

Глава I.

На подступах к теории общественной морали

§1. Стремление к индивидуальному совершенству и социальная регуляция в морали

Теоретический фон исследования: формальные и содержательные характеристики морали

Для обсуждения вопросов, связанных с неоднородностью и парадоксальностью морали, необходимо сделать ряд предварительных оговорок по поводу нашего понимания этого явления. Оно сформировалось на основе ряда теоретических исследований, проведенных некоторыми отечественными и зарубежными этиками в последней трети XX в. В них был обобщен живой опыт нравственной оценки и употребления моральной лексики, а также многочисленные попытки осмысления морали в западной философской традиции. В этих работах выстраивается своего рода теоретическая модель морали как особой нормативно-аксиологической сферы. В качестве первого шага я попытаюсь обрисовать эту модель с некоторыми, необходимыми, на мой взгляд, пояснениями и

дополнениями. Это создаст общий теоретический фон данного исследования.

Мораль может характеризоваться со стороны ее формальных свойств и со стороны императивно-ценностного содержания. Если обращаться исключительно к формальной стороне, то слово «мораль» («моральный») используется по преимуществу для наименования высших ценностей и видов долженствования. Отличительной чертой морали как особой области вынесения оценок и формулирования предписаний является процедура соотнесения наличных или возможных мотивов, поступков, свойств характера, обычаев, законов, институтов с представлениями о добре и зле. Конкретизация формальной стороны морали приводит нас к следующему набору характеристик.

Во-первых, моральные нормы *безусловно повелительны*. Их исполнение обязательно вне зависимости от преобладающих личных интересов, склонностей или спонтанно возникающих желаний. В этом смысле следование моральной норме имеет незаинтересованный характер, игнорирует пруденциальный расчет и внешнее социальное давление. В случае совпадения склонности или личной выгоды с предписаниями нравственного императива моральное сознание сохраняет уверенность, что именно этот императив послужил если не мотивом, то хотя бы средством свободной и контролируемой активации существующих мотивов. В случае совпадения требований морали с давлением социальных институтов подобная уверенность сохраняется в отношении того, что не страх или соображения конформизма привели к определенным поступкам, а именно моральные мотивации. Тем самым задается первая часть антропологии и даже метафизики личности, стоящей за моральным мышлением: мотивы и психологические диспозиции подлежат ответственно-личному контролю, хотя бы в ситуации их неустойчивого конфликта.

Во-вторых, моральные нормы *приоритетны* по отношению к иным нормам, определяющим человеческое поведение. Так, при возникновении конфликта с предписаниями, которые конкретизируют ценности религиозной, познавательной или эстетической аксиологических сфер, а также с образцами поведения, которые предъявляются членам различных сообществ и корпораций, нравственное предписание доминирует, приостанавливая действие своих нормативных конкурентов. Оно является той внешней точкой

опоры, которая позволяет рефлектирующему субъекту критиковать иные типы предписаний и ограничивать область их действия¹.

В-третьих, моральные нормы обладают свойством *всеобщности*. И речь здесь идет не о том, что следование нравственным и императивам является общераспространенным явлением или что каждая культура порождает схожие нормы и схожие ценностные концепты. Такое заключение (даже если оно отчасти верно) было бы не формальной характеристикой морали, а фактическим суждением о человеческой природе или предельно общих свойствах культуры. Подлинная всеобщность морали выражается в том, что моральная норма, во-первых, обращена к каждому человеку, находящемуся в какой-либо типичной, нравственно значимой ситуации, и, во-вторых, предполагает одинаковое, неизбирательное отношение к тем людям, которые оказываются целью морально мотивированного действия. Нравственное предписание не терпит исключений, связанных с неморальным статусом определенных лиц, причем под неморальным статусом понимаются общественное положение, личные свойства, партикулярные связи и привязанности и т. д.²

В-четвертых, моральная норма характеризуется тем, что она предлагает должную форму *не только поступку, но и его мотивам*. Мораль предписывает человеку быть определенного рода личностью, осуществлять, прежде всего, духовное и лишь затем – практическое самоопределение. Эта особенность раскрывает вторую сторону антропологии и метафизики личности, лежащей в основе морали, которая предполагает, что мотивации (хотя бы на уровне длительно существующих черт характера) доступны для контроля и могут сознательно трансформироваться.

И, наконец, в-пятых, моральные нормы опираются на *идеальные санкции*, под которыми подразумеваются общественное осуждение или одобрение, а также негативные или позитивные переживания самого индивида, не связанные с действительной реакцией

¹ См. подробнее об этом свойстве моральных норм: *Hare R. The Archangel and the Prole // Moral Thinking, Its Levels, Method, and Point. Oxford: Clarendon Press, 1981. P. 55–56.*

² О различных аспектах всеобщности или универсальности морали см.: *Апресян Р. Г. Всеобщность // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 78–79; Прокофьев А. В. Универсальное и партикулярное содержание морали, или Как возможны специальные нравственные обязанности? // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 75–98.*

окружающих. Эти два элемента тесно переплетены между собой, при отчетливо выраженном преобладании второго из них, индивидуально-рефлексивного. Такая расстановка приоритетов резко отличает мораль от другого неинституционального способа регулирования поведения – обычая. С точки зрения морального сознания, общественное осуждение не имеет самостоятельного значения, оно приобретает статус санкции лишь при его восприятии в качестве *оправданной* реакции окружающих на совершенные действия¹. Вместе с тем, переживания, представляющие собой реакцию самого морального субъекта на нарушение нравственной нормы, также неоднородны. Они выстраиваются в последовательный ряд от чувства стыда, требующего реального или воображаемого присутствия негативно реагирующих зрителей, до угрызений совести, являющихся продуктом сугубо внутреннего диалога.

По мнению целого ряда философов морали, те ее определения, которые опираются лишь на формальные характеристики, не могут точно специфицировать свой объект. Использование таких определений ведет к неизбежному смешению морали с другими сферами ценностей, с иными типами долженствования. В этом случае статус художника, ученого и даже гражданина по многим параметрам дублирует статус «человека морали»². Более того под сугубо формальным углом зрения даже пресловутые нормы де садовского либертинажа, выраженные в уставе «Общества друзей преступления», будут соответствовать основным характеристикам моральной нормативности. Особенно учитывая, что гедонистическая спонтанность преступления у де Сада сменяется незаинтересованной, «стоической» позицией мучителя³. Однако реальное употребление термина «мораль» в языке склоняет нас к недвусмысленной оценке либертинажа как аморального явления, а эстетических и познавательных ценностей как по преимуществу морально безразличных (адиафорических). Именно поэтому формальные характеристики морали должны быть дополнены содержательными.

¹ См.: Дробницкий О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк // Моральная философия. Избр. труды. М.: Гардарики, 2002. С. 256.

² Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: ИФ РАН, 1995. С. 24.

³ См.: Прокофьев А. В. Парадоксальный гуманизм и критика морали // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 55–68.

При этом содержание морали может раскрываться философии на основе прямого перечисления нравственных запретов и позитивных обязанностей человека¹. Однако более продуктивные субстанциональные определения морали нацелены не только на то, чтобы выявить ее наличное нормативное содержание, но и на то, чтобы установить имплицитную цель или предполагаемую сверхзадачу моральных норм. Это позволяет в какой-то мере отойти от простой эмпирической фиксации действующих нравственных предписаний и открывает возможность для их взаимного соотношения в конкретных ситуациях. В таких определениях содержание морали раскрывается через восприятие моральным субъектом блага другого человека в качестве самостоятельной цели и ценности, что, в свою очередь, может выражаться в обобщенных императивах уважения или любви к нему². Формальная же (или функциональная) сторона морали придает этой цели и ценности характер всеобщей, приоритетной и безусловно повелительной.

Для полноты картины и для более эффективного решения проблем, заданных тематикой данного исследования, необходимо отметить еще одну сложность, выявившуюся в ходе дискуссий по поводу сущности морали. Попытки преодолеть неопределенность и излишнюю широту формальных дефиниций за счет обращения к содержательным характеристикам часто ведут к выдвиганию излишне жестких критериев разграничения морали и области неморального. Если определять мораль исключительно через обязанности помощи и непричинения страданий другому человеку, то стремление к понятийной определенности вполне может обернуться исторической и феноменологической некорректностью.

¹ Так, Б. Герт связывает сущность морали с рядом норм, запрещающих причинение вреда или ущерба другим людям. Ущерб определяется им как смерть, страдание, причинение физической инвалидности, лишение свободы, лишение удовольствия. Общее определение морали по Б. Герту выглядит следующим образом: «Мораль есть неформальная публичная система, применяющаяся ко всем рациональным субъектам, которые определяют свое поведение, затрагивающее других людей, включающая то, что общеизвестно как моральные правила, идеалы и добродетели, и имеющая своей целью уменьшение зла или вреда» (*Gert B. Morally Relevant Features // Metaphilosophy. 1999. Vol. 30. № 1– 2. P. 12–13.*)

² Следуя по этому пути, Р. Г. Апресян приходит к следующей формулировке: «[Мораль] – система ценностей и императивов, ориентирующих людей на духовно-возвышенный идеал человеческого единения, выражающегося в примиренности, солидарности и братской (милосердной) любви» (*Апресян Р. Г. Идея морали. С. 129.*)

Мы рискуем при этом недоучесть то обстоятельство, которое Ч. Тейлор обозначил как «многомерность морального мышления». Кроме измерения, касающегося автономии и благосостояния другого человека, для морали значимы также: нормативно заданное стремление индивида жить осмысленной и полной жизнью в отличие от тривиально-автоматического существования и его стремление получить признание в рамках конкретного общественного пространства¹. Соотношение этих измерений постоянно меняется в ходе истории морального сознания, однако, все они представляют собой самостоятельные системообразующие элементы единого явления.

Иначе и быть не может, поскольку каждое из них реализуется в рамках комплексной жизненной стратегии. Так, моральное уважение к другому человеку зависит от выявления контуров полной и осмысленной жизни как на уровне вопроса «почему я должен продемонстрировать такое уважение?», так и на уровне вопроса «в чем оно состоит?» Если же рассуждать в категориях телеологической этики добродетелей, то мораль есть *прежде всего* стремление к полной и осмысленной, или, в аристотелевских терминах, «благой» жизни и лишь затем – практическое самоопределение по отношению к другим людям, ближним и дальним. При этом существенно, что живой нравственный опыт во многом строится именно по меркам этики добродетелей (не как этической теории, естественно, а как способа фиксации аксиологического содержания морали)².

Известный американский этик Дж. Эннес прямо проецирует рассуждение Ч. Тейлора о многомерности морального мышления на проблему определения морали. Она полагает, что те содержательные ее дефиниции, в которых мораль отграничивается на основе понятия общего блага или определяется как способ всемерного расширения сострадания к другим людям, некорректно заужены.

¹ Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989. P. 15.

² Интересно, что в теоретической перспективе, которая задается этикой добродетели или хотя бы параллельным обсуждением «этики добродетелей» и «этики нормативного канона», даже формально-функциональные определения морали выглядят несколько иначе, чем традиционные для современной аналитической этики. Например: «В самом общем (формально-функциональном) плане мораль можно определить как индивидуально-ответственное поведение, рассмотренное в его зависимости от смысловых целей деятельности человека» (Гусейнов А. А. Понятие морали // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003. С. 4).

Они нуждаются в исправлении, потому что, излишне строго «обособляя мораль, ... создают ненужные затруднения в том, что касается отношения морали к более широкому кругу интересов, присутствующих в жизни нравственного субъекта. Последние часто объединяются под заголовком «этика» и иллюстрируются античными этическими теориями»¹.

Итак, подытоживая сказанное выше, можно остановиться на следующей краткой характеристике. *Формально* мораль есть совокупность безусловно повелительных, приоритетных, всеобщих, обращенных к мотивам и поступкам человека нормативных положений, опирающихся на идеальные санкции. *Содержательно* она определяется идеалом равно бесконечной ценности человеческих личностей, который диктует необходимость поступков, выражающих стремление к миру и взаимопомощи, вплоть до самопожертвования ради другого человека. При этом содержание морали приобретает ту конкретность, которая необходима для практических дел, и ту значимость для индивидов, которая фиксируется в таких ее формальных свойствах, как приоритетность и всеобщность, только будучи включенным в целостное понимание смысла и полноты человеческой жизни.

Нельзя при этом не заметить, что подобное понимание морали является довольно поздним культурным феноменом и одновременно поздним теоретическим конструктом. Устоявшееся словопотребление в рамках западного интеллектуального контекста, как показывают некоторые исследования, появляется только в новейшем европейский период и находится в становлении вплоть до моральных

¹ *Annas J. Ethics and Morality // Encyclopedia of Ethics / ed. by L. C. Becker, C. B. Becker. N.-Y.; L.: Routledge, 2001. Vol. 1. P. 487. Подробнее см.: Annas J. The Morality of Happiness. Oxford: Oxford University Press, 1993. Ch. 22: Morality, Ancient and Modern. P. 439–456. В англоязычной философской традиции наиболее строгое выражение призыв терминологически разграничивать мораль, регулируемую действия, которые затрагивают интересы других людей, и этику, ориентированную на поиск оптимального для данного человека образа жизни, приобретает у Р. Дворкина (*Dworkin R. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000. P. 247–248*). В отечественной этической мысли на таком разграничении настаивает Л. В. Максимов (*Максимов Л. В. К проблеме определения морали // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 3. М.: ИФ РАН, 2002. С. 71–72; Максимов Л. В. Этика и мораль: соотношение понятий // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2003. С. 21–22*).*

теорий XVIII – начала XIX вв.¹ В то же время, в некоторых неевропейских культурах само понятие морали оказывается привнесенным извне и не очень органичным для них. Его применение требует искусственного аналитического рассечения существующих в неразрывном единстве культурных реалий².

Однако, несмотря на это, вполне возможно вести речь о том, что понятие морали охватывает ценностную сферу, в действительности имеющую сильную историческую тенденцию к обособлению. В западной культуре эта тенденция по некоторым из составляющих морали отчетливо прослеживается, уже начиная с античности, и усиливается в связи с христианизацией Европы. В других культурах ее следы также различимы с момента завершения первобытного, родового периода и складывания первых цивилизаций. Во всяком случае, отношение к другому человеку как значительной (а в пределе – абсолютной) ценности, возникающее на фоне утраты непосредственного коллективного единства, равно как и представление о поведении индивида как свободном и ответственном, можно зафиксировать в них безо всяких сомнений.

Очевидно, что лишь позднейшее развитие культуры (прежде всего, западной) позволяет увидеть эту тенденцию и описать ее как нечто целостное и обособленное. На ее фоне этические учения и различные явления ценностного сознания прошлого воспринимаются как дающие неполное, фрагментарное или искаженное описание такого явления как мораль. Например, как отражающие неко-

¹ Такой вывод делает О. Г. Дробницкий в своем аналитическом очерке формирования современного значения понятия «мораль». По его мнению, «термин “мораль” в его категориально-всеобщем смысле, как обозначение всей сферы нравственных явлений» начинает употребляться лишь в XVIII в., да и то расширительно и неспецифично, а также многозначно. До этого имели хождение лишь отдельные нравственные понятия, такие, как «добро», «добродетель», «справедливость» и т. д. (см.: *Дробницкий О. Г. Понятие морали.* С. 61). Через тридцать лет к схожим выводам приходит Р. Г. Апресян: «Эпоха нового времени знаменательна преодолением синкретизма морального сознания, усугубляющейся спецификацией моральных категорий и, что существенно, становлением собственно философского понятия морали... Формирование новоевропейского понятия “мораль” заняло, может быть, более двухсот лет – именно XVII–XIX вв.» (*Апресян Р. Г. Европа: Новое время. Введение // История этических учений: Учебник / Под ред. А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. С. 554.*)

² См., напр. характеристику взаимодействия этики и «фикха» (религиозно-правовой мысли) в исламе А. В. Смирновым (*Смирнов А. В. Этика в арабо-мусульманской культуре // История этических учений: Учебник / Под ред. А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. С. 211–215.*)

торые особенности ее логики, но не содержания, или воспроизводящие содержательно-нормативные компоненты, но упускающие из виду формальную рамку. И лишь ретроспективный взгляд делает возможным подобное их восприятие. В сложном процессе формирования современного представления о морали некоторые явления, сложившиеся в практике правовых, политических, родственных и избирательно-личностных отношений, а также в области религиозного сознания, претерпели серьезные преобразования для того, чтобы войти в то целостное аксиологическое пространство, которое мы сейчас обозначаем как мораль¹.

Такое отношение к истории этики (и параллельно – к истории ценностного сознания) может быть оправданным лишь при допущении хотя бы довольно слабых посылок, касающихся поступательной исторической динамики морали, своего рода концептуального, нормативно-содержательного этического прогресса. Слабая верифицируемость этих посылок требует соблюдать осторожность в рассуждениях об устойчивых характеристиках морали, но все же не уничижает значимости приведенных выше понятийных разграничений.

Двойственность истоков морали и ее отражение в моральном сознании

Итак, мы получили ответ на вопрос «какова мораль?» на уровне предельно общего феноменологического описания. Однако само по

¹ Так, в одной из работ Р. Г. Апресяна представлен исторический дрейф нормативного содержания, резервировавшегося античными философами для отношений подлинных друзей или искренних любовников, в сторону отношения человека к человеку вообще. С его точки зрения, «платоновская любовь-эрос и аристотелевская любовь-филия несут в себе важное императивно-ценностное содержание, прямо открывающее перспективу к формуле любви-агапэ» (Апресян Р. Г. Идеиные истоки новоевропейского понятия «мораль» // Вестник Московского ун-та. Сер 7. Философия. 2001. № 1. С. 39). И далее: у И. Канта, во втором принципе категорического императива «окончательно обнаруживается тенденция новоевропейской мысли экстраполировать существенные характеристики, изначально выявленные уже в античности в анализе дружбы и любви, на мораль и личность» (Там же. С. 44). Схожие генеалогические линии можно прочертить и для некоторых других особенностей морали. Так, автономия нравственного человека может быть выведена из политического опыта античности через Руссо к Канту. Моральное понимание равенства всех людей перед универсальной нравственной нормой – из некоторых тенденций развития правовой практики древних цивилизаций, равно как из религиозного отношения верующих и божества в первых монотеистических религиях и т. д. и т. п.

себе такое описание не объясняет, почему мораль такова, какова она есть, каким потребностям отвечает или какими силами формируется. Вместе с тем, именно это является второй существенной задачей этической теории. И положение этика при ответе на такие вопросы существенно отличается, например, от положения ученого-естественника, который, предварительно определившись с конкретным предметом исследования, дает его причинные и генетические объяснения. Дело в том, что мораль представляет собой не независимый от человека объект познания, а рефлексивную практику, которая предлагает своим участникам явные или имплицитные самоинтерпретации. Руководствуясь моральными нормами, люди постоянно дают свои собственные ответы на вопрос, почему они это делают. Испытывая угрызения совести при нарушении этих норм, они также используют некие стандартизированные схемы объяснения, почему в данном случае негативные переживания уместны или неизбежны. Культурно-историческая и даже индивидуальная вариативность подобных ответов и схем объяснения велика, но, несмотря на это, существует возможность вести речь не только об общих чертах морали, но и об общих контурах самоописания нравственного субъекта.

Приступая к изучению причин, делающих мораль такой, какова она есть, этик неизбежно оказывается в двусмысленном положении по отношению к этому самоописанию. Он самим ходом вещей дистанцируется от него. И значит, результаты этического исследования могут как усилить моральное сознание, так и ослабить его или даже разрушить, выявив значительные противоречия и неразрешимые парадоксы. Исследование природы морали (в силу того, что теоретик есть одновременно моральный субъект и обращается он также к моральным субъектам) сопряжено с потенциальным риском своеобразной «демистификации» или «деконструкции» моральных ценностей. Категории анализа могут слишком существенно не совпасть с категориями, обслуживающими и направляющими практику. Ближайшая задача нашего исследования – определиться с тем, насколько велик этот деструктивный потенциал применительно к исследованию потребностей, которым отвечают нравственные ценности и нормы. Угроза устойчивости морального сознания возникает в этом случае потому, что теоретический анализ легко выявляет два независимых друг от друга источника моральной

нормативности, а это, в свою очередь, остро ставит вопрос о том, какой из них является подлинным.

Первое из возможных объяснений морали отталкивается от того факта, что поступки, продиктованные нравственным долгом, имеют отчетливо выраженную социальную значимость, занимают определенное место во внутренней экономике больших и малых человеческих сообществ. Попытаемся его реконструировать. Любое общественное пространство нуждается в исходном структурировании и в последующем сохранении внутренней упорядоченности, что обеспечивается постоянным воспроизведением соответствующих определенному образцу и оттого предсказуемых индивидуальных действий. Организованное общественное пространство складывается за счет множества классификаций, относящихся к лицам и ситуациям. Эти классификации сопровождаются нормативными предписаниями, которые определяют поведенческий отклик каждого члена общества, воплощающего определенный социальный *типаж*, на *типичные* ситуации, в которых задействованы иные, также *типизированные* участники. Именно так создается система прав и обязанностей, формирующая набор рядоположенных и иерархизированных социальных идентичностей. Без их постоянного воспроизводства общество не могло бы функционировать как целостная система, как синхронно и целесообразно действующий механизм, поскольку какие-то из его «деталей» и «передаточных ремней» перестали бы выполнять свою роль, блокируя работу общественного целого.

Если рассматривать определенное сообщество одновременно как механизм и как коллективный проект, в котором носители различных социальных идентичностей выполняют свои особые функции, то в нем можно обнаружить два типа социальной дисциплины. Ключевую роль играет прямая «исполнительская» дисциплина. Дисциплина тех, кто включен в работу специализированных социальных институтов и поддерживает их функционирование. Она имеет преимущественно вертикальный характер и построена по принципу отграниченных друг от друга кругов соподчинения. Однако *специализированная дисциплина* не может существовать на пустом месте, ей предшествует и делает ее возможной некая *общая система дисциплинирования*, которая определяет поведение любого человека просто как еще одного члена социального целого. Она носит горизонтальный характер и направлена на предотвращение

того, чтобы члены общества уничтожали функциональный потенциал друг друга по ходу и за пределами исполнения своих специализированных ролей. Достижение этой задачи требует от них постоянно контролировать свою агрессивность, поддерживать готовность к определенному уровню бескорыстной взаимопомощи. В этой сфере социального дисциплинирования также существует классификация лиц, ситуаций и типичных, нормативно заданных откликов на них. Однако она является более простой и прозрачной, поскольку оставляет без внимания всю сложность ролевых функций и социального позиционирования^{1, 2}.

Если обратиться к характеристике угроз, которые призвана устранить система общего социального дисциплинирования, то они оказываются чрезвычайно неоднородными. Прежде всего, это спонтанные эмоциональные реакции асоциального типа, характеризующие поведение отдельного индивида. Например, его неконтролируемая агрессивность, направленная против окружающих. Затем это действия, построенные на основе эгоистического расчета так называемых «безбилетников» (free-riders), то есть лиц, которые в условиях организованного коллективного взаимодействия, направленного на достижение общественно полезных результатов, получают значительный выигрыш, пользуясь этими результатами, но уклоняясь при этом от кооперативных действий. Любая общественная система, выходящая за пределы небольших коллективов, построенных на основе непосредственного общения и непосредст-

¹ В своей характеристике типов социальной дисциплины я не учитываю различий между описаниями общества, опирающимися на понятие социальной роли и на понятие «перформативного позиционирования». Идущее от И. Гофмана акцентирование активной роли социальных акторов-актеров может лишь добавить к ней некоторые дополнительные штрихи (см.: *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000).

² При этом необходимо иметь в виду, что значение неспециализированной, горизонтальной общественной дисциплины связано не только с опасностью механического подрыва общественной кооперации. Она играет важнейшую социально-психологическую роль. Исполнение ее правил, делающее индивидов более предсказуемыми друг для друга, является одним из средств обеспечения их «онтологической безопасности» (термин Э. Гидденса). Как указывает последний, «отсутствие базисного доверия», радикальная «онтологическая ненадежность», порождаемые непредсказуемостью действий других людей, ведут к разрушению психологической целостности и к постепенной психической деградации индивидов, что, в свою очередь, неким вторичным образом препятствует воспроизводству социального порядка и стабильности (*Гидденс Э.* Устройство общества: Очерк теории структуриации. М.: Академический проект, 2003. С. 116).

венного взаимного контроля, оказывается крайне уязвима для подобной индивидуальной стратегии своих членов. Наконец, социальная дисциплина находится под угрозой всплесков иррациональной коллективной активности – острых эксцессов «эффекта толпы», разрушающих структурированность социального пространства¹.

Итак, для того, чтобы общественная система могла эффективно воспроизводить себя, структурированность социального пространства должна постоянно поддерживаться, а угрозы ей – блокироваться. Именно это обстоятельство может превращаться в ключ к пониманию истоков, конечной цели и назначения морали. Последняя может пониматься именно как механизм обеспечения общей социальной дисциплины². Тогда выстраивается следующая объяснительная схема, касающаяся формальных и содержательных характеристик морали.

Содержание морали есть прямое следствие потребности социальных систем в большом количестве индивидов, поддерживающих внутренний мир и готовых к такой кооперации с другими членами общества, которая построена на безусловном, неситуативном доверии.

Форма морали по всем ее основным признакам позволяет добиться этой цели наиболее эффективными средствами и с наименьшими издержками. Сами по себе моральные нормы являются инструментом структурирования социального пространства. Они

¹ З. Бауман в этой связи противопоставляет результаты действия социального инстинкта (sociality) и социальной организации (socialization). «В мире, создаваемом во плоти социальным инстинктом толпы, – замечает он, – нет норм и нет правил для ограничения – есть только руки, простертые в надежде сжать руки других людей вокруг себя... Мы ходим вместе, мы танцуем вместе, мы вместе бьем, вместе жжем и вместе убиваем; в конечном счете, существует лишь одна по-настоящему важная вещь: все должно быть очищено особой эмоциональной аурой. А что именно делать – больше не проблема» (*Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1993. P. 132*).

² Ср. позицию П. Гомберга: мораль есть «система децентрализованного социального контроля», которая «не предполагает специализации социальных ролей: все компетентные взрослые члены общества отвечают за моральную подготовку будущих поколений, применение принципов к каждому новому случаю, поддержку следования нормам и предотвращение их нарушений. Не существует специальных уполномоченных лиц (судей, посредников, советников и законодателей), нет формальных процедур создания и изменения правил или разрешения частных случаев, нет централизованного обучения и принуждения» (*Gomberg P. How Morality Works and Why It Fails: On Political Philosophy and Moral Consensus // Journal of Social Philosophy. 1997. Vol. 28. № 3. P. 44*).

представляют собой способ типизации значимых для общей социальной дисциплины ситуаций, равно как и способ фиксации общественно полезного отклика на них. Их безусловная повелительность, приоритетность и всеобщность предотвращают любое сомнение в оправданности морально мотивированных поступков, а также поиск каких-либо выгодных исключений из нормативных предписаний. Любая калькуляция индивидуальных приобретений и потерь, ведущая к отклонению нравственного долга, должна быть заведомо элиминирована¹.

Обращенность нравственных норм непосредственно к сфере мотивов для социально-дисциплинарного понимания морали определяется необходимостью регулировать поведение индивидов на самом глубоком из доступных регуляции уровне. В случае успеха, то есть в случае формирования должной структуры мотивов и полного исключения одних при предельном усилении других, устраняется тот риск для упорядоченного социального взаимодействия, который несет в себе неопределенное по своим результатам столкновение мотиваций. Индивид оказывается необходимо вписанным в социальную структуру взаимного мира и кооперации, он превращается в идеально социализированное существо. Ни эгоистический расчет «безбилетника», ни спонтанные импульсы агрессивности не могут стать основой совершаемых им поступков.

Наконец, использование моралью идеальных санкций можно трактовать как способ регулирования тех сегментов поведения, которые невозможно (или почти невозможно) контролировать на основе санкций реальных и формализованных. В этом отношении моральная регуляция служит заменой невообразимого по своим масштабам карательно-бюрократического аппарата, который неизбежно рухнул бы под своей тяжестью. Она же удачно дополняет собой другие неинституциональные способы регуляции, например, обычай, в тех обществах, где присутствует существенная индиви-

¹ Похожую интерпретацию этих свойств морали вводит Т. Парсонс: хотя индивиды в обществе часто заинтересованы в исполнении общественных норм и правил, сугубо инструментальное отношение к обществу и его нормативам способно разрушить «солидарность коллектива». Мораль же является механизмом, отвечающим за формирование мотивации к поддержанию наличного нормативного порядка ради него самого, а не в той мере, в какой это выгодно (*Parsons T. The Social System. N.-Y.: The Free Press, 1964. P. 41*).

дуализация и где, соответственно, существует возможность рефлексивного выбора стратегий поведения.

И даже более того, в некоторых социально-исторических обстоятельствах моральное регулирование приобретает существенные преимущества по сравнению с обычным. Так, по мнению О. Г. Дробницкого, особенностью обычая является то, «что сам *факт* обычного поведения является вполне достаточным основанием для того, чтобы от каждого человека в отдельности требовать совершения таких же действий». Здесь «нечто является должным именно потому, что оно сущее, что так поступают все»¹. Другими словами, эффективность обычая как средства дисциплинирования зависит от предельно высокой частоты его исполнения. Обычай может удерживать людей от нарушений только тогда, когда нарушения чрезвычайно редки – являются абсолютными исключениями из правил. Мораль же, резко разводящая сущее и должное, сохраняет свою силу и в условиях ослабления и даже крушения обычной регуляции. Она является последней неинституциональной плотной, которая сохраняет общую социальную дисциплину, даже когда факты ее нарушения очень часты и грозят превратиться из исключения в правило.

Таким образом, мораль в своей социально-дисциплинарной (или социально-кооперативной) интерпретации выступает как механизм, который должен интериоризировать общую социальную дисциплину, перевести общественный контроль над индивидом на рельсы саморегулирования. Реальные возможности такой интериоризации доопределяют понимание функций морали в социальном пространстве. Если они велики, то мораль может (а в логике социального преобразования – должна) постепенно заменить другие дисциплинарные системы (право, обычай и т. д.). Если же возможности ограничены, то она призвана лишь существенно усилить правовые и обычные регуляторы. Это усиление может мыслиться по образцу взаимного дополнения, то есть нормативного охвата не перекрытых другими способами дисциплинирования фрагментов социального пространства. Но, вместе с тем, такое усиление может происходить и за счет приобретения реальными (или материальными) санкциями, которые не свойственны самой морали, моральной значимости и морального смысла. Необходимость их применения определяется в

¹ Дробницкий О. Г. Понятие морали. С. 245.

этом случае неспособностью человека «отрегулировать» себя самостоятельно, то есть его неспособностью быть достаточно моральным. Тогда реальные (или материальные) санкции предстают уже не просто как средство принуждения или запугивания, они понимаются как способ воздаяния за невыполнение высших форм должностования и как эффективное средство возвращения индивидов к моральной саморегуляции.

Однако, наряду с социально-дисциплинарным (или социально-кооперативным) объяснением морали, можно построить иную ее интерпретацию. Она выявляет другой потенциальный исток, другую конечную цель и другое назначение морали. В ней центральное место занимает особый класс индивидуальных потребностей человеческой личности – потребностей в постоянном самосовершенствовании и духовном росте. Мораль вполне может рассматриваться в качестве основного способа воплощения сущности человека как свободного и сознательного существа, в качестве пространства для осуществления в деятельности индивидов трансцендентного ценностного содержания¹. В этом случае те же самые характеристики морали начинают играть совсем иными красками.

Тогда *содержание* нравственных норм отражает тот факт, что любой человек, хотя бы потенциально, стоит на пути перфекционистской самореализации. В деятельном воплощении должного отношения к другому человеку моральный субъект демонстрирует свою способность становиться над тем, что он есть, способность оценивать себя и целенаправленно преобразовывать. И обратно, уважение этой способности в другом человеке задает само нравственно должное к нему отношение, диктуя непричинение вреда, заботу и помощь вплоть до полного самопожертвования.

Что же касается *формы* моральной нормативности, то и она начинает выглядеть по-другому. *Безусловная повелительность, приоритетность и всеобщность* нравственных норм превращаются в следствие трансцендентного, *вне-положенного* по отношению к любой практике истока морали. Все эти характеристики морали

¹ Ср. напр.: «В трехуровневой структуре человека, где над физической природой надстраивается социальная природа, а над последней природа духовная, мораль является существенным элементом третьего уровня, на котором открывается принципиально иная перспектива человеческого развития, чем это имеет место на первых двух уровнях» (*Гусейнов А. А.* Мораль как мотив поведения (аннотация лекции) // www.ethicscenter.ru/ed/school2/materials/guseinov.html).

выражают неискоренимую, хотя и не всегда осознаваемую, потребность каждого человека воплощать в себе высшие способности, принадлежащие к его сущности, вне зависимости от меняющихся жизненных контекстов и обстоятельств. Вариативность понимания трансцендентного, внепрактического истока морали высока. Он может пониматься как божественный, рациональный, связанный с высшими прозрениями в области ценностей и т. д. Большинство из этих пониманий (может быть, за исключением божественного происхождения морали) отчетливо присутствуют лишь в области теоретической рефлексии. Однако основанием таких теоретических построений служит именно живой и непосредственный нравственный опыт. Ведь любой его носитель вполне отчетливо переживает особый статус продиктованных моралью поступков, возвышающий их над прочими человеческими действиями.

Перенос акцентов с реальных (или материальных) санкций на идеальные приобретает новый смысл в связи с тем, что именно он создает важнейшую предпосылку для свободной от внешнего принуждения деятельности, без которой нельзя представить самосовершенствование. Только в области морали оказывается возможно очертить пространство свободы, отграничивающейся как от конформизма легальных поступков, так и от спонтанности произвольных. Только в области морали есть возможность говорить об индивидуальной заслуге и практическом индивидуальном совершенстве. То же значение может быть приписано и *обращенности* моральных норм не только к действиям индивидов, но и к их *намерениям*, поскольку изолированно взятый поступок не свидетельствует о степени морального совершенства человека, и только будучи соотнесен с мотивом, он может восприниматься как свободный, а, значит, достойный морального одобрения¹.

¹ Предложенное выше «двойное» описание находится на пересечении двух из четырех фундаментальных антиномий морали, выделенных О. Г. Дробницким. Первая антиномия связана с тем, что мораль рассматривается параллельно и как практически целесообразное средство для достижения «тех или иных эмпирически констатируемых или рационально усматриваемых нужд», и как то, что «не обусловлено действительными потребностями», то есть как нечто «безусловное» и «самодостаточное» (Дробницкий О. Г. Понятие морали. С. 95–96) Вторая антиномия гласит: «Либо мораль есть общественный институт и подчинение сознания и поведения индивида социальным установлениям, и тогда... индивид... утрачивает личностное начало и представлен только как статистически среднее сознание и поведение, слепо следующее общепринятому и стандарту. Либо мораль – это сугубо личностное

Охарактеризовав два параллельных объяснения морали, выявляющих два потенциальных ее истока, можно вернуться к вопросу о том воздействии, которое этическая теория может оказывать на самоинтерпретацию морального субъекта. В непосредственном восприятии нравственным человеком тех ценностей и норм, которыми он руководствуется в жизни, наличие у них двух смыслов или просто двух перспектив истолкования не вызывает трагического конфликта. Оно принимается как нормальное положение за счет установления определенной иерархии между индивидуальной и социальной ценностью морали.

Конечно, нравственное сознание говорит с самим собой на языке перфекционизма. Одобряемые моралью свойства характера, мотивы и коррелирующие с ними поступки воспринимаются им в качестве самоценных. Именно с этим связана их вмененность любому человеку¹. Если бы перед моральным субъектом, не являющимся одновременно критически настроенным исследователем, возникла необходимость ответить на вопрос об источниках морали, то он без особенных сомнений указал бы на собственную потребность вести жизнь, достойную человека, воплощать в своей практике возвышенный идеал совершенной личности. При этом понимание социальной полезности моральных норм и продиктованных ими поступков только укрепляет уверенность в себе носителя нравственного сознания. Правда, это происходит за счет того, что такая полезность выступает для него не как источник, а как вторичное следствие практики, продиктованной иными соображениями. На

достояние индивида и выражение его самости, свободное от внешнего социального воздействия». Нечто такое, что дано в «интимном опыте личности» и в силу этого «может иметь некоторое безусловное, абсолютное, самодостовверное, “высшее” значение» (Там же. С. 104.)

¹ К подобной, «естественной», установке ближе всего находится этика добродетелей. Но даже если представить себе, что она отражает лишь поверхностный слой морали и нравственное сознание может перестроить свою работу в духе более глубокого или более искушенного ее понимания, то приоритет перфекционистского самоистолкования все равно не исчезнет. Так, в кантианской этике долга, как и в нравственном сознании кантианского образца, беспрекословная готовность следовать долгу будет выступать как проявление высшего индивидуального совершенства. А в этике утилитаризма подобную роль будет играть индивидуальная способность стремиться к наибольшему благополучию наибольшего количества людей. Она же, кстати, и будет своего рода высшей, интегральной добродетелью (о специфике этих трех видов нравственного сознания см.: *Rorty A. O. The Advantages of Moral Diversity // Social Philosophy and Policy*. 1992. Vol. 9. № 2. P. 58).

этом фоне тот факт, что в качестве высших совершенств выступают некие функциональные свойства индивидов, сглаживающие острые углы социальной коммуникации, не вызывает подозрений. Если нечто прекрасное и возвышенное еще и полезно, почему бы и нет. В особенности, если эта полезность не оказывает обратного эффекта на качество прекрасного и возвышенного¹. Но дело в том, что такая позиция может диктоваться всего лишь отсутствием критического духа и готовностью мириться с любыми противоречиями, если эти противоречия привычны.

И как только вступает в свои права «адогматическая» установка философского исследования, выясняется, что то соотношение социальной полезности и независимой ценности моральных качеств и мотивов, которое предполагается самоописанием морального субъекта, необходимо доказывать. Вполне возможно, что потребность индивида в совершенствовании и потребность общества в дисциплине и кооперации, выступающие в качестве возможных источников морали, играют в ней по отношению друг к другу иную роль. Возможно даже, что в области морали они получают какое-то искаженное, неадекватное выражение. Возможно и то, что в генезисе морали участвуют также какие-то другие, еще неупомянутые интересы и потребности личностей или социальных систем. Если окажется, что дело обстоит именно так, то исходное, наиболее органичное самописание морали будет существенным образом подорвано. Именно эту опасность должен проиллюстрировать наш первый историко-философский экскурс, посвященный философии Ф. Ницше.

¹ Применительно к религиозной морали тенденция совмещения и субординации ее индивидуально-перфекционистского и социального значения зафиксирована Р. Нибуром. С одной стороны: «Любовь, бескорыстие и доброжелательность действительно обладают большой утилитарной и социальной ценностью... хотя религиозное мировоззрение воспринимает лишь их внутреннее, трансцендентное содержание». А с другой: «...даже в учении Христа звучит *нотка* (курсив мой, – А. П.) благоразумия, подчеркивающая социальную ценность великодушия» (Нибур Р. Конфликт между индивидом и общественной нравственностью // Мораль в политике. Хрестоматия / Сост. и общ. ред. Б. Г. Капустина. М.: КДУ: Изд-во МГУ, 2004. С. 411).

Историко-философский экскурс I.
Ф. Ницше: иное совершенство и иная дисциплина¹

Даже поверхностное чтение Ницше показывает, что проблема столкновения двух интерпретаций морали, отсылающих нас к двум ее различным источникам, не была ему чужда. Многие из того, что написано Ницше о морали, написано под знаком вопроса: здесь ли надо искать совершенство и так ли следует поддерживать социальную дисциплину? Его краткий ответ всем хорошо известен: мораль есть явление, созданное игрой сил, уничтожающих конечный смысл и того, и другого². Однако дьявол, как известно, кроется в подробностях. Именно на них и необходимо обратить внимание.

Истоки морали: статическая схема

Вывод о существовании противостоящих друг другу видений морали с неизбежностью вытекает из попытки Ницше выявить ее «внеморальные» истоки. Этот проект опирался на положение об интерпретационном характере моральных ценностей, об их знаковой природе, скрывающей под собой различные слои психологических и социальных взаимодействий. Таким образом, уже сама исходная исследовательская установка Ницше приостанавливает или временно поражает в правах представленное выше перфекционистское самописание морали. По крайней мере, до тех пор, пока не будут получены ответы на целую серию острых вопросов, зафиксированных в одном из отрывков рукописного наследия: «Добросовестность, достоинство, чувство долга, справедливость, человечность, честность, прямота, чистая совесть, – действительно ли в этих благозвучных названиях заключается утверждение и одобрение известных качеств ради них самих? Или здесь сами по себе индифферент-

¹ Историко-философский экскурс подготовлен в рамках исследовательского проекта «Мораль индивидуального совершенства и мораль социальной организации (историко-философские контексты)», поддержанного грантом Президента РФ МК – 2346.2005.6. Его полную версию см.: *Прокофьев А. В.* Иное совершенство, иная дисциплина (индивидуальный и социальный смысл морали сквозь призму философии Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2005. С. 153–175.

² Некоторые исследователи творчества Ницше видели именно в этой теме лейтмотив основных произведений Ницше. См., напр.: *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993. С. 144; *Швейцер А.* Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. С. 248; *Schacht R.* Nietzsche // *Ethics in the History of Western Philosophy* / Ed. by R. J. Cavalier. L.: Macmillan Press Ltd., 1989. P. 280–282.

ные в смысле ценности качества только освещаются под таким углом зрения, который сообщает им ценность? Заключается ли ценность этих качеств в них самих или в той пользе, выгоде, которую они приносят (по-видимому, приносят или которую от них ожидают)... Не соображения ли пользы заставляют нас осуждать противоположные свойства, бороться с ними, отрицать их... Распространяется ли наше осуждение на существо этих свойств или только на выводы из них... Желательно ли, чтобы люди, обладающие этими вторыми свойствами, вовсе не существовали (ВКВ 154)¹?»

Точкой отсчета для реконструкции собственного ответа философа на перечисленные вопросы может быть еще один рукописный фрагмент, в котором в качестве сил, генерирующих моральную интерпретацию реальности, выступают три инстинкта: «1) инстинкт стада против сильных и независимых; 2) инстинкт страждущих и неудачников против счастливых; 3) инстинкт посредственности против исключений» (ВКВ, 172).

В первом случае, по всей видимости, речь идет о реакции организованного большинства, или общественного целого, на угрозу его слаженному и эффективному функционированию, исходящую от отдельных индивидов. Если предположить, что коренной интерес упорядоченных человеческих сообществ не может состоять в чем-либо ином, кроме сохранения всеобщей безопасности и организации успешной кооперативной деятельности по удовлетворению базовых потребностей каждого, то любое общество нуждается, прежде всего, в механизмах дисциплинирования своих наиболее сильных и независимых членов. Ведь сила «сильных» несет в себе потенциальную угрозу безопасности любого более слабого представителя общества, а независимость «независимых» – тождественна способности уклоняться от участия в различных формах кооперативной деятельности.

¹ Произведения Ницше цитируются по изданию: *Ницше Ф. Сочинения*: В 2 т. Т. 1–2. М.: Мысль, 1990. Рукописное наследие используется в том виде, как оно было представлено в «Воле к власти»: *Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей*. М.: Культурная революция, 2005. Ссылки на эти издания даны в скобках после цитат в виде следующих сокращений: «Веселая наука» (ВН), «Так говорил Заратустра» (ТГЗ), «По ту сторону добра и зла» (ПСДЗ), «К генеалогии морали» (КГМ), «Сумерки идолов, или как философствуют молотом» (СИ), «Антихрист. Проклятие христианству» (А), «Ессе homo. Как становятся сами собою» (ЕН), «Воля к власти» (ВКВ). Цифра обозначает страницу соответствующего тома.

Моральная интерпретация действительности и служит одним из механизмов общественного дисциплинирования. Некие человеческие свойства, позволяющие осуществлять более эффективный социальный контроль над поведением индивидов, а еще лучше – позволяющие вообще отказаться от такого контроля, равно как и свойства, облегчающие успешную социальную кооперацию, превращаются в предмет нормативного требования, которое апеллирует к внутренней, безусловной ценности этих свойств. Рукописный фрагмент «Мораль правдивости в стаде» служит очень яркой иллюстрацией этого механизма.

«Ты должен быть доступен познанию, твое внутреннее я должно обнаруживаться в отчетливых и неизменных знаках, иначе ты опасен; и если ты зол, то твоя способность притворяться крайне вредна для стада. Мы презираем таинственных, не поддающихся познанию. Следовательно, ты должен сам себя считать познаваемым, ты не должен быть *скрытым* от самого себя, ты не должен верить в свою *изменчивость*». Значит, требование правдивости предполагает *познаваемость и постоянство* личности. Фактически задача воспитания – привести члена стада к *определенной вере* относительно сущности человека: оно *сначала само создает эту веру*, а потом, основываясь на этой вере, требует правдивости» (ВКВ, 173). Схожим образом можно представить себе принцип возникновения иных добродетелей, делающих определенного индивида пригодным для участия в кооперативно-дисциплинарной социальной схеме.

Различные отрывки из работ Ницше позволяют продемонстрировать, каким образом он возводит основные признаки моральной нормативности к дисциплинарно-кооперативному интересу общества, с большей или меньшей точностью воспроизводя охарактеризованное выше социальное понимание морали. Общезначимость и приоритетность моральных предписаний, по Ницше, связаны с настоятельной потребностью во всеобщем согласии выполнять правила и признавать их единообразное содержание (ВКВ, 170). Обращенность нравственных норм к мотивам, выступающая как результат стремления регулировать поведение на уровне его аффективной основы, превращается в самый многообещающий способ предотвратить общественно опасные эксцессы (ВКВ, 222, параллель – СИ, 573) и т. д. и т. п.

В этой части своих рассуждений Ницше во многом дублирует традицию описания морали, следы которой мы находим у Фрасимаха и Макиавелли, а развернутые формы – у Мандевиля и Гельвеция. Но есть два существенных отличия. Во-первых, в данном случае описание имеет не просто объяснительный характер, но адресуется носителям морального сознания в качестве повода для глубокого сомнения в самих себе. Во-вторых, Ницше вводит дополнительный фактор, без учета которого простая отсылка к дисциплинарным и кооперативным потребностям общества теряет свою объяснительную силу. Речь идет о втором из инстинктов, стоящих за моральными ценностями: «инстинкте страждущих и неудачников против счастливых». Эта короткая формулировка родственна целому ряду разновременных рассуждений Ницше, кульминирующих в концепции ресентимента как основы «морали рабов».

Следует подчеркнуть, что второй корень морали не связан непосредственно с интересом любого человеческого сообщества в мире и порядке. Ведь «счастливый» человек самим фактом своего счастья не создает угрозы безопасности «страждущего» и совсем не обязательно уклоняется от участия в социальной кооперации. Один из наиболее тонких исследователей психологии ресентимента, М. Шелер, отчетливо указывает на это: «Бывает достаточно одного вида [позитивных явлений жизни], чтобы вызвать порыв ненависти против их носителя X, не нанесшего человеку, находящемуся в плену ресентимента, ни малейшего вреда и никак его не обидевшего... Ненависть и вражда такого рода – самые глубокие и непримиримые как раз потому, что никак не обоснованы поступками и поведением врага»¹.

Конечно, потребность в психологической компенсации, на которую указывает Ницше, генерируется не любым несчастьем и страданием. Невыносимый психологический дискомфорт, лежащий в основании морального способа оценки, связан с болезненным переживанием индивидами своей *экзистенциальной негодности*, неспособности выразить себя через поступок, через создание чего-то нового, в чем могла бы отразиться их уникальность и мощь. Эта неспособность ведет к так называемой «фальсификации ценностных таблиц», которая служит двойным заместителем: заместителем ак-

¹ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. С. 61.

тивного действия (как своего рода псевдотворчество, псевдодеяние) и заместителем невозможной мести тем, кто способен к активному самоутверждению. Ресентиментная личность настойчиво ищет или самостоятельно создает такой оценочный масштаб, с точки зрения которого те блага и способности, нехватка коих переживалась как травма, обесценились бы, уступая место наличным характеристикам фальсификатора.

В своем наиболее злокачественном выражении «фальсификация ценностных таблиц» предполагает тотальное переворачивание ценностей: то, что отсутствует у обделенной природы, превращается в порок, то, что глубоко укоренено в ней, начинает выступать в качестве добродетели. Как гласит резюме развернутого описания «отвратительной кухни» ресентимента из трактата «К генеалогии морали», «мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному»: это Нет и оказывается ее творческим деянием» (КГМ, 424–425). Человек ресентимента стремится «слабость... перелгать в *заслугу*... бессилие, которое не воздаст, – в доброту; трусливую подлость – в «смирение»; подчинение тем, кого он ненавидит, – в «послушание» (КГМ, 433).

Но, по всей видимости, это не единственный вариант работы механизмов ресентимента, что показывает 219 афоризм «По ту сторону добра и зла». Во-первых, в отличие от упомянутого фрагмента «К генеалогии морали», психологическая компенсация через фальсификацию ценностей рассматривается в нем вообще вне связи с социальным позиционированием и взаимным соотношением сил, что подтверждает приведенную выше мысль М. Шелера. Во-вторых, в этом тексте представлен несколько иной принцип искажения ценностной перспективы: процесс фальсификации построен не на основе переворачивания ценностей, а на основе создания дополнительной, хотя и более важной аксиологической оси¹.

¹ «Моральное суждение и осуждение – это излюбленная месть умственно ограниченных людей людям менее ограниченным... В глубине души им очень приятно, что существует масштаб, перед которым им равны люди, богато одаренные умственными сокровищами и преимуществами, - они борются за “всеобщее равенство перед Богом”... Они пришли бы в ярость, если бы им кто-нибудь сказал, что “высокое умственное развитие остается вне всякого сравнения с какою бы то ни было честностью и достопочтенностью исключительно морального человека”» (ПСДЗ, 341). Как видим, в этом случае ум не превращается в порок, он сохраняет свою ценность, хотя она и не идет ни в какое сравнение с ценностью моральной добродетели.

В свете любого из приведенных выше психологических механизмов за спиной моральной добродетели начинает просвечивать второй слой изначальной прагматики. Правдивость, доверие, благожелательность, терпение выступают и как залог общей безопасности и эффективной кооперации, и как способ отчужденно-идеализированного существования человеческой слабости и духовной нищеты. Существенно, что следы второго слоя напрочь отсутствуют в самоописании «человека морали». Мы не обнаруживаем их даже в качестве вторичного или маргинального элемента. Однако Ницше полагает, что без этого слоя мораль в ее современном виде никогда не возникла бы.

Попытаемся пошагово реконструировать ницшеву критику вмещения перфекционистских и дисциплинарных компонентов в морали. В качестве первого шага он настаивает на их инверсии. Вместо привычной схемы понимания морали: *глубинное экзистенциальное (религиозное, рациональное и т. п.) содержание + вторичные, социально-полезные следствия*, он предлагает другую модель: *социальная основа + обманчивая психологическая поверхность*. Предложенная инверсия, по идее, уже должна блокировать работу морального сознания, лишая его органичного языка самообоснования. Ведь нравственный человек воздерживается от лжи, потому что лгуший унижает свое достоинство, потому, что он менее совершенен, чем правдивый. Ницше же оставляет правдолюбцу единственное правомерное объяснение своих предпочтений: общество заинтересовано в своей собственной устойчивости, в безопасности и благосостоянии своих членов, а значит, в их взаимной прозрачности, поэтому я (по конформистским соображениям или из желания пользоваться благами общежития) тоже хочу быть таким же прозрачным и неопасным, как все. Вряд ли такое рассуждение может иметь какую-либо морально обязывающую силу.

Затем Ницше предлагает ответ на вопрос, почему сугубо функциональные свойства индивидов могут приобретать значение высших индивидуальных совершенств. Именно для этого он привлекает еще одну, дополнительную интерпретацию морали. Перфекционистское санкционирование социально-функциональных свойств, предполагает он, может возникнуть только как следствие серьезно-го извращения вкуса. Остановить свой выбор на социально полезных чертах характера в качестве точки приложения усилий по самосовершенствованию могли бы только рабы – люди, обделенные

духовно-физической мощью и творческим даром. И так как каждый, даже наиболее креативный человек (если он, конечно, не умер слишком рано), значительную часть своей жизни подчинен «инстинктам декаданса», то в моменты слабости он оказывается легко уязвим для логики рабского ressentimentа (ВКВ, 473). Освободиться же от нее впоследствии он уже не в силах. Такое объяснение должно окончательно обезоружить моральное сознание, поскольку понятно, что противостоять предложенной Ницше инверсии перфекционизма и дисциплинарности можно лишь утверждая, что без опоры на самостоятельную, нефункциональную ценность добродетелей, социуму не удалось бы сформировать моральную веру. Однако Ницше предлагает иной внешний фактор, ведущий к ее появлению. Фактор еще менее почтенный, чем сам социальный интерес.

Таким образом, дисциплинарно-перфекционистский комплекс норм и ценностей, который мы привыкли называть моралью, скрывает целый ряд подмен, обманов и инверсий, которые поддерживают друг друга. Мораль, по Ницше, лжива, и это возмущает его. Хотя дело совсем не во лжи и лицемерии предполагаемых основателей морали: их коварство и хитрость, напротив, восхищают Ницше. Речь идет о боязливой лживости их последователей, современного «*homo moralis*». Его лживость, в отличие от уверенной и вдохновенной лжи «великих моралистов», возникает там, где, едва прозрев правду о себе или предчувствуя ее появление, человек боится ее осознать, слабовольно заменяя удобными, но злокачественными фикциями.

Истоки морали: динамическая схема

Такова первая, вполне правомерная реконструкция свойственного Ницше понимания моральных явлений. Однако, как мне представляется, она отражает лишь одну сторону его философии морали. Во-первых, в этой реконструкции остается не снятым ряд противоречий. Например, ressentiment многократно характеризуется Ницше как чрезвычайно опасное взрывчатое вещество. А если это так, то он создает не меньшие дисциплинарные проблемы, чем индивидуальная сила и независимость некоторых членов общества. Союз социальной дисциплины с ressentimentной фальсификацией ценностей является, в таком случае, очень опасным и нелогичным союзом. Но тогда как он мог состояться? Другой пример противоречивости связан с тем, что добродетели стадной морали сами по себе, в

одинокую, не обеспечивают благо социального целого. Для его достижения оказываются подчас необходимы иные, контрморальные человеческие свойства. Почему же стадный моральный кодекс все же побеждает? Список подобных парадоксов не ограничивается перечисленными примерами, а само их наличие намекает на какое-то чрезвычайно сложное стечение исторических обстоятельств, выявление которого не могло не заботить Ницше.

И, во-вторых, эта реконструкция напрямую опирается на понятия социальной и психологической полезности, рассматривает их в качестве факторов, исчерпывающим образом обосновывающих существование или преобладание определенного явления. Конечно, можно насчитать значительное количество ранних и поздних фрагментов Ницше, где он использует именно такую логику объяснения. Однако, как известно, она открыто денонсируется им во втором рассмотрении «К генеалогии морали», где высказывается идея, что объяснение явлений должно совпадать с прослеживанием их исторического генезиса. Объяснить что-то – значит раскрыть «многочисленные процессы возобладания, включая и чинимые им всякий раз препятствия, пробные метаморфозы в целях защиты и реакции [и] даже результаты неудавшихся противоакций» (КГМ, 456). Сочетание дисциплинарного и перфекционистского содержания в таком явлении, как мораль, по Ницше, также нуждается в динамической или генеалогической перспективе исследования. Только она, кстати, и может объяснить противоречия, зафиксированные выше.

Как же конкретно создается дисциплинарно-перфекционистский аксиологический комплекс, именуемый нами моралью, и как он получает свою власть над людьми? Ответ на этот вопрос можно найти во взаимно пересекающихся сюжетных линиях трактата «К генеалогии морали». Исходными точками генезиса служат первоначальная, «доисторическая» дрессировка человека и его насильственное встраивание в жесткие, ограничительные рамки государственного существования. Результатом этих последовательных процессов стало появление «нечистой совести», то есть направленной во внутрь агрессивности, порождающей вечное недовольство социализированного и огосударственного человека самим собой.

Однако вряд ли было бы верным выводить содержание альтруистической, стадной морали непосредственно из феномена «не-

чистой совести»¹. Социальные роли, задающие здесь направление индивидуального самопреобразования, не связаны с безусловной ценностью, придаваемой любому человеческому существу, с безусловной готовностью жертвовать собой ради него. «Нечистая совесть» у Ницше, без сомнения, диктует антиэгоистическое поведение, обуславливает бескорыстие и самоотверженность. Но самоотверженность и бескорыстие совсем не обязательно совпадают с человеколюбием и уважением к человеческой личности. Нормативное содержание, сопряженное с примитивными формами «нечистой совести», принимая во внимание те условия ее генезиса, которые описаны Ницше, состоит в следующем. В своем горизонтальном выражении (то есть по отношению ко всем представителям населения, ограниченного рамкой определенного государства, или по отношению к равным) оно представлено негативными нормами, ограничивающими агрессию. Позитивное же, или деятельное, ее содержание может быть связано лишь с вертикальными отношениями, с императивом безусловного подчинения высшим. И то, и другое – вполне достаточные точки для приложения интериоризированных первобытных инстинктов. Позитивные нормы «взаимной благотворительности» в данном случае просто излишни².

Соединение «нечистой совести» и альтруизма является результатом дальнейшего генеалогического процесса, для которого важны следующие факторы. Во-первых, свою роль здесь играет принципиальная неустойчивость примитивной «нечистой совести», существующей как «сырье» и «некий вариант психологии животных».

¹ Такое прочтение Ницше довольно часто встречается в различных комментариях к трактату «К генеалогии морали». Например: *Allison D. B. Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001. P. 232; *Пороховская Т. И. Добро и зло: Ф. Ницше. «К генеалогии морали» // Этика: Учебник*. Под ред. А. А. Гусейнов и Е. Л. Дубко. М.: Гардарики, 1999. С. 104.

² В несколько ином контексте модель первоначально пустой, но наполняющейся содержанием совести присутствует в трактате «По ту сторону добра и зла». «Каждому человеку прирожденна потребность подчиняться... нечто вроде формальной совести, которая велит: "ты должен делать что-то безусловно, а чего-то безусловно не делать"... Эта потребность стремится к насыщению, к наполнению своей формы содержанием, при этом в силу своей силы и напряженного нетерпения, мало разборчивая, как грубый аппетит, бросается на все и исполняет все, что только ни прикажет кто-нибудь из повелевающих – родители, учителя, законы, сословные предрассудки, общественное мнение» (ПСДЗ, 316–317). Как видим, первоначально пустая совесть здесь наполняется именно функциональным содержанием наличных социальных ролей.

Рефлексивное самоограничение, сформировавшееся под ударами молота основателей государства, в ближайшей исторической перспективе грозит человеку полным психическим опустошением. «Нечистая совесть» склонна к сползанию в абсолютную депрессию, она постоянно находится в соприкосновении с «чудовищным вакуумом», упоминаемым на последних страницах «К генеалогии морали». Оттого человеку «нечистой совести» жизненно необходима такая самоинтерпретация, которая могла бы его духовно стабилизировать, удержать на краю пропасти.

Во-вторых, условием процесса является наличие внешнего агента, который готов был бы заняться стабилизацией «нечистой совести» и далее использовать ее в уже стабилизированных формах (словами Ж. Делеза – «экономизировать нечистую совесть»). Этим агентом выступает аскетический священник. Главная роль аскетического священника состоит в том, что он придает страданию «запертого в клетке зверя» смысл и оправданность. Из неустойчивого и саморазрушающегося больного он создает вполне жизнеспособное существо – «грешника». Именно от аскетического священника человек «нечистой совести» получает «первый (и добавим, долгожданный – А. П.) намек относительно «причины» своего страдания: он должен искать ее в себе, в какой-то вине, в каком-то сколке прошлого; свое страдание он должен понимать как наказание» (КГМ, 508). Для объяснения того, перед кем виновата его паства, священник использует удобную фикцию – фигуру Бога, который начинает выполнять тройную роль: это источник нормы, идеал и судья одновременно.

Именно этот процесс Ницше называет во втором рассмотрении «К генеалогии морали» «морализацией вины». И это совсем не случайное наименование, несмотря на то, что формально речь идет о ее «религизации». Ведь привлечение фигуры Бога означает, что отныне появляются нормативные стандарты, которые заданы человеческой жизни и практике *извне*, стандарты, на фоне которых *все* наличное существование несовершенно, неоплатно виновно и требует постоянной доработки. Перед нами разворачивается картина завершения генезиса полярных оценочных категорий, претендующих на абсолютность. Именно в этой точке генеалогического процесса доформируются контуры морали как способа дисциплинирования индивидов, не требующего внешнего дисциплинарного аппарата.

Однако процесс стабилизации «нечистой совести», спасения ее от депрессии включает в себя и другие компоненты. Среди них – ее переключение на идеал стадной морали, то есть на идеал равной ценности всех индивидов, требующий от каждого человека проявлять универсализированное уважение или любовь к своим собратьям. Эффект психологической стабильности создается в этом случае за счет использования дозированного удовольствия от причинения радости другому человеку. В отношении индивидуальной психологии благодеяние создает иллюзию волевой внешней активности и дает «счастье ничтожнейшего превосходства над другими», в отношении социальной организации – обеспечивает новый способ кооперации и дает новое обоснование воздержанию от агрессии.

Итак, в ходе ряда последовательных трансформаций «нечистая совесть» обретает равновесие. Однако это равновесие является хрупким и взрывоопасным. Оно соединяет между собой противоречивые потребности в самоистязании и утешительном самообмане, оно опирается на фальсифицированные ценностные таблицы, но сквозь них угрожающе просвечивают истинные ценности. Другими словами, оно пытается использовать в качестве социального «горючего» страшнейшее взрывчатое вещество. И лишь стечение множества непредсказуемых, случайных взаимодействий, пересечений активных и реактивных сил сделало возможным формирование и сохранение итоговой констелляции.

Настойчиво подчеркивая эту мысль, Ницше демонстрирует, что мораль в ее современном состоянии не может рассматриваться как нечто с необходимостью существующее, как закономерная и непреодолимая данность. Более того, генеалогическая перспектива, в случае нашего доверия повествованию, предложенному Ницше, позволяет показать те точки, где все могло бы пойти иначе, где человек мог бы воплотить иные формы оценки, иные формы самореализации, как коллективной, так и индивидуальной. Генеалогия, таким образом, выступает для него в качестве способа выявления несбывшихся обещаний и несостоявшихся линий развития, которые, кто знает, может быть, еще не закрылись насовсем.

Какие же перспективы имеет в виду Ницше? На мой взгляд, им подразумеваются два комплиментарных (но равно противопоставленных современной морали) явления: эффективные формы социальной дисциплины, не требующие для своего функционирования языка морального совершенства и морального вменения, а также

высшие формы совершенствования, которые счастливо избегают привязки к узко дисциплинарным интересам общества. Их контуры также можно попытаться определить по различным произведениям и фрагментам Ницше.

Социальная дисциплина вне морализации

Идея «иной» (то есть неморализованной) дисциплинарности присутствует у Ницше не в виде стройной концепции или утопического проекта, а в виде смутно прочерченных направлений преобразования общественной жизни («отважных коллективных опытов в деле воспитания и дисциплинирования» (ПСДЗ, 322)) и исторических примеров, которые служат весьма отдаленными аналогиями идеального состояния. Главное свойство альтернативной общественной дисциплины состоит в том, что она не устраняет возможности для формирования высших человеческих типов. Она не близорука и ориентирована футуристически. Ницше хорошо известно, что ограниченная узость моральной оценки с ее «полезным» и «вредным» имеет веские основания. Это необходимая перспектива общества, которое способно обозревать только близкое и ближайшее в отношении последствий. Однако кроме этой, близорукой, перспективы существует перспектива «всемирного экономического хозяйства», в которой все индивидуальные требования и групповые претензии могут показаться «несправедливыми и абсурдными» (ВКВ, 503).

Чтобы перспектива «мировой экономики» оказалась отражена в устройстве дисциплинарных институтов общества, они должны получить особое развитие. Во-первых, их следует освободить от фикций вины и воздаяния, которые возникают как следствие отождествления девиантного поведения с нарушением некоего универсального нравственного миропорядка. Общественные установления и санкции должны приобрести «полную невинность» (СИ, 583). Так, в одном из неопубликованных при жизни фрагментов Ницше предлагает рассматривать преступление не как виновное деяние, а как «бунт против общественного порядка». Бунт же, как известно, не наказывают, его просто подавляют (ВКВ, 403). Как и враг на войне, преступник не заслужил никакого презрения и осуждения, он просто хочет не того же самого, чего хотят все остальные.

Однако дело не только в этом. Сама система санкций должна быть пересмотрена. Новый механизм социального дисциплинирования требует дополнительных критериев для оценки человеческих

деяний. Таких, которые выходили бы за пределы наивной позиции, утверждающей, что ценность человека состоит исключительно в его отношении к другим людям. Общественная значимость поступков не должна оставаться единственным предметом внимания, тем более, что, по утверждению Ницше, она постоянно ускользает при использовании традиционных подходов к ее фиксации. Ведь действительные последствия поступков практически невозможно установить, их польза определяется лишь в рабской оценочной перспективе, а сопровождающие переживания могут оказаться поверхностными психологическими явлениями (ВКВ, 180). В наиболее категоричной форме вывод Ницше звучит следующим образом: «Поступок сам по себе лишен ценности: все дело в том, кто его совершает. То же самое “преступление” может быть в одном случае верховным правом, в другом случае позорным клеймом. В действительности только эгоизм побуждает судящих рассматривать данный поступок или его автора в отношении к их собственной пользе или вреду (или в отношении к сходству или несходству с ними)» (ВКВ, 181).

Поясняющим контекстом этого утверждения может являться мысль о том, что социально-дисциплинарные институты стадного общества ведут войну на два фронта: «против вырождающихся (преступников и т. д.)... и против выдающихся над ними» (ВКВ, 177). В этой борьбе первые смешиваются со вторыми на основе формального тождества совершаемых поступков. Именно это создает главный изъян социальной дисциплины, построенной на основе идеи фундаментального этического равенства между человеческими личностями. Борьба общества против вырождающихся индивидов, совершающих общественно опасные деяния, вполне устраивает Ницше. Смешение их с высшими, более ценными людскими типами на основе принципа беспристрастности – возмущает (наиболее ярко – ВКВ, 480–481).

Эта эмоциональная реакция вполне соответствует известному тезису из «Антихриста» о необходимости существования «сильной и здоровой посредственности», которая служит основанием пирамиды высокой культуры. «Было бы совершенно недостойно более глубокого духа в посредственности самой по себе видеть нечто отрицательное» (А, 686). Но «посредственность» должна быть организованной, она должна быть встроена в отлаженный механизм, в котором индивиды – это валы и шестерни, подчиненные ритму специальных видов деятельности. При этом правила работы такого

механизма не должны автоматически переноситься на тех, кто силен духом, на тех, кто «находят свое счастье там, где другие нашли бы свою погибель – в лабиринте, в жестокости к себе и к другим, в исканиях» (А, 685). Их неисповедимые пути в поиске высшего в человеке и для человека не должны попадать под дисциплинарные кодексы «здоровой посредственности»¹.

Но именно это и происходит вследствие морализации последних. Морализация блокирует поиск себя выдающимися индивидами дважды: во-первых, на уровне мотивов (через идею виновности общественно опасных деяний), во-вторых, на уровне внешних проявлений, или жизненных экспериментов (через систему равных санкций для всех). В качестве исторического аналога неморализованной дисциплинарности у Ницше выступает жестокое кастовое общество законов Ману (СИ, 586–588; А, 683–688). Однако оно восхищает его не как ретроутопический идеал или готовый к реализации проект, а как более или менее удачная попытка отразить естественный порядок, «табель о рангах» человеческих типов в реальных социальных формах (как пример законодательства, направленного на «увечковечивание великой организации общества – высшего условия для того, чтобы преуспевала жизнь» (А, 687)).

Совершенство вне социальной дисциплины

Предпринимая попытку охарактеризовать идеал человеческого совершенства у Ницше мы сталкиваемся с теми трудностями, которые всегда стояли перед исследователями, стремившимися определить позитивную программу философа. В опубликованных при жизни работах Ницше и в его рукописях мы нигде не найдем целостной и непротиворечивой картины свойственных ему представлений о совершенстве. Есть лишь несколько изблюбленных тем или образов, на пересечении которых просвечивает его идеал. Это аристократ, человек эпохи Возрождения, философ-свободный ум и сверхчеловек. При этом ключевыми образами можно считать образы знатного человека (аристократа) и сверхчеловека, притом, что их соотношение оказывается крайне неясным и полным противоречий.

¹ Интересно, что индивидуальная избирательность наказания у Ницше противопоставит как стремлению наказывать всех одинаково, так и безвольному отказу от наказания вообще (из-за страха и из-за нравственной боли) (см.: ПСДЗ, 322).

Есть два основных подхода к пониманию связи аристократизма и сверхчеловечества у Ницше. В одном случае, сверхчеловек размещается на той же линии, что и знатный человек. Это может быть линия прямой генетической преемственности либо линия смутного возведения нового. Аристократизм в этом случае выступает как предельно несовершенный прообраз бесконечного сверхчеловеческого совершенства. Они связаны между собой как способность к танцу и способность к полету (одна из метафор Заратустры (ТГЗ, 140)). За подобным пониманием стоит авторитет большого количества отечественных и зарубежных авторов. Второй подход категорически разводит черты сверхчеловеческого и аристократического существования либо внутри некой целостной концепции, якобы свойственной Ницше, либо в рамках разных установок по отношению к проблеме совершенства, разработанных им в разное время¹. Эта точка зрения менее распространена.

В дальнейшем ходе исследования я предполагаю опираться на первую из указанных интерпретаций. Мне представляется, что, несмотря на обилие противоречивых утверждений, у Ницше есть преобладающая модель понимания совершенства и совершенствования: от исторических свойств знатного человека к их максимальному усилению и, диалектически, выходу за их пределы. По прямому утверждению Ницше из «По ту сторону добра и зла», любой аристократический «пафос дистанции» выступает как провозвестник иного, «более таинственного пафоса», связанного с «самопреодолением человека» (ПСДЗ, 379).

Итак, образ совершенства, в зародышевой форме содержащийся в знатном образе жизни и метафорически возвещаемый пророчествами о сверхчеловеке, связан, прежде всего, с силой и богатством жизненных проявлений – максимальным градусом воли к власти. Однако есть ряд дополнительных моментов, требующих развернутой характеристики. Во-первых, это особое отношение к самому себе, которое можно назвать *нефункциональным самовосприятием*. «В хорошей и здоровой аристократии существенно то, что она чувствует себя не функцией (все равно, королевской власти или общества), а смыслом и высшим оправданием существующего строя»

¹ Первый вариант см.: *Делез Ж.* Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003. С. 329–337, второй – см.: *Schutte O.* Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks. Chicago, L.: University of Chicago Press, 1984. P. 151–160.

(ПСДЗ, 380). То же самое верно и для индивидуального, а не словесного аристократического сознания. Собственную ценность знатный человек несет в себе самом – в своей способности генерировать ценности и быть обязанным во всем только себе самому.

Во-вторых, в числе обязательных характеристик совершенства, по Ницше, присутствует *уникальность*, или *неповторимость*, совершенной личности. Это обстоятельство не обесценивается тем фактом, что «знатный человек» часто характеризуется Ницше как представитель определенного сословия, то есть унифицированный по своим психологическим и поведенческим свойствам типаж. Ведь, с его точки зрения, наиболее ценными и продуктивными оказываются те краткие моменты и эпохи в истории аристократий, когда сословное единообразие, выполнив свою евристическую роль, отступает под напором индивидуальных вариаций. В эти времена «вариации в форме ли отклонения (в нечто высшее, более тонкое, более редкое) или вырождения и чудовищности, вдруг появляются на сцене в великом множестве и в полном великолепии; индивид отваживается стоять особняком и возноситься над общим уровнем» (ПСДЗ, 378). Не случайно Заратустра утверждает, что нужно не просто «много благородных», но и «разнородных благородных, чтобы *составилась знать!*» (ТГЗ, 146)

В-третьих, не любая, воспринимающая себя нефункционально, мощная и уникальная личность отвечает идеалу человеческого (а уже тем более – сверхчеловеческого) совершенства. А. Нехамас подметил, что многие тексты Ницше пронизывает одна и та же мысль: только такая индивидуальность может восприниматься как совершенная, которая представляет собой целостное единство своих проявлений. Это единство предполагает, что ни одно свойство человека, ни одно совершенное им действие, вплетенное в нарратив жизни, не может быть изъято без ущерба для его полноты¹. Замечание А. Нехемаса позволяет достроить ряд критериев, используемый Ницше для оценки человеческих типов и индивидов. К уже перечисленным параметрам необходимо добавить *целостную художественную организацию личности и ее жизненного повествования*. По некоторым фрагментам рукописного наследия легко проследить, как этот критерий конфликтует с требованиями силы и

¹ Nehemas A. Nietzsche. Life as Literature. Massachusetts: Harvard University Press, 1985. P. 229.

разнообразия. Однако они же показывают, что «грандиозное созвучие» различных аспектов личности для Ницше – несомненный знак высшего совершенства (ВКВ, 265, 518).

В-четвертых, совершенного человека отличает *особый способ нормативной саморегуляции*. Выражение его уникальной самости («Вашего Само» из «Так говорил Заратустра») не осуществляется автоматически, самотеком. Сохранение художественного единства могучей и разносторонней личности требует как определенных норм, так и неуклонной воли следовать им. Однако такая нормативность носит особый, сугубо индивидуализированный характер и не может быть выражена в строгих и однозначных предписаниях, подобных моральному кодексу. Здесь царствует парадоксальная «тирания законов произвола», создающая «свободу, тонкость, смелость, танец и уверенность мастера». Не случайно, в качестве главной аналогии совершенного человека для Ницше выступает художник в тот самый момент, «когда он свободно приводит в порядок, устанавливает, распоряжается, придает формы в минуты вдохновения». «Как строго и тонко повинуетя он именно тогда тысяче законов, которые ускользают от всякой понятийной формулировки именно вследствие своей строгости и точности» (ПСДЗ, 308).

Подчинение индивидуализированным нормам искусства жизни, по мнению Ницше, в корне отличается от подчинения моральной нормативности не только по форме, но и по своей эмоциональной ауре. Оно лишено «духа тяжести», ведь эти нормы ориентируют человека не на самопринуждение, а на свободное и творческое самопреобразование, на захватывающие жизненные эксперименты. Тяжелая поступь человека морали сменяется легкими и отточенными движениями танцора или живописца, жизнь которых всегда сохраняет неопределимое качество новизны и непредсказуемости. Конечно, и в жизни «*homo moralis*» есть собственная, постоянно воспроизводящаяся новизна. Однако ее источником являются лишь внешние факторы, предоставляющие новые контексты для исполнения нормативных предписаний, а не сама личность в ее творческой ипостаси.

Наконец, совершенный человек у Ницше характеризуется своей включенностью в *специфический тип динамики самосовершенствования*. Эта характеристика вызывает наибольшие сомнения у интерпретаторов Ницше. Например: «В перфекционизме Ницше нам дан только совершенный человек, которому противопоставлен

несовершенный, низкий человек. И мы ничего не можем узнать из Ницше о совершенствующемся человеке» (Р. Г. Апресян)¹. Следует признать, что эта позиция возникает не на пустом месте. В ее пользу есть немало текстуальных свидетельств. Например, описание нереплексивной, находящейся вне всякого становления целостности господ-варваров или схожая с ним в этом отношении характеристика утонченного, сублимированного аристократизма². Да и на структурно-аналитическом уровне призыв выражать условия своего существования в качестве долга нелегко совместить с нормативно заданным стремлением «быть совершеннее». Это выглядит как парадокс, хотя и не больший, чем смерть Бога, которого не существует.

Однако против всех этих соображений работает тот факт, что в общем комплексе текстов Ницше утверждения о безусловной вере знатного человека в себя уравниваются обилием метафор блуждания, поиска, восхождения, извлечения клада, указывающих на наличие поступательной динамики, и даже на присутствие некоего «пути» и возможности продвижения по нему. Многократно повторяемый призыв «будь собой» (ВН, 655; СИ, 623; ТГЗ, 68) не может восприниматься как простой призыв к самосохранению. Иначе не ясно, откуда у Ницше возникали бы отрывки, недвусмысленно описывающие особого рода самопреобразование, которое он называет «стилизацией» собственного характера.

«Придавать стиль» своему характеру, – гласит 290 афоризм «Веселой науки», – великое и редкое искусство. В нем упражняется тот, кто, обозрев все силы и слабости, данные ему природой, включает их затем в свои художественные планы, куда каждая из них не предстанет самим искусством и разумом, так что и слабость покажется чарующей. Вот тут надо будет прибавить много чего от второй природы, вон там отсечь кусок первой природы – оба раза с долгим прилежанием и ежедневными стараниями. Вот здесь припрятана какая-то уродливость, не дающая себя урезать, а там уже она выглядит чем-то возвышенным. Много смутного, сопротивляющегося формированию накоплено для дальнейшего использо-

¹ Апресян Р. Г. *Ресентимент и историческая динамика морали // Этическая мысль. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2001. С. 37.*

² Наиболее ярко и наглядно – в превращенной Ницше в отдельный афоризм трактата «По ту сторону добра и зла» фразе Гете, о том, что «истинно можно почитать лишь того, кто не ищет себя» (ПСДЗ, 390).

вания: оно должно заманивать в неизмеримые дали. Наконец, когда творение закончено, обнаруживается, что оно было непреложностью вкуса» (ВН, 630–631).

Существенно, что подобная стилизация серьезно отличается от привычных моделей нравственного совершенствования. Она не предполагает, что у меня, а тем более у человека вообще, есть глубинная метафизическая сущность, которую нужно воплотить во внешних проявлениях – переживаниях или поступках. Речь здесь идет, скорее, о необходимости обретения, а если в категориях личного усилия, то «изобретения», подвижной целостности духовных и физических сил, которая столь высоко ценилась Ницше. А. Нехамас использует удачную «градостроительную» метафору для понимания процесса совершенствования у Ницше. Единство характера, как неповторимое единство древнего города, складывающегося из множества наслаивающихся фрагментов разновременной застройки, создается на основе обработки и уравнивания привычек, идей, мотиваций, приобретаемых на разных стадиях жизни¹. Это сложнейший и потенциально бесконечный процесс, для которого едва ли можно найти иное обозначение, чем самосовершенствование.

Важный аспект ницшева понимания динамической стороны совершенства открывается при соотнесении «стиликации характера» с учением о «вечном возвращении». На первый взгляд, в них можно увидеть непримиримых конкурентов. Если принять императивное, а не космологическое толкование идеи «вечного возвращения», то она требует готовности принять всю свою жизнь как достойную повторения во всех мельчайших подробностях. Что, собственно, и служит знаком высшего совершенства². Совершенствование же, традиционно понимаемое как процесс восхождения, напротив, предполагает глубинное недовольство собой, критическую оценку своего жизненного пути. Оно не мыслимо без специфического отношения к собственному прошлому, при котором бывшее воспринимается как достойное замены, как то, чего лучше бы не было. Любой новый шаг на пути совершенствования призван компенсировать недостаточно совершенное прошлое и потому является подчеркнутым отказом от него. Совершенствующийся индивид,

¹ *Nehemas A. Nietzsche. Life as Literature. P. 182.*

² См. подробнее: *Magnus B. Nietzsche's Existential Imperative. Bloomington; L: Indiana University Press, 1978. P. 141–157.*

даже если он пользуется рецептом самого Ницше и стремится перейти от хаоса и слабости к силе и художественной организации характера, казалось бы, обречен перед лицом идеи «вечного возвращения». Его прошлое тянет его вниз: прошлое нельзя не ненавидеть (ибо оно достойно такого отношения), но его нельзя и ненавидеть (ибо это *мое* прошлое, *мое* собственное аутентичное выражение). Эту парадоксальную ситуацию можно было бы считать подтверждением того мнения, что Ницше настаивает на совершенстве без совершенствования.

Однако противоречие не является фатальным. Стилизатор собственного характера вполне способен пройти тест идеи «вечного возвращения». Однако для этого он должен выработать в себе особое отношение к взаимодействию прошлого, настоящего и будущего. Будущее и настоящее должны восприниматься им не как пространство искупления прошлого, а как область, где оно постоянно пересоздается. Настоящее и будущее успешно совершенствующегося человека постоянно изменяют его прошлое, не меняя по факту ни одного события, ни одного переживания, но придавая им новый принцип интеграции¹. Знаком высшего человеческого совершенства, примиряющего «стилизацию характера» и мужественную веру в «вечное возвращение», является способность преобразовывать свое «было» – «скрежет зубовой и сокровенное горе воли» – в «так хотела я», то есть в ее однозначный и окончательный триумф (ТГЗ, 101).

На фоне особого восприятия Ницше совершенства и совершенствования понятна неопределенность его нормативной программы, на которую часто указывают исследователи. Она не только неизбежна, но и вполне органична. С точки зрения Ницше, в процессе совершенствования может быть задействована одна единственная формулировка долженствования, связанная с тем, что «благородная душа» «ничего не желает иметь *даром*, всего менее жизнь», что она постоянно размышляет о том, что «могла бы дать лучшего в обмен за нее» (ТГЗ, 143). Эта формулировка предполагает, что от каждого человека требуется (им же самим, естественно) сделать из самого себя настоящее произведение искусства жизни. И при этом никто не может сказать, как это сделать, потому что никто и никогда не был еще *этим самым* человеком.

¹ См.: *Nehemas A. Nietzsche. Life as Literature*. P. 162.