
ПРОБЛЕМА ДОБРОДЕТЕЛИ В ПОЗДНИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Ф. НИЦШЕ

А.А. Косорукова

Кафедра этики
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются представления о добродетели в поздних произведениях Ф. Ницше, рассматриваются возможные трактовки критики классического понятия добродетели и значение субъективистско-психологического метода для рассмотрения данного понятия.

Ключевые слова: добродетель, Ф. Ницше, этика, благо, воля к власти, ресентимент, пер-спективизм.

Исследуя вопрос, что мы можем выявить в качестве этических идей у того или иного мыслителя, мы часто в качестве одной из ключевых категорий этического характера называем понятие добродетели.

Определение проблематики добродетели в философии Фридриха Ницше служит цели обозначить своеобразие его этики и сталкивается с проблемой многозначности самого понятия добродетели, которое, как и многие понятия его стилистически изощренного дискурса, является всегда контекстуально определяемым. Понятие добродетели будет нами пониматься в широком смысле и включать в себя как составляющие следующие смежные понятия: совершенство (характера или поступка) (1), добродетельная жизнь, благая жизнь, благой характер/нрав.

Рассмотрим те из поздних произведений Ницше, которые еще предшествуют периоду «минимума сознательности при максимуме стиля» [8. С. 806] (2). В фокус нашего внимания попадут работы: «Так говорил Заратустра» (знаменующее принципиальный поворот в тематике и стилистике), «По ту сторону добра и зла» (продолжающее идеи «Заратустры» в менее поэтической и относительно теоретическо-критической манере) и «К генеалогии морали» (которое создавалось как непосредственно теоретическое объяснение предыдущей работы).

В данных работах закладываются важнейшие принципы ницшевского рассмотрения добродетели, которые в дальнейшем продолжаются в радикальных и неоднозначно оцениваемых исследователями последних его произведениях и могут служить инструментом исследования их конструктивного содержания.

Важнейшая идея ключевого произведения Ницше «Так говорил Заратустра», связанная с классическим термином «добродетель», — это идея «танцующей добродетели», «добродетели танцора».

«Если добродетель моя — добродетель танцора, и часто прыгал я обеими ногами в золотисто-изумрудный восторг;

Если злоба моя — смеющаяся злоба, живущая под кустами роз и под изгородью из лилий:

— ибо в смехе все злое собрано вместе, но признано священным и оправдано своим собственным блаженством —

И если в том альфа и омега моя, чтобы все тяжелое стало легким, всякое тело — танцором, всякий дух — птицею; и поистине, в этом альфа и омега моя! —

О, как не стремиться мне страстно к Вечности и к брачному кольцу колец — к кольцу возвращения?

Никогда еще не встречал я женщины, от которой хотел бы иметь я детей, кроме той женщины, что люблю я: ибо люблю тебя, о Вечность!

Ибо люблю тебя, о Вечность!» [3. С. 168].

Классическими характеристиками добродетели, прослеживаемыми здесь, являются следующие: 1) добродетель оправдана своим собственным блаженством — благо само по себе, нужное ради себя, а не чего-либо другого (3); 2) добродетель связана с эмоцией восторга, энтузиазма, а значит, и силы, жизнеутверждения (4).

Неклассическое, собственно ницшеовское понимание добродетели проявляется через связь добродетели (как действия, образа жизни, черт характера) и образа танцора — уточняется через параллельный образ становящегося птицей духа. Это может быть истолковано как устремленность вверх или, по крайней мере, вдаль, что позволяет говорить о трансцендировании, что можно расценивать как развитие классического понимания добродетели. Если говорить о возможности такого понимания добродетели в контексте общего принципа имманентизма (5) у Ницше — то, возможно, конечно, это не классическое трансцендирование к трансцендентному, которое сверхнатурально, за пределами эмпирическому опыту человека. Но это движение вдаль по миру опыта, открытие взгляда (перспективы) на широкие горизонты возможного развития. Не с этим ли связано представление о легкости, приобретаемое в танце или движении? Тяжела безвыходность, легкость появляется с возможностью движения.

Рефреном в рассматриваемом разделе главы «Семь печатей» (как и в каждом разделе данной главы) является признание в любви к вечности. Здесь говорится о вечности как об истинном объекте любви и устремленности автора/лирического героя/Заратустры.

Понятие вечности в контексте разговора о добродетели вызывает к классической трактовке последней: у Платона — это идеальное общее качество (справедливость, само благо), у Аристотеля — это действие в соответствии с разумом, и оно само по себе цель (6); в христианстве — добродетель есть состояние по ту сторону бренного мира. Новое в этой трактовке вечности — что она существует не где-то в абстракции, но в конкретном, что уже случилось с человеком — например, чувство любви. Пассаж-обращение к возлюбленной вечности таит в себе интересную неоднозначность: с одной стороны, вроде бы утверждается, что автор не встречал еще женщины, которую смог бы полюбить (и хотел бы от нее иметь детей), и что он любит вечность (и от нее будут его дети, его идеи). С другой стороны, если

принять любовь к вечности как посылку условного предложения («Т.к. я люблю вечность, то...»), тогда следствием будет новое понимание единственно возможной вечности: кроме той женщины, что люблю я (уже полюбил), никого достойного не встречал я.

Отсюда можно сделать вывод о важнейшем подходе к имманентизму Ницше: он не отрицает вечность, но указывает на ее более корректное по сравнению с абстрактным платонизмом понимание как того, что как и в классической трактовке есть необходимость, объективность, неизменность, истина в ее единственности — но при этом, это не то, что мы воспринимаем (надумываем) как предстоящее, это то, что уже есть вокруг. И добродетель тогда — не недостижимое абстрактное качество, которое можно наполнять каким угодно содержанием и какими угодно своекорыстными мотивами (7) (не говоря уже о том, что она кажется недостижимой). Добродетель оказывается переходом к тому, что не мыслится, но скорее «ощущается» (8) дальше как прекрасное (если говорить о танце), более уместное, гармоничное, нужное (но с точки зрения некой высшей гармонии) и в целом благое (9).

Данный принцип понимания добродетели задает действительно новый ракурс построения этики — психологический ракурс, в котором в центре внимания оказывается: 1) идея того, как добродетель осуществляется, а не как она существует как конечная цель; 2) провозглашается изменяющаяся «сущность» добродетели, ее существование в становлении.

В работе «За пределами добра и зла» феномен добродетели и возможное к нему отношение являются помимо косвенного лейтмотива всего произведения также центром специального внимания в разделе «Наши добродетели».

Важное свойство древней («классической») добродетели по Ницше — такое ее полагание, когда есть «вера в свою добродетель», или «чистая совесть», или несомненность для самоосмысления существующего качества как положительного. Но уже в этом проступает некое противоречие такого спокойного самопровозглашения морали с чувством вкуса, противящимся морали как позе («запрещает устам произносить торжественные слова и формулы добродетели» [4. С. 340]).

Помимо чувства вкуса, которое в данном случае ощущает невозможность непротиворечивого самопровозглашения окончательности достижения идеала/добродетели, Ницше обозначает и другую линию самопротиворечивости морального (морализаторского) пафоса: моральное суждение может быть орудием мести и иных внешних прагматических целей (10). «Моральное суждение и осуждение — это излюбленная месть умственно ограниченных людей людям менее ограниченным...» [4. С. 341]. Здесь Ницше связывает мораль и интерес, открывая психологическую перспективу морального целеполагания, намечая путь новой морали через критику низменных мотивов в ней. Такими пагубными мотивами Ницше называет: самопрезрение [4. С. 343], неаристократичное наслаждение любым варварским обычаем («историческое чувство» [4. С. 344]), тщеславие, требующее

придать смысл страданию [4. С. 343], «суеверную боязнь» перед звериным началом в человеке [4. С. 349].

Добродетель как поза критикуется исподволь во всех фрагментах, касаемых проблемы добродетели. Методом исследования добродетели становится критика ее искаженных проявлений, которая соседствует с рассуждениями о несколько внешних темах, которые в общем контексте могут быть поняты именно как косвенные указания на то, что является метафорой добродетели без пагубных примесей, добродетели объективной. Так, метафорой отношения к добродетели выступает в «Разделе седьмом» рассуждение о стремлениях современной женщины к равноправию. Женщина здесь требует и претендует на мужские качества самостоятельности, учености, обоснованию своих стремлений в истине. Ницше высмеивает стремящуюся к господству женщину как проявление дурного вкуса (нарушение должного положения дел и смыслов). Объективное рассмотрение добродетели в данном случае будет, по Ницше, связано с пониманием уникальных задач женственности и женской работы. Так, мы видим рассуждение об объективной добродетели женской «необъективности», стремления к иллюзии и красоте, и с другой стороны — применение мышления и разума в принадлежащих ей сферах — например, приготовлении полезной пищи, совершенствовании удовольствий, воспитании [4. С. 354—355].

В «По ту сторону добра и зла» кристаллизуется и такая фундаментальная в отношении вопроса добродетели тема, как аристократический характер всякого ценностного целеполагания. Пафос дистанции, изначально существующий между условиями, тренирует важнейшую способность души — «стремление к увеличению дистанции в самой душе, достижение все более возвышенных, более редких, более отдаленных, более напряженных и широких состояний» [4. С. 379]. Такого рода высокое положение полагается неразрывным с цельностью природы, ненадломленностью воли. Из возвышенного и свысока смотрящего положения души произрастает понятие «хороший», ценный. Ницшеанское разделение морали господ и морали рабов продолжается здесь же в описании и обратного ценностного суждения, исходящего из трусости, малодушия, мелочности, узкой пользы, недоверчивости, унижения, и как следствие — мести [4. С. 382].

Идея обоснованности понятия «хороший» и ценный в искаженной перспективе рабской морали и обосновывающем ее понятии ressentimentа находит свое непосредственное развитие в работе «К генеалогии морали» (11).

В «Генеалогии» проблема добродетели содержится как составляющая более общей постановки вопроса — о «добром», т.е. о том, что принято считать добром и в связи с этим — идеалами (прежде всего — аскетическими идеалами), Ключом к вопросу добродетели в целом — как положительного, должного, высшего качества — есть противопоставление Ницше морали и «доброты» как симптомов упадка и, с другой стороны, идеи «высочайшей могущественности и роскошности типа человек» [5. С. 413] (как добродетели в высшем смысле слова).

Само понятие доброго, хорошего этимологически связывается Ницше с понятиями знатного, благородного, душевно породистого — в их противопоставленности низкому, пошлому, плебейскому. Мораль современного европейского человечества возводится Ницше к восстанию рабов в морали, осуществленному историческим христианством по принципу ресентимента, или мести слабого. В этом историческом свершении побеждает мораль простолюдина, переворачивающая изначальные смыслы доброго и благородного. Человек становится чем-то ненужным как образец, как цель стремлений («Мы устали от человека...» [5. С. 430]). Здесь становится очевидным смысл возврата должного значения рыцарско-аристократической морали: «...дайте же мне... взглянуть на что-либо совершенное, до конца удавшееся, счастливое, могущественное, торжествующее, в чем было бы еще чего страшиться! На какого-либо человека, который оправдывает человека, ...ради которого можно было бы сохранить веру в человека!...» [5. С. 430].

Проблема добродетели как «проблема человека», проблема идеального человека, находит в «Генеалогии» выражение через идею человека как умеющего управлять собой, властвовать над собой. В частности, Ницше начинает рассматривать человека через его способность обещать, что противоположно животной, произвольной забывчивости. Здесь видны истоки такой добродетели, как ответственность, которая также служит материалом рассмотрения механизма морали (и добродетели) вообще: морали ответственности свободного человека, «держателя долгой несокрушимой воли» [5. С. 441] (в противоположность морали ответственности, исходящей из низменного стремления сделать все однообразным, необходимым и исчисляемым). Таким образом, добродетели человека могут быть поняты как инструменты воли к власти, а критерием объективности, неизвращенности взгляда на добродетель служит рост воли к власти, в котором все мелкое, не достойное человека отсекается (12).

Возрастающая воля к власти будет означать отход от того, что принято считать добродетелями, «добрыми людьми», которых Ницше характеризует как «тяжелых на подъем, смирившихся, тщеславных, экзальтированных, усталых...» [5. С. 470]. В основе же нового типа «доброго» Ницше полагает сильную волю, проявляющую себя и в самоконтроле, и в познании — «умы, укрепленные войнами и победами и испытывающие нужду в покорении, авантюре, опасности, боли (13); ...привычка к острому разреженному воздуху, к зимним вылазкам, ко льду и горам во всяком смысле ...утонченная злость, крайнее и предельно сознающее себя озорство познания, принадлежащее к великому здоровью» [5. С. 471]. Стилистика Ницше сбивает с ног классические оппозиции добродетелей, и говорит о новом их значении, когда и злость, если это веселая злость в познании, спортивный азарт в великом стремлении, становится не противоположностью «добра», но условием подлинной реализации последнего, исключая превращенные мотивы добра от слабости или обиды (14).

Другой ракурс проблемы добродетели в «Генеалогии» существует как отрицательное ее определение, когда Ницше о чем-то говорит, что это делается не из добродетели (делать что-либо НЕ из добродетели). Например, аскетические идеалы философов, их непритязательность вырастают «не... из добродетели, не из по-

хвальной воли к невзыскательности и простоте, а постольку *так* требует этого в них их верховный господин» [5. С. 483], «доминирующий инстинкт» философского размышления.

В такого рода пассажах «не из добродетели» является семантическим оборотом, указывающим на отсутствие действия, единственным основанием которого является формальное соответствие некоей формальной добродетели. На этом примере видны две линии, два возможных смысла критики формальности добродетели. Во-первых, критика отчужденного характера добродетели: «отчужденность морали, как тонко замечает Ницше, выражается в самой идее ее самоценности, в представлении, будто наградой добродетели является сама добродетель, и поэтому имеет безличный, бескорыстный, всеобщий характер» [2].

Во-вторых, критика отчужденности абстрактной добродетели парадоксальным образом направлена на уточнение смысла самоценности, но самоценности не формальной, а взывающей к личностному выбору ее как цели. Ницше следует традиции этического разделения морального и легального поступка (в терминологии Канта), т.е. собственно морального поступка и морально безразличного. Именно так можно понимать высказывания из «Генеалогии» наподобие: «Они заняты мыслями о *себе* — что им до „святого“! Они думают при этом как раз о собственных насущных нуждах: о свободе от гнета, помех, шума, о делах, обязанностях, заботах; о ясности в голове; танце; прыжке и полете мыслей; о чистом воздухе, остром, прозрачном, вольном, сухом, каков он в горах, где одухотворяется и окрыляется всякое одушевленное бытие; ...о сердце чуждом, нездешнем, будущем, посмертном... — они разумеют, в итоге, под аскетическим идеалом веселый аскетизм обожественного и оперившегося зверька, который больше парит над жизнью, чем почивает на ней» [5. С. 481].

«Святое» в кавычках противопоставляется здесь не произволу, как могло бы трактоваться внимание к себе, но скорее — внутреннему плану морального мотива, его субстанции, живому наполнению, что делает из Ницше и первооткрывателя психологии морали, и философского исследователя существа морального целеполагания.

Генеалогический метод, обосновываемый в «Генеалогии», известен и тем, что моральные нормы, в том числе и добродетели, понимаются как исторически конкретные, социально обусловленные и могущие быть лишь вариантом из спектра возможностей. Ницше виртуозно сталкивает противоположные суждения о добродетелях, исследуя основания понятия добродетели и морали в целом. Так, страдание, жестокость, отрицание разума рассматриваются Ницше как то, что может в некотором контексте считаться добродетелью (и когда-то в неких обществах считалось). Радость, хорошее самочувствие, сострадание, жалость, труд как однозначные добродетели современного Ницше общества рассматриваются философом как то, что считалось и в определенных условиях может считаться опасностью. Отсюда, тем не менее, делается вывод не о безразличности к любого рода добродетелям, не равнозначности в бессмысленности, но равнозначности для необходимого предварительного обсуждения, ведущего к объективности: «чем большему

количеству аффектов предоставим мы слово в обсуждении какого-либо предмета, чем больше глаз, различных глаз, сумеем мы мобилизовать для его узрения, тем полнее окажется наше „понятие“ об этом предмете, наша „объективность“» [5. С. 491].

Таким образом, добродетель как понятие классической этики широко обсуждается Ницше, и контексты этого обсуждения вызывают к жизни новый метод рассмотрения морали как таковой. Разговор о добродетели связан с идеями психологического, субъективного самоощущения достигнутого качества и его постоянного развития, с критикой позерства и морализаторства в моральных оценках, с идеей рыцарско-аристократического идеала как истока могущества жизнеутверждающей воли. Также «психологический» метод в морали оказывается связан с принципом перспективизма как обосновывающим объективность; отсутствием resentment в целеполагании и утверждением критерия возрастающей воли к власти; умением «веселого» (творчески подвижного) отношения к меняющимся смыслам (что можно образно обозначить как «некостнение в ставшем»).

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Добродетель как «цельная совокупность внутренних, душевных и интеллектуальных качеств, воплощающих человеческий *идеал* в его моральном *совершенстве*» [1. С. 116].
- (2) К данному периоду относятся работы «Ессе Номо», и непосредственно предшествующие ему в усилении радикальности — «Сумерки идолов» и «Антихрист».
- (3) Добродетель «всегда соотнесена с высшей, самодостаточной целью, которая никогда не может быть низведена до уровня средства и совпадает с человеческим совершенством» [1. С. 116].
- (4) Добродетель «сопряжена с особыми, только ей свойственными удовольствиями (радостями) и практикуется ради самой себя» [1. С. 116].
- (5) Черта имманентизма в философии Ницше, заключающаяся в постулировании единственности мира земного, натуралистического, и в отрицании роли трансцендентного (например, [9. С. 192]), очерчивает поле мысли, в котором существует этическое вопрошание философа.
- (6) Концепция добродетели Аристотеля предполагает и критику абстракции общих качеств (в русле критики платоновской теории идей), однако важной своей стороной, на наш взгляд, составляет фундамент обсуждаемой нами классической концепции добродетели, которая подразумевает добродетель как самоцель.
- (7) На этом, как известно, основана мотивация критики добродетели и морали в целом у Ницше (манипулятивные содержания добродетелей) — например, в «К генеалогии морали».
- (8) Образ ощущения может быть здесь метафорой дорефлексивного сознания, являющимся для Ницше важнейшим предметом внимания [7. С. 114].
- (9) Концепт вечного возвращения в философии Ницше принято видеть как инструмент обоснования философии становления: «В становлении не содержится никакой конечной цели, оно лишено причины и смысла» [9. С. 179].
- (10) Другими словами — «...за спиной моральной добродетели начинает просвечивать второй слой изначальной прагматики» [6. С. 161].
- (11) Далее — сокращенно «Генеалогия».

- (12) И даже более: отрицается любое тиражирование уже ставших форм добродетели: «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» [6. С. 175].
- (13) Заметим в скобках — боли трудностей для себя (к такому прочтению подталкивает контекст).
- (14) «Имморализм в таком случае отказывается... от трусости и слабости, от паралича воли...» [2].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Гусейнов А.А. Добродетель // Этика: Энциклопедический словарь. — М., 2001.
- [2] Гусейнов А.А. Философия как этика (опыт интерпретации Ницше). URL: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/etika/guseenov>
- [3] Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М., 1990.
- [4] Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М., 1990.
- [5] Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М., 1990.
- [6] Прокофьев А.В. Иное совершенство, иная дисциплина (индивидуальный и социальный смысл морали сквозь призму философии Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник. — М., 2005.
- [7] Пороховская Т.И. Добро и зло; Ф. Ницше. «К генеалогии морали» // Этика: Учебник / Под общ. ред. А.А. Гусейнова и Е.Л. Дубко. — М., 2004.
- [8] Свасьян К.А. Комментарии к Ессе Homo // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М., 1990.
- [9] Юнгер Ф. Ницше. — М., 2001.

THE PROBLEM OF VIRTUE IN THE LATER WORKS OF F. NIETZSCHE

A.A. Kosorukova

Department of Ethics
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article analyses the concept of virtue in the later works of F. Nietzsche, considering possible interpretations of the criticism of the classical concept of virtue and the significance of psychological (subjectivist) method for dealing with the problem.

Key words: virtue, F. Nietzsche, ethics, good, will to power, resentment, perspectivism.

REFERENCES

- [1] Guseynov A.A. *Dobrodetel'. Etika: Entsiklopedicheskii slovar' (Virtue. Ethics: Encyclopedic Dictionary)*. Moscow, 2001.

- [2] Guseynov A.A. *Filosofia kak etika (opyt interpretatsii Nitsشه)* (Philosophy as Ethics (The Experience of Interpretation of Nietzsche)). Available at: <http://www.nietzsche.ru/look/xxc/etika/guseenov>
- [3] Nietzsche F. *Tak govoril Zarathustra Nitsشه F. Sochineniia v 2 t. T. 2.* (Thus Spoke Zarathustra. Works in 2 Volumes. Volume I). Moscow, 1990.
- [4] Nietzsche F. *Po tu storonu dobra i zla. Nitsشه F. Sochineniia v 2 t. T. 2* (Beyond Good and Evil. Works in 2 Volumes. Volume I). Moscow, 1990.
- [5] Nietzsche F. *K genealogii morali. Nitsشه F. Sochineniia v 2 t. T. 2* (On the Genealogy of Morality. Works in 2 Volumes. Volume I). Moscow, 1990.
- [6] Prokof'ev A.V. *Inoe sovershenstvo, inaiia distsiplina (individual'nyi i sotsial'nyi smysl morali skvoz' prizmu filosofii F. Nitsشه)* (Another Perfection, Another discipline (Individual and Social Meaning of Moral in the Light of Nietzsche's Philosophy)). *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2005.
- [7] Porokhovskaia T.I. *Dobro i zlo; F. Nitsشه. «K genealogii morali». Etika: Uchebnik. Pod obshchei redaktsiei A.A. Guseinova i E.L. Dubko* (Good and Evil; F. Nietzsche "On the Genealogy of Morality". Ethics: Textbook. Edited by Guseynov A.A., Dubko E.L.). Moscow, 2004.
- [8] Svas'ian K.A. *Kommentarii k Ecce Homo. Nitsشه F. Sochineniia v 2 t. T. 2* (Notes on Ecce Homo. Nietzsche F. Works in 2 Volumes. Volume II). Moscow, 1990.
- [9] Jünger F.G., F. Nietzsche. Moscow, 2001.