилизма как падения жизненной силы высших ценностей.

Итак, резюмируем кульминационный ход мысли Марселя в его исследовании «смерти Бога», по Ницше: ключевое понятие ницшевской концепции кризиса — нигилизм. Оно истолковывается французским философом через идею *метафизического износа тварного мира* в целом и человека, прежде всего. Этот износ связан с необратимостью сотворенного времени, но к физической термодинамической необратимости он не сводится, потому что в отличие от нее *не является натуралистическим абсолютом*.

«Смерть Бога», таким образом, истолкована Марселем как «проекция некоторого износа человека», его внутреннего «старения», контрастирующего с его внешними успехами в области научно-технического прогресса. Существует, скажем мы, не только онтогенетический износ (индивидуальное старение человека как конкретного организма), но и филогенетический, что находит свое выражение в традиционных представлениях о «золотом веке», отодвигаемом с каждым поколением все дальше в прошлое.

Старение высших ценностей ощущается современным человеком, говорит Марсель, при посещении религиозных учреждений, в первую очередь тех, в которых действуют те, кто «претендует управлять судьбами Церкви». Особенно сильным ощущение исторической «пыли» оказывается в случае сравнения их с научными лабораториями. Если лаборатория по давно сложившейся привычке воспринимается как передовой край цивилизации, устремленный в будущее, то церковные заведения кажутся обветшалой, доживающей свой век стариной, обреченной на скорое исчезновение.

Итак, казалось бы, подобное сравнение дает весомый аргумент в пользу ницшевской формулы о «смерти Бога». Но в том понятии старения, которое фигурирует у Пеги и

привлекается Марселем, есть одна замечательная и до сих пор не рассмотренная нами сторона: в нем есть возможность обращения, инверсии его смысла. Кстати, и у Ницше понятие нигилизма несло в себе определенный позитивный смысл, указывая на возможность его самопреодоления. Точка поворота, возможность которой скрыта в старении, по Пеги, переключает постепенную утрату жизненности в открытие источника жизни, дающего человеку силу внутреннего обновления и преобразования. Это происходит при условии, что существо, переживающее старение, *смирненно принимает* его. Итак, точкой такой инверсии служит принятие неизбежности старения, позволяющее раскрыть его светоносные возможности. Свет, о котором здесь говорит Марсель, следуя за Пеги, — это свет мудрости, вспыхивающий под вечер земной жизни человека. Глубокое жизнепонимание должно необходимым образом включать этот метафизический (и физический) износ как *позитивное* условие человеческого существования.

Структуру старения мы, таким образом, должны представлять себе *бинарной*: старение как необратимый упадок, и старение как источник света и высшей мудрости. Превращение негативного, первого, смысла во второй, позитивный, подчеркивает Марсель, есть дело верующего или поэта, человека как творца. Устанавливаемая Пеги оппозиция *истории* и *памяти* поясняет эту бинарную структуру: если история омертвляет живую жизнь в фактографии рассказа о прошлом, то память, напротив, творчески оживляет, воскрешает и преобразует жизнь прошлую, связывая ее с будущим.

Обращение к Пеги-мыслителю Марсель завершает цитированием Пеги-поэта, впрочем, остающимся мыслителем и в своей поэзии, более того, поднимающимся в ней на вершину своего умозрения. Такова его поэма «Введение в мистику второй добродетели» (1911), подводящая к таинству *надежды*¹⁷. В ней Пеги описывает свой личный опыт благодатного преобразования упадка в радость, нехватки — в изобилие, нечистого — в чистоту, смерти — в жизнь вечную. Надежды, этой второй добродетели, было бы действительно мало у человека, если бы она превращала только чистое в чистое, лишь живое — в живое. Нет, в надежде тогда у че-

ловека нет недостатка, когда она превращает пустыню в оазис жизни, бесплодную воду — в живоносную. И эта преобразующая сила надежды питается Божией *благодатью* — и ничем другим питаться она не может. Чудо преображения, неотделимое от настоящей надежды, укоренено в Боге.

Было бы серьезнейшей ошибкой, предупреждает Марсель, счесть все это простой данью поэтическим сюжетам. Нет, описанное в этой поэме было ее автором действительно лично пережито: это — «фундаментальный опыт Пеги, без которого невозможно понять все его творчество»¹⁸. В живом опыте благодати вера и поэзия чудесным образом соединяются. Поэзия есть средство рассказать о нем на таком языке, который бы не исказил, не убил само пережитое чудо. На языке научной истории рассказать о подобном опыте нельзя. На языке творческой, поэтической памяти — можно.

Творческая духовная память есть, поэтому, окно в вечность, существующее на нашей земле, в условиях тварного мира, неотделимого от стихии времени как потока старения. Мы видели, что такая память с ее смиренным принятием времени как старения несет с собой мудрость просвета, или просвет мудрости, когда жизнь человека в ее лучах раскрывается как творчески встраиваемое звено той цепи, концы которой уходят за горизонт времени в вечность. *Вечное таинственно присутствует в мире времени* — вот главный смысл опыта Пеги, а также опыта Честертона, Ривьера¹⁹ и самого Марселя. Здесь названы только некоторые имена: понятно, что их ряд можно было бы увеличить. И именно этот фундаментальный опыт отрицается Ницше, он его не хочет, хотя глубоко переживает свой отказ от него. Что нам предлагает пророк вечного возвращения, в котором тварное время остается абсолютным хозяином мира? Его вечное возвращение того же самого есть философская калька квазинаучной атомистики, или, как говорит Марсель, «псевдонаучное приближенное выражение для вечности»²⁰. Но, подчеркнем, настоящей вечности здесь нет, есть только бесконечно утвержденное безысходное время.

Ницше рвался к предельно свободному человеку. Но заковал его в цепи негативного времени, низин существования, создав свою «генеалогия морали». Принимая ее, сле-

довало бы признать Пеги «рабом», сублимировавшим свое рабство в поэтически-религиозном «восстании», что отвечает «генеалогической» формуле Ницше, приравнивающей христианство к восстанию рабов в морали. Но Пеги, говорит Марсель, — совершенно свободный человек, как и Декарт, от которого отодвинута тень догматического картезианства. Не было человека, подчеркивает он, с таким высококоразвитым чувством достоинства свободного человека, как Пеги. И в свете этого сама ницшевская методология «подозрения», представленная в его «генеалогии морали», выглядит безжизненной и устаревшей. Марсель «побивает» Ницше с помощью Пеги не только как теоретика, но и как поэта и, главное, как личности, свободной и героической.

Как все сказанное связано с проблемой кризиса Европы? Современный человек не отдает себе отчета в том, что само время, сама имманентная структура мира, в котором он живет, укоренены в вечности, живой и полной, а не в той карикатуре на нее, которую дал пророк вечного возвращения. Современному человеку старение только мешает: он хочет, подобно доктору Фаусту, быть вечно молодым. Смиряться, принимать неизбежную необратимость он не может и не хочет. Поэтому он прячет свое умирание и демонстрирует повсюду и всем улыбку молодости и силы. Но из ветхой глины необратимого он лепит только жалкие подобиya вечности. Однако настоящая вечность спускается в мир времени. Наш мир «порист», он не замкнут наглухо от трансцендентного, не закрыт от дуновений вечного.

Другой важный момент кризиса обусловлен тем, что современный человек исполнен самодовольной гордости своими внешними техническими достижениями. В его настроениях властвует «хюбрис» — горделивое самовозвеличение, уподобление себя божественному существу. Особенно эти настроения подстегиваются успехами в освоении космического пространства. Но одно дело — пылкость порой рискующих своей жизнью исследователей, и совсем другое — эксплуатация научно-технической экзальтации манипуляторами-технократами с их диктаторскими замашками. В этом подъеме самопревознесения человека *без Бога, но с наукой*, Марсель видит реализацию библейского иску-

шения первочеловека змеем: «Будете как боги, знающие добро и зло» (Бытие, 3, 5). Но «ребяческий прометеизм, — говорит он, — намеревающийся поставить человека на место сведенного со своего царственного места Бога, вряд ли заслуживает труда его опровержения»²¹. Его внутренняя фальшь слишком очевидна.

Итак, французский философ расшифровал все основные философемы Ницше, сплетенные в один узел с его тезисом о «смерти Бога». О «вечном возвращении» мы уже сказали. Идея же сверхчеловека понята им как секуляризация обожения, концепция которого была развита восточными отцами Церкви. Идея нигилизма и смерти Бога истолкована как проекция износа-старения, а воля к власти — как псевдоонтология, претендующая на абсолютный метафизический принцип, но не выдерживающая при этом аналитической рефлексии.

В чем же в свете проделанного анализа, спросит читатель, его автору видится путь преодоления кризиса европейской культуры? В том, прежде всего, чтобы хранить *творческую верность* платоновско-христианской традиции, совсем не тесной для по-настоящему свободных умов. Попытка оживить земную жизнь радикальным разрывом ее связей с «небом», провозглашенным фикцией, неминуемо ведет лишь к ее глубокому опустошению: «Земля отрекается от неба ... она хочет жить своей жизнью, влюбляется в свою самость и тварность. Но, отрешенная от духовного света ... коченеет и леденеет»²². Эти слова русского поэта, Сергея Соловьева, сказанные им о другом поэте, об Александре Блоке второго периода его творчестве, удивительно созвучны тому, что об опыте Ницше сказал Марсель: «Ницше и Мальро, — говорит он, — верили, что человек, освободившись от Бога, тем самым вырастает, обретет величие и расширит зону человечности. Но все указывает на то, что истина в противоположном ... Безумная иллюзия думать, что земная жизнь возрастает, когда ей отказывают в любом продолжении в потустороннем мире. Человек и жизнь при этом, вместо своего расширения, съеживаются»²³. Оживление творческой памятью экзистенциальной мысли Марселя, равно как и русской религиозной философии, будет способ-

ствовать возвращению духовного света в европейское сознание, без чего преодоление его кризиса немислимо.

Примечания

- ¹ *Marcel G. Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu // Cahier 1 (L'Association de Présence de Gabriel Marcel). 1979. G. Marcel et la pensée allemande. P. 9.* Лекция Марселя о Ницше была им написана в 1957 г. перед выступлением с ее чтением в Японии.
- ² *Ницше Ф.* Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1990. С. 592. Курсив Ницше. — В.В.
- ³ *Ницше Ф.* Там же. С. 662 — 663.
- ⁴ *Marcel G. Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu. P. 12.*
- ⁵ См. об этом: *Визгин В.П.* Философия Ницше в сумерках нашего сегодня // *Визгин В.П.* На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 325 — 329.
- ⁶ Марсель ссылается на работу Хайдеггера «Nietzsches Wort Gott ist tot» // *Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M. 1950.* Наиболее полное толкование Хайдеггером философии Ницше изложено в двухтомнике: *Heidegger M. Nietzsche. 2 Bd. Pfüllingen, 1961.* Важный отрывок из него в русском переводе см: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 63 — 176. Недавно издан и перевод всего двухтомника (См.: Т. 1. СПб, 2006; Т. 2. СПб., 2007 / перевод А.П. Шурбелева)
- ⁷ *Marcel G. Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu. P. 13.*
- ⁸ *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2004. С. 434 — 438.
- ⁹ *Marcel G. Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu. P. 14.*
- ¹⁰ *Бердяев Н.* Самопознание. М., 1990. С. 88.
- ¹¹ *Marcel G. Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu. P. 16.*
- ¹² *Ibid. P. 18.*
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ *Ibid. P. 19.*
- ¹⁵ *Ibid. P. 18.*
- ¹⁶ Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 9.
- ¹⁷ Перевод его стихотворения, посвященного Надежде, см.: *Козырев А.П.* Рецензия на книгу: *Визгин В.П.* На пути к Другому // У книжной полки. 2005. № 1. С. 17.
- ¹⁸ *Marcel G. Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu. P. 21.*
- ¹⁹ Марсель называет здесь писателя Жака Ривьера (1886 — 1925) как автора романа «По следу Бога». О нем см.: *Визгин В.П.* Примечания // *Марсель Г.* Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 218.
- ²⁰ *Marcel G. Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu. P. 23.*
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Соловьев С.М.* Воспоминания об Александре Блоке // *Соловьев С.* Воспоминания. М., 2003. С. 403.
- ²³ *Marcel G. Présence et immortalité. P., 1959. P. 53.*