
СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИНОЕ СОВЕРШЕНСТВО, ИНАЯ ДИСЦИПЛИНА

(индивидуальный и социальный смысл морали
сквозь призму философии Ф. Ницше)*

А.В. Прокофьев

Характеризуя задачу данного исследования, необходимо сделать существенную оговорку. Оно представляет собой обращение к философскому наследию Фридриха Ницше не с позиции чистой истории философии, а с позиции философии морали. Аналитическая работа над текстами Ницше вдохновлялась двойной надеждой. С одной стороны, мне хотелось бы с помощью их анализа высветить дополнительные грани одной существенной этической проблемы, а с другой – предложить интерпретацию некоторых ключевых позиций философа через актуальную для этической мысли проблематику. Последнее может обогатить наше понимание Ницше за счет еще одной перспективы восприятия. А, впрочем, может ли понимание Ницше быть чем-либо еще, кроме совокупности перспективных интерпретаций?

СТОЛКНОВЕНИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ МОРАЛИ (теоретический контекст исследования)

Исторически сложилось так, что главная роль идей Ницше для моральной философии – роль провоцирующая. Они представляют собой своеобразный вызов этической теории и нравственному сознанию в отношении их логической, нормативной и практической когерентности. Однако, чтобы понять сущность этого вызова, осознать его глубину и серьезность необходимо для начала определиться со спецификой сложившегося в Новоевропейский период понимания морали и с некоторыми его фундаментальными противоречиями. Это создаст своеобразный теоретический контекст исследования, сформирует тот угол зрения, под которым будет рассматриваться ницшева критика морали.

Итак, со своей *формальной* стороны мораль характеризуется следующими чертами. Во-первых, моральные нормы *безусловно по-*

* Финансирование исследования: грант Президента РФ МК – 2346. 2005. 6.

велительны. Их исполнение обязательно вне зависимости от преобладающих личных интересов, склонностей или спонтанно возникающих желаний. Во-вторых, *они 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 нормативами, которые предъявляются членам различных сообществ и корпораций, нравственное предписание доминирует, приостанавливая действие своих нормативных конкурентов. В-третьих, моральные нормы обладают свойством *всеобщности*, которое выражается в том, что они равным образом обращены к каждому человеку, находящемуся в какой-либо типичной, нравственно значимой ситуации. В-четвертых, нравственное предписание характеризуется тем, что оно 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. 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 окружающих. Эти два элемента тесно переплетены между собой, при отчетливо выраженном преобладании второго из них, т.е. индивидуально-рефлексивного.

Если же вести речь о нормативном *содержании* морали, то оно связано с восприятием блага другого человека в качестве самостоятельной цели и ценности. Моральные императивы предписывают воздержание от ущерба ближним, оказание им помощи, бескорыстную, жертвенную заботу о них.

Зафиксированные выше характеристики предполагают две очень разных интерпретации. Первая отталкивается от того факта, что поступки, продиктованные моральным долгом, имеют отчетливо выраженную социальную значимость, занимают определенное место во внутренней экономике больших и малых человеческих сообществ. Любое общественное пространство нуждается в исходном структурировании и в последующем сохранении внутренней упорядоченности, которые обеспечиваются постоянным воспроизведением нормированных, т.е. соответствующих определенному образцу и оттого предсказуемых, индивидуальных действий. Для того чтобы социальная система могла эффективно воспроизводить себя, структурность социального пространства должна постоянно поддерживаться, а угрозы ей – блокироваться. Именно эта потребность может стать ключом к пониманию конечной цели и назначения морали. Тогда выстраивается следующая объяснительная схема.

Содержание морали есть прямое следствие потребности социальных систем в большом количестве индивидов, поддерживающих вну-

тренний мир и готовых сотрудничать с другими членами общества на основе безусловного, неситуативного доверия. *Форма* морали по всем ее основным признакам позволяет добиться этой цели наиболее эффективными средствами и с наименьшими издержками. Моральные нормы выступают как способ типизации значимых для социальной дисциплины ситуаций, равно как и способ фиксации общественно полезного отклика на них. При этом *безусловная повелительность, приоритетность* и *всеобщность* этих норм блокируют любое сомнение в оправданности морально мотивированных поступков, а равно – поиск каких-либо выгодных исключений из правил. Любая калькуляция индивидуальных приобретений и потерь, ведущая к отклонению долга, должна быть заведомо элиминирована. *Обращенность* нравственных норм непосредственно к *мотивации* определяется необходимостью регулировать поведение индивидов на самом глубоком из доступных регуляции уровне. В случае успеха, т.е. 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 мотивов. Индивид оказывается необходимо вписанным в социальную структуру взаимного мира и кооперации, он превращается в идеально социализированное существо. *Использование же идеальных санкций, или неинституциональность* морали, можно трактовать как способ организации регулирования в отношении тех фрагментов поведения, которые невозможно (или почти невозможно) контролировать на основе санкций реальных и формализованных.

Однако существует и другая интерпретация морали, которая отталкивается не от социальных потребностей человеческих сообществ, а от индивидуальных потребностей личности. Ее можно назвать индивидуально-перфекционистской, поскольку в ней мораль выступает как главный фокус усилий по личному совершенствованию. В этом случае те же самые черты морали приобретают совсем иное значение, начинают играть совсем другими красками. Мораль превращается в ведущий способ реализации самой сущности человека как свободного и сознательного существа, в важнейший канал воплощения в деятельность индивидов трансцендентного ценностного содержания.

Тогда моральные предписания в своих *содержательных* характеристиках напрямую отражают тот факт, что любой другой человек, хотя бы потенциально, стоит на пути перфекционистской самореализации. В деятельном воплощении должного отношения к другому человеку нравственный индивид демонстрирует свою способность становиться над тем, что он есть эмпирически, способность внешним образом себя оценивать и целенаправленно преобразовывать. И обратное, уважение этой способности в другом человеке задает содержание должного отношения к нему, 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* превращаются в следствие трансцендентного, вертикального по отношению к любой практике истока морали. Они выражают неискоренимую, хотя и не всегда осознаваемую, потребность каждого человека быть Человеком, т.е. воплощать в себе высшие способности, принадлежащие к его сущности, вне зависимости от меняющихся жизненных контекстов. *Неинституциональный характер* моральной регуляции приобретает новый смысл в связи с тем, что перенос акцентов с реальных санкций на идеальные создает предпосылку для рефлексивной и 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 одобрения.

В непосредственном восприятии нравственным человеком тех ценностей и норм, которыми он руководствуется, наличие у них двух перспектив истолкования или даже просто двух смыслов 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. Отдельные свойства характера, мотивы и коррелирующие с ними поступки воспринимаются как самостоятельная ценность. Именно с этим связана их вмененность любому человеку.

При этом осознание социальной полезности моральных ценностей, если та выступает как вторичное следствие практики, продиктованной иными соображениями, только укрепляет нравственное сознание. То, что в качестве совершенств выступают некие функциональные свойства индивидов, сглаживающие острые углы социальной коммуникации, обычно не вызывает подозрения. 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 возвышенного. 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 философа, на свет появляется скептическое и дерзкое вопрошание: “А не является ли мораль таким полем битвы, где сама исходная диспозиция сторон обрекает стремление к достижению совершенства на поражение в борьбе с дисциплинарными потребностями общества? Не происходит ли в морали трансформация и последующая эксплуатация побежденной стороны? Не должны ли поэтому адепты индивидуального самосовершенствования рассматривать мораль как крайне сомнительную точку приложения своих усилий? И как итог, не нуждаются ли они в иной, неморальной категоризации своих жизненных проектов?”

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 конструкция, созданная игрой сил, уничтожающих конечный смысл и того, и другого¹. Однако дьявол, как известно, кроется в подробностях. С ними и будет связано наше исследование.

ИСТОКИ МОРАЛИ: СТАТИЧЕСКАЯ СХЕМА

Вывод о существовании противостоящих друг другу видений морали вытекает из знаменитой 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 реальных 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 индифферентные в смысле

¹ Некоторые исследователи творчества Ницше видели именно в этой теме лейтмотив основных произведений этого философа. См., например: *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Избр. сочинения. М.: Ренессанс, 1993. С. 144; *Швейцер А.* Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. Ч. 2. Гл. XV; *Schacht R.* Nietzsche // *Ethics in the History of Western Philosophy* / Ed. R.J. Cavalier. L.: Macmillan Press Ltd., 1989. P. 280–282.

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?”²

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

² Рукописное наследие Ницше используется нами в том виде, как оно было зафиксировано в печально известной “Воле к власти”. Это единственный его вариант, который когда-либо переведен на русский язык. Обращение к нему неизбежно порождает ряд традиционных вопросов, связанных с допустимостью использования данного собрания фрагментов. Есть мнение, что это крайне опасное занятие. «“Воля к власти”, – резюмирует этот подход П. Д’Иорио, – представляет собой яркий пример того, как каким серьезным искажением философского анализа и философских интерпретаций может привести недостаточное внимание к филолого-критической стороне [дела]» (Д’Иорио П. Все эти воли к власти // Ницше и современная западная мысль. СПб.; М.: Летний сад, 2003. С. 526).

Однако существуют и менее категоричные оценки. Например, позиция В. Кауфмана, сформировавшаяся уже после критических изысканий К.Шлехты. Она состоит в утверждении, что “Воля к власти” вполне может рассматриваться как более или менее удовлетворительный вариант собрания рукописных заметок философа, и в методологической рекомендации не воспринимать компоновку фрагментов как отражение какого-то определенного замысла самого Ницше (первоначально в статье: *Kaufmann W. Nietzsche in the Light of His Suppressed Manuscripts // J. of the History of Philosophy. Oct. 1964. P. 205–225*, позднее в предисловии к англоязычному изданию “Воли к власти” (*Nietzsche F.W. The Will to Power: a New Translation by Walter Kaufmann and R.J.Hollingdale / Ed. with commentary by Walter Kaufmann, with facsimils of the original manuscript. L.: Weidenfeld & Nicolson, 1968*) и последних изданиях книги “Ницше: философ, психолог, антихрист” (*Kaufmann W.A. Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4th ed. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1974*). Именно точка зрения В. Кауфмана определяет во многом отношение к “Воле к власти” в доступной автору (в связи с языковыми ограничениями, естественно) англоязычной “ницшеане”. Значительное количество британских и американских авторов довольно свободно пользуются комментированным изданием “Воли к власти” В. Кауфмана и Р. Холлингдейла. Оно использовалось и нами наряду с общераспространенным русским изданием (*Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М.: REEFL-book, 1994*). Ссылки на “Волю к власти” даны в тексте в виде сокращения ВКВ, цифра указывает на номер фрагмента.

В иных случаях произведения Ницше цитируются по изданию: *Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1*. Ссылки на них даны в скобках 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 философствуя молотом” (СИ), “Антихрист. Проклятие христианству” (А), “Ессе homo. Как становятся сами собою” (ЕН). Цифра обозначает страницу соответствующего тома.

стада против сильных и независимых; 2) инстинкт страждущих и неудачников против счастливых; 3) инстинкт посредственности против исключений” (ВКВ, 274).

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.

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, 277). 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 на-

стоятельной потребностью во всеобщем согласии выполнять правила и признавать их единообразное содержание (ВКВ, 271). 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, 383, 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 Мандевила и Гельвеция. Но есть два существенных отличия. Во-первых, описание носит 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 формулировка родственна целому ряду одновременных рассуждений Ницше, кульминирующих в концепции ресентимента, как основы “морали рабов”.

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”³.

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 активного действия (как своего рода псевдотворчество, псевдодеяние)

³ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Универ. книга, 1999. С. 61.

и заместителем невозможной мести тем, кто способен к активному самоутверждению. Фальсификатор настойчиво ищет или 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 предполагает тотальное переворачивание ценностей: то, что отсутствует у обделенной натуры, превращается в порок, то, что глубоко укоренено в ней, начинает выступать в качестве добродетели. Как гласит резюме развернутого описания “отвратительной кухни” ре-сентимента из “Генеалогии морали”, «мораль рабов с самого начала говорит Нет “внешнему”, “иному”, “несобственному”»: это Нет и оказывается ее творческим деянием» (КГМ, 424–425). Но, по всей видимости, это не единственный вариант работы механизмов ре-сентимента, что показывает 219 афоризм “По ту сторону добра и зла”. Во-первых, в отличие от “Генеалогии морали”, психологическая компенсация через фальсификацию ценностей анализируется здесь 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. Здесь процесс фальсификации построен не на основе переворачивания ценностей, а на основе создания дополнительной, хотя и более важной аксиологической оси⁴.

В свете любого из приведенных выше психологических механизмов за спиной моральной добродетели начинает просвечивать второй слой изнаночной прагматики. Правдивость, доверие, симпатия, терпение и т.п. 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”, даже в качестве вторичного элемента. Однако Ницше полагает, что без него мораль в ее современном виде никогда не возникла бы.

Попытаемся пошагово реконструировать ницшеву критику совмещения перфекционистских и дисциплинарных компонентов в морали. В качестве первого шага Ницше настаивает на инверсии соци-

⁴ «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.

ального и перфекционистского измерений морали. Вместо привычной модели ее понимания: *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 лгуний 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 общезнания) 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, или как они получают перфекционистскую санкцию. Именно для этого он привлекает еще одну, дополнительную интерпретацию морали. Перфекционистское санкционирование социально-функциональных свойств, предполагает он, может возникнуть только как следствие серьезного извращения человеческого 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) длительную часть своей жизни подчинен “инстинктам декаданса”, то в моменты слабости он оказывается легко уязвим для логики рабского ressentimentа. 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, ценностных инверсий, которые поддерживают друг друга. Мораль, по Ницше, живая, и это возмущает его. Хотя дело совсем не во лжи и лицемерии ее предполагаемых основателей: 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 или предчувствуя ее явление, человек боится ее осознать, слабостью заменяя удобными, но злокачественными фикциями.

ИСТОКИ МОРАЛИ: ДИНАМИЧЕСКАЯ СХЕМА

Такова первая реконструкция свойственного Ницше понимания морали. Однако она принципиально неполна. Во-первых, в этой реконструкции остается не снятым ряд противоречий. Например, resentment многократно характеризуется Ницше как чрезвычайно опасное взрывчатое вещество. А если это так, то он не меньшая дисциплинарная проблема, чем индивидуальная сила и независимость некоторых членов общества. Союз социальной дисциплины с resentmentной 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 одиночку 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 сцепление обстоятельств, выявление которого не могло не заботить Ницше.

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 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 измерений 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”. Отправным моментом этого сложного исторического процесса является первоначальная, “доисторическая” дрессировка человека, которая была направлена на то, чтобы сотворить ему память, сделать его “до известной степени необходимым, однообразным, равным среди равных, регулярным и, следовательно, исчислимым” (КГМ, 440). Ницше не скупится на яркие краски, живописуя ужасающую “мнемотехнику”, потребовавшуюся для внедрения “нескольких примитивных требований социального сожительства” (КГМ, 442).

Однако первичное воспитание не производит на свет саморегулирующееся стадное существо – умеренного и ответственного человека морали. Его продуктом может быть лишь человек встроенный в систему отношений, в которых община выступает в качестве заказчика, ссудившего индивиду защиту и попечение, доступ в среду мира и взаимного доверия в обмен на принятие неких личных обязательств. Этот механизм поддержания социальной устойчивости под пером Ницше еще не обретает моральных черт, он не говорит еще на языке человеческого совершенства и несовершенства, универсального долга и его нарушений. В его рамках настигнутые карой зачинщики зла переживают свое положение следующим образом: “тут что-то неожиданно пошло вкривь и вкось”, [а] не “я недолжен был этого делать”. Дисциплинирующая роль наказания, сводится к тому, что оно обеспечивает возможность критики поступка, не сопровождающейся еще самокритикой личности. Некоторые поступки в свете прошлого или потенциального наказания могут рассматриваться как то, что “не по плечу” данному человеку, т.е. в духе простого заключения о том, что я не способен идти на такой риск. В этом смысле наказание, резюмирует Ницше, «*приручает* человека, но не делает его “лучше”» (КГМ, 460).

Лишь дополнительный нажим нарождающегося государства, “некоего раздавливающего и беспощадного машинного устройства”, приводит к следующему шагу на пути формирования морали. Ограничение последних каналов, по которым могли проявлять себя инстинкты “дикого, свободного, бродяжного человека”, привело к тому, что последние обратились во внутрь, интериоризировались. Человек впервые обрел внутреннее пространство, которое называют душой, и получил поле деятельности, в котором могли проявиться его приостановленная активность и природная страсть к жестокости. Теперь единственной сферой, где он мог бы реализовать себя, служит мазохистическое самопреобразование в соответствии с предложенными правилами и социальными ролями. Вместе с тем неспособность добиться полного соответствия требований и результатов, привела к появлению “нечистой совести”, состоящей в постоянном неприятии себя, в подозрительном отношении к себе, в страдании самим собой.

“Нечистая совесть” знаменует собой важный шаг на пути к формированию морали как целостного дисциплинарно-перфекционистского комплекса. Болезненное раздвоение человека в наиболее грубых и примитивных формах предвосхищает антитезу должного и сущего, совершенного и несовершенного. Не случайно Ницше видит в нем “материнское лоно” “новых и странных красот... и, быть может, самой красоты” (КГМ, 464). Вместе с тем самоограничение носителей “нечистой совести” оказывается возможным уже не только в связи с достижением равновесия между мощью общины-кредитора и решимостью должника нести все последствия невыплаты долга. Человек “нечистой совести” получает способность к рефлексивному саморегулированию за пределами досягаемости реальных санкций.

Однако вряд ли было бы верным выводить содержание альтруистической, стадной морали непосредственно из феномена “нечистой совести”⁵. Социальные роли, задающие здесь направление работы над собой, не связаны с безусловной ценностью, придаваемой любому человеческому существу, с готовностью жертвовать собой ради него. “Нечистая совесть” у Ницше, без сомнения, диктует антигоистическое 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 условия ее формирования, описанные Ницше, состоит в следующем. В своем горизонтальном выражении (т.е. по отношению ко всем представителям населения в пределах 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. И то и другое – вполне достаточные точки для приложения склонности к самоистязанию. Позитивные нормы “взаимной благотворительности” в данном случае просто излишни⁶.

Откуда же возникает то состояние морали, которое мы принимаем сейчас как должное и в котором “нечистая совесть” соединена не просто с “неестественностью”, но с особым (по Ницше – наиболее зло-

⁵ 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 / Ред. А.А. Гусейнов, Е.Л. Дубко.* М.: Гардарики, 1999. С. 104.

⁶ В несколько ином контексте модель первоначально пустой, но наполняющейся содержанием совести присутствует в “По ту сторону добра и зла”. Первоначально она наполняется именно функциональным содержанием наличных социальных ролей (ПСДЗ, 316–317).

качественным) ее видом? Это результат 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”. Рефлексивное самоограничение, сформировавшееся под ударами молота основателей государства, в ближайшей исторической перспективе грозит, по Ницше, 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 не случайное наименование, несмотря на то что формально речь идет о ее “религиозации”. Ведь привлечение фигуры Бога означает, что отныне появляются стандарты, которые заданы человеческой жизни и практике *извне*, стандарты, на фоне которых *всё* наличное существование несовершенно, неоплатно виновно и требует постоянной доработки. Перед нами картина завершения генезиса полярных оценочных категорий, претендующих на абсолютность. Именно в этой точке генеалогического процесса доформируются контуры морали как способа саморегуляции индивидов, средства их дисциплинирования, не требующего внешнего дисциплинарного аппарата. Человек, чья “нечистая совесть” морализована, обречен не просто на подозрительное отношение к себе самому, но на тотальную слежку за собой из опасения оказаться еще ниже, чем он есть, перед лицом всеведущей “святости Божьей” или еще виновнее, чем он есть, перед лицом всемогущего “Божьего палачества”.

Однако процесс стабилизации “нечистой совести”, спасения ее от депрессии, включает в себя и другие компоненты. Среди них – ее переключение на идеал стадной морали, т.е. на идеал равной ценности всех индивидов, универсализированного уважения или любви к ним. Эффект стабильности создается за счет использования дозированного удовольствия от причинения радости другому человеку. В отношении индивидуальной психологии это 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 сцепляет 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.

Тем самым 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 выступает в качестве способа выявления несбывшихся обещаний и несостоявшихся линий развития, которые, кто знает, может быть, еще не закрылись насовсем. Она показывает “насколько неисчерпаем еще человек для величайших возможностей”, «как часто... тип “человек” стоял перед таинственными решениями и новыми путями» и одновременно – “о какие ничтожные преграды... разбивались в прошлом существа высшего ранга” (ПСДЗ, 323).

Какие же перспективы закрылись от человека на исторических развилках? На мой взгляд, Ницше имеет в виду два комплиментарных (но равно противопоставленных современной морали) явления: эффективные формы социальной дисциплины, не требующие для своего функционирования языка морального совершенства и морального вменения, равно как и высшие формы совершенствования, которые счастливо избегают привязки к узко дисциплинарным интересам. Их контуры также можно попытаться определить по различным произведениям и фрагментам Ницше.

СОЦИАЛЬНАЯ ДИСЦИПЛИНА ВНЕ МОРАЛИЗАЦИИ

Идея иной (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 в том, что она не устраняет возможности формирования высших человеческих типов. Она не близорука и футуристически ориентирована. Ницше хорошо известно, что ограниченная узость моральной оценки с ее “полезным” и “вредным” имеет свои веские основания. Это необходимая перспектива общества, которое способно обозревать только близкое и ближайшее в отношении последствий. Однако кроме этой, близорукой, перспективы существует перспектива “мировой экономики”, в которой все индивидуальные требования и групповые претензии могут показаться “несправедливыми и произвольными” (ВКВ, 927).

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). В одном из неопубликованных при жизни фрагментов Ницше предлагает рассматривать преступление не как виновное деяние, а как мятеж против социальной дисциплины. Мятеж же, как известно, не наказывают, его просто подавляют (ВКВ, 740). 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 характер социальной дисциплинарности 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 в неопределенность 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 поверхностной психологией (ВКВ, 291). Вывод в наиболее ка-

тегоричной форме 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, 292).

Поясняющим контекстом этого утверждения может являться мысль Ницше 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, 285). 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. Смещение их с высшими, более ценными людскими типами на основе идеи фундаментального этического равенства – возмущает (наиболее ярко – ВКВ, 871).

Это звучит в унисон с утверждением 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 – валы и шестерни, подчиненные ритму специальных видов деятельности. Сохранению этого механизма и отвечает общественная дисциплина. Однако она не должна 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”⁷.

Но именно это происходит вследствие их морализации. Морализация блокирует такой поиск 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;

⁷ Интересно, что индивидуальная избирательность наказания у Ницше противостоит как стремлению наказывать всех одинаково, так и безвольному отказу от наказания вообще (из-за страха и из-за нравственной боли) (см.: ПСДЗ, 322).

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 “увекочивание 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 работах Ницше и в его рукописях мы нигде не найдем целостной и непротиворечивой картины свойственных ему представлений о совершенстве. Есть лишь несколько излюбленных тем или образов Ницше, на пересечении которых просвечивает его идеал. Это аристократ, человек эпохи Возрождения, философ – свободный ум и сверхчеловек. При этом стержневыми образами можно считать образы знатного человека (аристократа) и сверхчеловека, притом, что их соотношение оказывается крайне неясным и полным противоречий.

Есть два основных подхода к пониманию связи аристократизма и сверхчеловечества. В одном случае, сверхчеловек размещается на одной и той же той же линии, что и знатный человек. Это может быть линия прямой генетической преемственности, либо линия смутного возвещения нового. Аристократизм в этом случае выступает как предельно несовершенный прообраз бесконечного сверхчеловеческого совершенства. Они связаны как способность к танцу и способность к полету (З, 140). За этим 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 время⁸. Я в дальнейшем предполагаю опираться на первую из указанных интерпретаций. Мне представляется, что, несмотря на обилие противоречивых утверждений, у Ницше есть преобладающая модель понимания совершенства: от исторических свойств знатного человека к их максимальному усилению и, диалектически, выходу за их преде-

⁸ Первый вариант см.: Делез Ж. Ницше и философия. М.: Admarginem, 2003. С. 329–337, второй: Schutte O. Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks. Chicago; L.: Univ. of Chicago Press, 1984. P. 151–160.

лы. 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).

Образ совершенства, в зародышевой форме содержащийся в образе жизни знати 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” (ПСДЗ, 380). То же самое верно и для индивидуального, а не сословного аристократического сознания. Собственную ценность знатный человек несет в себе самом – в своей способности генерировать ценности и быть обязанным во всем только себе самому. Источник такой самодостаточности аристократа в его способности к возвышенным и гордым состояниям души, в избытке жизненной мощи, обретающей все новые и новые формы.

Во-вторых, в числе обязательных характеристик совершенства, по Ницше, находится *уникальность* и *неповторимость* совершенной личности. Это обстоятельство не обесценивается тем фактом, что “знатный человек” часто характеризуется Ницше как представитель определенного сословия, т.е. 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 евгеническую 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!*” (З, 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 единая 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 полноты⁹. Замечание А. Нехемаса позволяет достроить ряд критериев, используемый Ницше для оценки человеческих типов и индивидов. К ним 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 разнообразия. Однако они же показывают, что “грандиозное созвучие” различных аспектов личности для Ницше – несомненный знак высшего совершенства (ВКВ, 259, 966).

В-четвертых, совершенного человека отличает *особый способ нормативной саморегуляции*. Его уникальная самость (“Ваше Само” из “Так говорил Заратустра”) не выражается автоматически, самоотечком. Сохранение художественного единства могучей, разносторонней и противоречивой личности требует определенных норм и неуклонной воли следовать им. Однако такая нормативность носит особый, сугубо индивидуальный 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”. В качестве главной аналогии совершенного человека выступает художник, “когда он свободно приводит в порядок, устанавливает, распоряжается, придает формы в минуты вдохновения”. “Как строго и тонко, – подчеркивает Ницше, – повинуется он именно тогда тысяче законов, которые ускользают от всякой понятийной формулировки именно вследствие своей строгости и точности” (ПСДЗ, 308).

Подчинение индивидуализированным нормам искусства жизни в корне отличается от подчинения моральной нормативности не только по форме, но и по своей эмоциональной ауре. Оно лишено “духа тяжести”, ведь в соответствии с такими нормами человек ориентирован уже 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 неоценимое качество новизны и непредсказуемости. Конечно, и в жизни “*homo moralis*” есть собственная, самовоспроизводящаяся новизна. Однако ее источником являются 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 интерпретаторов Ницше. Например: “В перфекционизме Ницше нам дан только совершенный человек, которому противопоставлен не-

⁹ *Nehemas A. Nietzsche. Life as Literature. Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1985. P. 229.*

совершенный, низкий человек. И мы ничего не можем узнать из Ницше о совершенствующемся человеке”¹⁰. Следует признать, что эта позиция возникает не на голом месте. В ее пользу есть немало текстуальных свидетельств. Например, описание неререфлексивной, находящейся вне всякого становления целостности господ-варваров или схожая с ним в этом отношении характеристика утонченного, сублимированного аристократизма. 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” себя¹¹.

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

¹⁰ Апресян Р.Г. Ресентимент и историческая динамика морали // Этическая мысль. М.: ИФ РАН, 2001. Вып. 2. С. 377

¹¹ «“Придавать стиль” своему характеру, – гласит 290 афоризм “Веселой науки”, – великое и редкое искусство. В нем упражняется тот, кто, обзрев все силы и слабости, данные ему природой, включает их затем в свои художественные планы, покуда 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 использования: оно должно заманивать в неизмеримые дали. Наконец, когда творение закончено, обнаруживается, что оно было непреложностью вкуса» (ВН, 630–631).

застройки, создается на основе обработки и уравнивания привычек, идей, мотиваций, приобретаемых на разных стадиях жизни¹². 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 “стилизации 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 совершенства¹³. 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 скомпенсировать недостаточно совершенное прошлое и потому является подчеркнутым отказом от него. Совершенствующийся индивид, 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 интеграции¹⁴. Знаком высшего человеческого совершенства, примиряющего “стилизацию характера”

¹² Nehemas A. Op. cit. P. 182.

¹³ Подробнее см.: Magnus B. Nietzsche's Existential Imperative. Bloomington; L: Indiana Univ. Press, 1978. P. 141–157.

¹⁴ См.: Nehemas A. Op. cit. P. 162.

и мужественную веру в “вечное возвращение”, является способность преобразовывать свое “было” – “скрежет зубовой и сокровенное горе воли” – в “так хотела я”, т.е. в ее однозначный и окончательный триумф (З 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” (З 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. Путь, о котором подчас говорится у Ницше, никак не может быть нанесен на карту. Его прохождение одним индивидом не только не помогает другим, но даже закрывает от них некоторые возможности (что, конечно, не слишком большая потеря, ибо их – бесконечность). «Ты идешь своим путем величия, – провозглашает Заратустра, – теперь лучшей поддержкой тебе должно быть сознание, что позади тебя нет больше пути. Ты идешь своим путем величия: здесь никто не может красться по твоим следам! Твои собственные шаги стирали путь за тобою, и над ним написано: “Невозможность”» (З 109). Что же остается делать другим людям, верным и искренним ученикам пророка? То же, что делал учитель: не спрашивать о дорогах, а самим “вопросать и испытывать” их (З 140).

Образ “иного совершенства” и “иной дисциплины”, нарисованный Ницше, без сомнения, является вызовом моральному сознанию и вызовом серьезным. Философ провозглашает, что совершенствование, осуществляемое за счет тиражирования и репликации человеческих свойств и не сопровождающееся стремлением за пределы “человеческого, слишком человеческого”, не является в действительности совершенствованием. Это очень сильный критический тезис и даже своеобразный приговор морали, если данная ей выше характеристика безусловно верна. Однако мне представляется, что на вызов Ницше можно ответить и изнутри нравственного сознания, не прибегая к конструированию “иной дисциплины” и “иного совершенства”. Правда, развернутая иллюстрация этой мысли потребовала бы другого исследования и других историко-философских контекстов.