

---

---

А. В. СКОМОРОХОВ

## МОРАЛЬНЫЙ НИГИЛИЗМ: РЕКОНСТРУКЦИЯ СТАНОВЛЕНИЯ

*Постновременная эпоха характеризуется трансформацией аксиологических ориентиров. Цель статьи – проследить истоки и закономерности становления морального нигилизма. Доказывается причинная связь автономного абсолютизма и морального нигилизма. Показано, что возникновение морального нигилизма определяется диалектическим развитием идеи автономии. Раскрыта диалектическая природа морального нигилизма как разворачивания противоречия автономной морали. Показана диалектическая связь между обоснованием морали И. Кантом и моральным нигилизмом Ф. Ницше. Установлено значение постулатов практического разума в этической системе Канта. Выявлена связь между моральной теологией Канта и моральным атеизмом героев Ф. М. Достоевского (Иван Карамазов). Определены причины неудачи автономного обоснования морали. Показаны моральные предпосылки и основания становления общества эпохи постмодерна.*

**Ключевые слова:** моральный нигилизм, автономия, обоснование морали, метафизика.

*The postmodern era is characterized by the transformation of ethical meanings. The purpose of the paper is to trace the sources and patterns of the formation of moral nihilism. The research is conducted on the basis of the dialectical method. It is shown that the dialectical development of the idea of moral autonomy determines the appearance of moral nihilism. The author discloses the dialectical nature of moral nihilism as the unfolding of controversy of autonomous morality. The dialectic link between Kantian autonomous justification of morality and the moral nihilism of Nietzsche is shown. The importance of postulates of practical reason in Kant's ethical system is established. The deep connection between Kant's moral theology and moral atheism of Dostoyevsky's characters (Ivan Karamazov) is revealed. The reasons of the failure of the autonomous justification of morality are determined. Moral background and moral foundations of the postmodern society are shown.*

**Keywords:** moral nihilism, autonomy, foundation of morality, metaphysics.

*Философия и общество, № 1 2017 92–110*

Главный герой знакового для судеб западной культуры романа Т. Манна «Доктор Фаустус» восклицает: «Я понял, этого не должно быть: доброго и благородного, того, что зовется человеческим, хотя оно добро и благородно. Того, во имя чего разрушали бастилии. Я понял: и я уничтожу это». И добавляет: «Я уничтожу Девятую симфонию» [Манн 2014: 392].

Обещание исполнено: «...слияние рек, в котором встретилось и смешалось множество потоков... – мечты и желания людей всех возрастов» (Р. Роллан), сменила оратория «Плач доктора Фаустуса», – и «страшнее этого плача, призванного передать всю боль и вину мира, не было песни на земле» [Там же: 393].

«Уничтожение Девятой симфонии» – символ крутого поворота в истории западной культуры. Совсем недавно он, западный человек, «рвался в бой», «брал преграды», видел «цель, манящую вдаль» (Гете); теперь *он же* узнает, что «того, ради чего» (целей, смыслов) «не должно быть», они *должны быть* уничтожены (Манн). Однако вся сложность заключается в том, что противоположность взглядов двух героев – не столкновение точек зрения двух авторов. В повороте противоположности сходятся в *одном* сердце: ум «сходит с ума», душа разрывается от боли. Драматизм смены веж сворачивается Т. Манном в точку трагедии.

Здесь, в этой точке, – новый либеральный гуманизм, который не предъявляет человеку высоких требований, принимая его со всеми его грехами и несовершенствами его плоти и души [Давыдова 2011]. Классический гуманизм слишком уважал человека, а потому как бы и не любил его вовсе, – упрекают «старый» гуманизм гуманисты «новые», едва ли не дословно воспроизводя логику Великого инквизитора Достоевского.

Здесь – новое искусство, зацикленное на темах смерти, болезни, старения, страдания, весь нерв, смысл и пафос которого – в сострадательности к человеку как таковому, готовности ценить его за сам факт его существования, за то, что он просто родился на свет божий [Там же].

Здесь – требование новой структуры мышления: новой логики, иного образа мысли, соответствующих открывшейся правде (разлада, абсурда). «Мышление, для того чтобы быть истинным, сего-

дня обязано всякий раз мыслить в антитезе к самому себе» [Адорно 2003: 322].

Здесь – приговор гармонизирующей культуре, отбрасывающей на противоречия эмпирии примирительный отблеск. Утверждается: «После Освенцима любая культура... – всего лишь мусор» [Там же: 327], «любое слово, в котором слышатся возвышенные ноты, лишено права на существование» [Там же: 328].

Наконец, здесь же, причем в основании перечисленного – новый категорический императив: «Мыслить и поступать таким образом, чтобы Освенцим не повторился; чтобы никогда не произошло ничего подобного» [Там же: 326].

Трансформации структуры мышления, отказа от установок-целей эпохи Модерна после Освенцима вслед за Т. Адорно требуют Х. Арндт, Г. Йонас, Э. Левинас, Ж.-Ф. Лиотар и др.

*Поворотное время* – это не штиль, не затишье, это перелом (трагическая «перипетия»). Остро стоит задача: разобраться в существе этого перелома, дать ему анализ и оценку. В литературе отмечают: «В XX веке *что-то случилось* (курсив мой. – А. С.) с оптимистической метафизикой, согласно которой зло есть благо, ибо оно сотворено благим Творцом во имя свободы воли и свободы уклонения ко злу человека. Эта метафизика оказалась подорвана» [Кургинян 2011]. Западная культура оказалась захвачена пессимизмом, глубоким переживанием радикального зла, ощущением наступления «реального ада».

Возникает вопрос: что же случилось? *Почему и в каком смысле* тот, кто штурмовал бастилии, брал преграды и видел «цель, манящую вдаль», отрекается от себя?

\* \* \*

Радикальную переоценку ценностей имеет смысл соотнести с логикой научных революций. Так, В. Гейзенберг указывает: «...научная революция производится исследователем, пытающимся решить некоторую частную проблему и при этом стремящимся вносить как можно меньше изменений в предшествующую науку. Именно это стремление вносить как можно меньше изменений обнаруживает, что введение новшества вызвано самим предметом,

что изменить структуру мышления о явлениях требует сама природа, а не какой-нибудь человеческий авторитет» [Heisenberg 1983: 285]. По аналогии истоки поворотного времени следует искать не в воле философа, а в некоторой проблеме, к которой приводит принятая структура мышления и в которой предварительно содержится новая идея понимания и реальности.

На первый взгляд кажется, что именно эта логика – логика трансформации «виновной» структуры мышления (а вместе с ней – системы музыкального языка), – стоит за переоценкой ценностей эпохи Модерна (уничтожением Девятой симфонии). «Идеал гуманности угасал по мере того, как общество становилось все менее гуманным» [Адорно 2001: 5]. Проблемой, требующей «переоценки ценностей», выступает в этой логике, как правило, Освенцим. Вид «снятия» инакового и нетождественного в газовых камерах компрометирует снятие противоречий в синтезе. Страшная правда действительности (концлагерей) открывает чудовищную неправду идеалов (Нового времени). После Освенцима «способность к метафизике вызывает насмешки» [Его же 2003: 323].

В проникнутых болью («иннервированных») рассуждениях Т. Адорно обращает на себя внимание постоянная апелляция к чувству. Адорно подчеркивает *естественную* – словно самими чувствами воспринимаемую – смерть смысла после Освенцима. Как в физике сама природа требовала новой идеи понимания (спор «поля» с «эфиром»), так после Освенцима уже социальная природа требует, воздействуя на чувство, признать отсутствие в мире хотя бы «крох смысла». Здесь само чувство «противится... утверждению позитивности наличного бытия», более «не приемлет рассуждения» о «крохах смысла», который можно найти в судьбе жертв, запрещает «утверждать, что неизменное есть истина, подвижное – видимость пребывающего, временное тождественно вечной идее» [Там же: 322], и не дает оправдывать боль будущей гармонией, тем, что «спустя 800 лет» люди будут жить счастливо (Чехов). Именно *чувства* – сострадание, страх, боль, – а не умозрительные понятия низвергают метафизику с ее престола.

Освенцим – немыслимая катастрофа. Это бесспорно. Вопрос заключается в том, обоснованно ли заключение от Освенцима

к необходимому «уничтожению» ценностей эпохи Модерна (структуры мышления, системы музыкального языка...)? Быть может, напротив, именно обесценивание ценностей (нигилизм) породило возможность Освенцима?

Заметим, что мир, в котором случился Освенцим, уже обесмыслен. Задолго до Освенцима герой Достоевского «вернул Богу билет» на вход в мировую гармонию. Задолго до Освенцима прозвучал решающий приговор Ницше: «Нет смысла, нет ответа на вопрос “зачем?”» [Ницше 2005: 31], возвестивший приход нигилизма.

Вызывает сомнения и опора на чувство, очевидность и здравый смысл в требовании изменить логику философской мысли. Не без оснований можно было бы утверждать противоположное: всякое «чувство» предопределено философской мыслью. Сначала (до всех «чувств» и «разумений») случается «философская мысль... а [уже] потом – из этого пламени – выпадает естественный (будто бы самими чувствами воспринимаемый) мир и люди, обладающие этими самыми чувствами» [Ахутин 2005: 507]. Это значит, «чувства» и «очевидности», «выпавшие из пламени» одной основополагающей мысли (скажем, картезианской), будут отличаться от «чувств» и «очевидностей», выпавших из мыслеснований иных эпох. Так, «очевидности», «само собой разумения» и «чувства» *нашего* века отличны от «очевидностей», «само собой разумений» и «чувств» XVIII в. И то, что *нам* мнится естественным, вовсе не казалось естественным современнику Канта. Наш слух настроен иначе, наш взгляд смотрит на мир с иной точки зрения...

К примеру, обрекая человека на боль разлада долга и счастья, Кант не придает усмотренному разладу трагического смысла. Напротив, именно разлад наводит мысль Канта на постулирование бытия Бога. В религиозной перспективе разлад и боль должны быть сняты. Очевидность «прекрасного миропорядка» позволяет Канту, несмотря на усматриваемый разлад, постулировать бытие Бога. (А Бетховену – сочинить оду «К радости»...)

Иван Карамазов, вслед за Кантом, понимает идею Бога как постулат (изобретение) человека: «...дивно, что такая мысль, мысль о необходимости Бога – могла залезть в голову такому дикому и

злому животному, каков человек» [Достоевский 1957: 280]. Но Иван Карамазов выдвигает *инверсный* постулат. Страдания требуют от «нравственного чувства» не постулировать Бога, а отвергнуть его. «Не Бога я не принимаю, а только билет Ему почтительнейше возвращаю». «Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными» [Там же: 282].

Заметим: структура рассуждения Канта – заключение от чувства сострадания к постулату практического разума – в точности воспроизводится. Но чувствование «чувства» радикально меняется, и практический разум постулирует (моральную) смерть Бога. *Тот же факт* – страдание (взятое в пределе: страдает не добродетельный человек, а невинное дитя<sup>1</sup>) – смысливается в *противоположный* смысл: морального атеизма (Достоевский). У Канта моральное сознание создает Бога. У Достоевского – спустя век – моральное сознание его «убивает». (По той же логике оде «К радости» противопоставляется «Плач доктора Фаустуса».)

Позволительно спросить: из какого метафизического события (из какой мысли) выпадают те «чувства» Ивана Карамазова (Адриана Леверкюна), которые открывают – повторим, задолго до Освенцима – трагический разлад? Акты какого ума представляются актами беспристрастного чувства? Какому из «чувств» – бывшему (Кант, Бетховен) или нынешнему (Достоевский, Манн) – довериться? В свете какой метафизики ум и чувство настраиваются на трагическое видение (слышание) мира? Какое событие умозрения остывает в «очевидности» разлада; событие какой мысли отражено схватывающим коренную поврежденность бытия в «чувстве»?

Перед тем как попытаться ответить на эти вопросы, отметим три обстоятельства.

1. Парадоксальность заключения от предельно конкретного к бесконечно абстрактному (от быта – к событию): «слезинка ребенка» – отвержение «мировой гармонии», смерть любимого племянника – «уничтожение Девятой симфонии». Эта парадоксальность уже указывает на предварительную настроенность слуха

---

<sup>1</sup> Перед нами мысленный эксперимент (отсюда – предельное испытание чувства). (См. замечание А. Эйнштейна об экспериментальной природе романов Ф. М. Достоевского.)

(сфокусированность зрения), заведомо готового услышать (увидеть) в частном случае (или даже без всякого случая<sup>2</sup>) всеобщий закон разлада, прочувствовать вину мира, усмотреть в мире трагический смысл.

2. Невозможность объяснить это заключение «точкой зрения», особенностями «философских темпераментов»: разные частности смысливаются разными авторами (из раза в раз) в один и тот же (трагический) смысл. Иначе говоря, речь идет не о личном мнении, не о «я так вижу», но о глубинной закономерности, с одной стороны, об особом складе ума, с другой – о *закономерности* этого склада.

3. Наконец, связанность исторической судьбы: загадка *перехода* (поворота) от Фауста Гете к Фаусту Манна, от Канта – к Ницше, от Бетховена – к Шенбергу (и т. д.), при котором «очевидность» смысла («цели, манящей вдаль», прекрасного миропорядка) сменяется «очевидностью» абсурда («нет смысла»).

В совокупности данные обстоятельства свидетельствуют:

1. Проблему, из которой вытекает поворот культуры, следует искать в метафизическом (эпохальном) *настрое, складе ума*<sup>3</sup> (а не в объективном строе фактов).

2. Существует (требует реконструкции) *логика перехода* от ума, который усматривал за разладами и антагонизмами эмпирии гармонию, лад и строй (Кант, Бетховен), к трагически настроенному уму, который отвергает (на моральном основании) саму возможность гармонии.

Отсюда задача реконструкции становления нигилизма – перехода от «Фауста» Гете к «доктору Фаустусу» Т. Манна – может быть представлена как задача реконструкции разлада строя ума (и умного строя мира): от «прекрасного миропорядка» (Кант) до «нет смысла, нет ответа на вопрос “зачем?”» (Ницше). Огрубляя, вопрос можно поставить так: *как и почему* постулат бытия Бога и бессмертия души превращается в постулат его смерти (почему так, в этом направлении, меняются «чувства» и «очевидности»)?

<sup>2</sup> Ф. Ницше в «Ессе Homo» рассказывает, что идея вечного возвращения явилась к нему «в начале августа 1881 г. в Sils Maria, 6500 футов над уровнем моря», когда он присел отдохнуть у пирамидальной скалы.

<sup>3</sup> Говоря о складе ума, мы вслед за М. Хайдеггером подразумеваем историческую идею ума: ум античный (идея-эйдос), ум новоевропейский (удостоверение).

Решение этой задачи предполагает: необходимо проблематизировать склад ума (*нашего* – все еще новоевропейского – ума), который заставляет *нас* видеть мир в трагическом свете. Осуществив рефлексии над рефлексией (над *нашим* – свойственным *нашему* уму – осознанием), мы сможем отстраниться от созданного нашим умом разлада и изумиться уму, который задал разлаженный образ мира. Это еще не означает выйти из трагического *ума*, взглянуть на историю с иной (своей) точки зрения (настроить свой слух по-новому и по-своему). На сегодня это значит озадачиться сознанием, создающим трагедию (может быть, *моим собственным*), удивиться не событиям, а уму, усматривающему миропорядок как *трагический* (абсурдный). Задаться вопросом: почему ум *так* (а не иначе) сложился (сложил себя)?

\* \* \*

Вопрос о логике перехода от Фауста к Фаусту (от Канта к Ницше, от Бетховена к Шенбергу...) может показаться парадоксальным. Рассмотренные как точки зрения концепции, скажем, Канта и Ницше выглядят едва ли не диаметрально противоположными. Кант обосновывает мораль – Ницше проблематизирует. Кант утверждает безусловную сущность морали – Ницше выявляет ее социальные и психологические корни. Кант постулирует бытие Бога – Ницше восклицает: «Бог умер». Кант утверждает примат долга над чувственными склонностями – Ницше превозносит чувственную стихию волево-властного начала. Кант дает обоснование морального абсолютизма – Ницше провозглашает наступление морального нигилизма. (Линию противопоставлений можно продолжить.)

Обосновать, что столь различные точки зрения представляют собой последовательное разворачивание *одной* логической идеи из *одного* основания – значит указать на напряжение в теории Канта, которое разворачивается в проблему в мысли Ницше, и показать отсюда *закономерность* трансформации морального абсолютизма в моральный нигилизм (обоснования морали – в ее низложение; постулирования бытия Бога – в провозглашение его «смерти» и т. д.).



Такая трансформация возможна, если в основании морального абсолютизма содержится (в неразвернутом виде) проблема, которая выступает предпосылкой становления морального нигилизма. Если кантовская этика скрыто нигилистична, содержит в себе некоторый неявный (пока) разлад (неявное ничто), который позже выйдет в открытость и развернется в новый образ мысли: нигилизм.

Искомая проблема при этом:

- во-первых, должна принадлежать самому уму (исторически определенной архитектонике ума);
- во-вторых, именно в ней и благодаря ей ум должен разойтись с собой (сойти «с ума»), открыв пространство ничто (нигилизм);
- в-третьих, должна содержать в себе напряжение, потенцию расхождения, то есть исходное (неразвернутое) противоречие.

Мы – в качестве гипотезы – полагаем: такую проблему следует искать в области морали. Именно здесь новоевропейский разум может вступить в принципиальный спор с самим собой, поскольку именно здесь он вынужден погрузиться в не органичную ему проблему абсолютного, то есть выйти из зоны (научно-рационального) «комфорта», и поставить над собой эксперимент: попытаться встроить абсолютное в механический мир «прямой перспективы». Результаты этого эксперимента и должны стать объектом внимания.

В явном виде проблематизм понятия морали впервые был сформулирован Ф. Ницше: «Всея “науке морали” до сих пор недоставало проблемы самой морали: недоставало подозрения, что здесь есть нечто проблематичное» [Ницше 2013: 141]. Мысль Ницше, словно подтверждая гипотезу, указывает: 1) проблема самой морали имеет *логический*, а не психологический источник (проблема таится в понятии – то есть *логической истине* – морали); 2) мораль *сама* приоткрывает свою проблематичную суть, роль мыслителя-нигилиста состоит в том, что он дает этому процессу слово. Или, иными словами, перефразируя В. Гейзенберга, революция (*поворот к нигилизму, уничтожение Девятой симфонии, отвержение гармонии*) осуществляется мыслителем (Ф. Ницше, Т. Манн, Ф. М. Достоевский), который не стремится к революции, но пытается решить *частную проблему* (морали), при этом измене-

ние образа мысли вызвано самим предметом – самой моралью, а не *волей* мыслителя-нигилиста.

Суждение Ф. Ницше: всей «науке морали» недоставало проблемы морали – нельзя назвать совершенно не соответствующим действительности, если вспомнить мысль И. Г. Фихте о моральном как «понятном из самого себя»; в то же время если это упрек, его сложно признать и справедливым: кажущаяся «невнимательность» объясняется тем, что мораль развернулась в явную («очевидную») проблему только в XIX в.

В свернутом (неявном) виде проблему можно обнаружить в построениях И. Канта. Обосновывая значение постулата бессмертия души, Кант, в частности, отмечает, что в отсутствие постулата моральный закон может «совершенно лишиться святости» [Кант 1965: 402]. Само различие «абсолютного» и «святого» намекает на напряжение в морали, при разворачивании которого абсолютное в конечном счете может быть отвергнуто. То есть уже для моралиста *par excellence* Канта, основавшего мораль на принципе автономии, с автономной моралью «не все ладно»: в самой ее сути (ее самости) «согласья нет» (по крайней мере, может не быть), и при определенных условиях автономная мораль может быть низвергнута. Кант далее утверждает, что лишенная святости мораль не может функционировать. «Ведь тогда ее, – прозорливо добавляет он, – портят, делая... снисходительной и потому приспособленной к нашим удобствам» [Там же: 403]. Например, говорят, что люди все «разные», что идеалы и нормы «репрессивны», «опасны», что человека надо «пожалеть», что не стоит «требовать от него многого», что у каждого «своя правда». Или другой вариант: без постулата «преувеличивают надежду на недостижимую цель, а именно на полное приобретение святости воли, и потому предаются мечтательным, теософическим грезам, полностью противоречащим самопознанию» [Там же].

Кант, таким образом, задает альтернативу: если автономная мораль может функционировать, то только при наличии постулатов бессмертия души и бытия Бога (как сверхморальной перспективы). В противном случае она или вырождается (в жалостливую «гуманность»), или перестает быть «автономной». За век до Ницше,

в обосновании постулатов практического разума Кантом опережающе продумывается принципиальная возможность разворачивания *проблемы самой морали*.

Но насколько вероятна ее возможность? Как высшее, абсолютное – будучи высшим и абсолютным – может быть лишено «святости»? Ответ на этот вопрос требует особого внимания к смыслу проблемы обоснования морали. Обосновать мораль – значит не просто указать на ее основание (Бог, разум, природа, космос...), проверить его прочность, создать чертеж будущего здания; обосновать мораль значит также показать, что основание (начало) морали суть благо и ценность (мораль моральна, добро есть добро, абсолют свят и т. д.). В случае успеха (соединения начала морали и нравственной правды человека) нравственный закон (абсолют) обретает «святость». В случае неудачи абсолютный закон «совершенно лишается» значимости. Самое прочное основание (Бог, разум...) морали будет отвергнуто моральным сознанием, если не будет дан ответ на вопрос о смысле страдания, о высшем благе. Моральный субъект («с насмешливой и ретроградной физиономией»), обратившись к Канту, тогда скажет: «Я уважаю моральный закон и чту предмудрость его... – но в окончательном виде я мира вашего, господин Кант, в котором добродетель не ведет к счастью, а устремления к чистоте намерений воли (святости) оказываются ничтожными, не принимаю, и жить по вашим – разумным – законам отказываюсь».

Этика (в том числе и светская) коренным образом связана с проблемой теодицеи [Бердяев 1993]. Особая сложность проблемы теодицеи (проблемы зла) для автономного ума заключается в том, что исчезает возможность ссылки на «высший смысл». С одной стороны, мораль вынуждена решать проблему зла, поскольку в поврежденном, злом мире не может быть морали (нет ответа на моральное «зачем»). С другой стороны, решая проблему зла, мораль неизбежно обращается против себя. Но если в гетерономной логике зло могло быть теоретически оправдано (положим, указанием на примиряющую гармонию потустороннего мира), то мораль, немислимая вне различения добра и зла, а значит, и без зла как части своего определения, не может из самой себя, из автономии, быть

оправдана в принципе. В этом бесконечном суде над собой (замкнутом круге самокритики) и заключена, в первом приближении, «проблема самой морали» (морального нигилизма). Проблема, которую и предвидит Кант, опасаясь за «святость» морального закона.

Рассмотрим логику разворачивания самокритики автономной морали подробнее. Как напряжение оборачивающейся против себя морали разворачивается в проблему, властно меняющую образ мысли?

Давно известно: долженствование представляет собой «всестороннее противоречие» [Гегель 1956: 304]. Одна из ключевых антиномий морали заключена в безнадежной порочности добра. Хотя требования морали нацелены на преодоление разлада между идеальным и реальным, должным и сущим, самим фактом своего существования они закрепляют разломы и антагонизмы эмпирии. «Зло» (разлад, раскол) входит в бытие морали с той же необходимостью, что и «добро» (гармония, лад) – ведь, согласно определению Канта, добродетель есть «моральный образ мыслей в борьбе, а не святость в мнимом обладании полной чистотой намерений воли» [Кант 1965: 475]. Это противоречие обрекает автономную мораль на «вечное возвращение того же самого»: на противоборство добра со злом, уходящее в дурную бесконечность. С одной стороны, моральное сознание не может достичь целостности, не отказавшись от себя (своей определенности как *морального* сознания), с другой – оставаясь собой, оно обречено на пребывание в тени неполноты реализации собственных устремлений. Известные строки апостола Павла можно было бы отнести и к голосу самой морали, словно говорящей: «Доброго, которого хочу, не делаю [достижение совершенства], а злое, которого не хочу, делаю [закрепляю зло]».

Усмотрев в категориях морали, отразивших разломы эмпирии, обоснование невозможности собственных устремлений, моральное сознание становится несчастным сознанием (Гегель) и оборачивается против того, что составляет сущность морали, – различения добра и зла. Будучи не в состоянии из себя объяснить моральное «зачем», моральное сознание в стремлении вырваться из-под власти своего определения и все-таки одолеть зло обращается против

сути своего понятия – различения добра и зла. Оно требует преодоления уже не зла, но самой морали как различения. Сверхморальный идеал (идеал, объясняющий моральное «зачем»), трансцендирует сферу этики и открывается «по ту ее сторону» – в сферах религии и эстетики («красота спасет мир», «божественная гармония» и т. д.).

Тезисом в этом разворачивании противоречия самой морали выступает «злое добро» моральной теории, антитезисом – отрицание злого добра моральным сознанием, синтезом – идеал сверхморального состояния, снимающий конфликт между потребностью в полноте добра и неполнотой наличной моральной реальности.

Однако напряжение морали (разница потенциалов между теорией, закрепляющей несовершенство, и моральным сознанием, устремленным к совершенству) вовсе не снимается тем, что над несовершенной действительностью надстраивается сверхморальный идеал совершенства. Синтез оказывается логически некорректным: снимая противоречие между объективным несовершенством действительности и *субъективной* потребностью в ее совершенстве, синтез выступает не более чем принятием «желаемого за действительное», малодушным бегством от правды, «вытеснением» неприятной истины. Распознав в скором времени самообман, моральное сознание *запрещает* себе снятие противоречия (требует, говоря словами Ницше, смело посмотреть в лицо истине) и тем самым возвращает мораль к своим пределам, но уже на новом витке. Здесь моральное сознание по-прежнему не «выносит действительность» (порочного добра), но также знает, что эту действительность «уже не удастся отрицать» [Ницше 2005: 35]. Это обстоятельство сообщает переживанию зла новое качество. Если исходное противоречие морали, мучая моральное сознание и побуждая его искать разрешение (смысл), постулировать Бога и бессмертия, было согрето возможностью разрешения, то возврат к антагонистическому противоречию, исходя из уже промысленной невозможности его разрешения, бросает на порочность добра зловещий отблеск.

Результатом сущностно негативной диалектики морали (то есть диалектики, запрещающей снятие противоречия – порочного

добра) становится «негативная» перенастройка ума, который отныне переживает мир как боль и разлад, смысливает факты страдания в трагический смысл. Проблема самой морали – не проблема, которую ум «ставит» и «разрешает». Напротив, проблема самой морали захватывает ум, заставляя последний усматривать в мире неснимаемые разлады и антагонизмы. Автономная мораль выступает оптикой разлада, органом проблематизирующего (разлаживающего) ума. Запутавшись в себе, моральное сознание предусматривает (предполагает) мир как поврежденный, неладный и расстроенный.

Таким образом, коренной исток нигилизма (трагического взгляда на мир, обесценивания высших ценностей) заключается в том, что в свете истины Нового времени (автономии) проблема теодицеи, предшествующая постановке этического вопроса (о различении и оценке), не может (принципиально) быть решена.

\* \* \*

Рассмотрев логику разворачивания нигилизма из противоречия автономной морали, обратимся к истории. Уже Н. Бердяев указывает на ключевую роль мысли И. Канта в становлении нигилизма: «Кант философски сформулировал роковой разрыв с корнями и истоками бытия» [Бердяев 1994: 102]. Однако эта роль до сих пор остается в полной мере не выявленной.

В этической литературе встречается утверждение, что постулаты практического разума – инородная часть кантовской этической системы, и что введя их, Кант-де подорвал мораль, которую сам обосновал. Утверждается даже, что Кант «сорвался с высоты морального видения человека» [Гусейнов 2009: 154]. Исходя из сказанного, можно осмыслить их значение иначе: как *несущей конструкции* кантовской метафизики морали, спасающей ее от падения в нигилизм.

Перевернув платоновскую картину мира (кантовское «высшее благо» – не платоновская идея, а «поставленная разумом цель» [Кант 1965: 402]), кантовский моральный субъект судит мир – за его несоответствие идеалу высшего блага. Именно этот субъект (в лице М. Ю. Лермонтова) пишет строки: «Когда б в покорности

незнанья / Нас жить создатель осудил, / Неисполнимые желанья / Он в нашу душу б не вложил. / Он не позволил бы стремиться / К тому, что не должно свершиться». Вл. Соловьев позже упрекнет автора строк в нигилизме и ницшеанстве. Канта, как правило, не упрекают в ницшеанстве, хотя мучения М. Ю. Лермонтова почти дословно воспроизводят логику И. Канта. Человек устремлен к тому, что не должно свершиться, – к идеалу совершенства; в душу человека вложены неисполнимые желания – в их числе соединение морали и счастья. Исполнение закона не ведет к совершенству, а достоинство быть счастливым не гарантирует счастья (мир фундаментально несправедлив).

Примечательно, что приговор миру, вынесенный Кантом и Лермонтовым, соответствует двум первым стадиям становления нигилизма по Ницше: осознанию 1) бессмысленности становления («напрасной растраты силы») и 2) раздробленности мира. Поэтому для возвращения миру смысла и ценности Кант вынужден, в точности по логике Ницше, перейти к третьей стадии – постулированию «истинного мира»...

«Коль скоро пришли эти два прозрения... остается еще лазейка, осудить весь этот мир становления как обман и изобрести мир, лежащий в качестве *истинного* мира по ту сторону этого. Но как только человек распознает, что тот мир сложен только из психологических потребностей, сразу возникает последняя форма нигилизма, запрещающая себе веру в *истинный* мир. На этой ступени... человек запрещает себе всякий род уползания к запредельным мирам и ложным божествам – но *не выносит этот мир, который уже не удастся отрицать...*» [Ницше 2005: 35].

Кант – в точности по Ницше – уже сознает «истинный мир» как субъективную потребность. Постулаты практического разума, и прежде всего бессмертия души и бытия Бога, призваны заслонить боль и вину мира, равнодушного к «неисполнимым желаньям» и «безнадежным стремлениям». Постулаты играют в системе Канта функцию «возвышенной кажимости», заслоняющей абсурд жизни. И именно в этом качестве становятся краеугольным камнем системы, предотвращая ее окончательное падение в нигилизм. Кантианство – тот уникальный момент в истории мысли, когда нигилизм

*еще* не наступил, а верховные ценности *уже* обесценились. В мысли Ницше момент кантианства обозначен как наступление *третьей стадии* нигилизма. Сознание смысла и единства мира утрачено (кантовский дуализм), возможность постулировать смысл и единство по ту сторону этого мира еще осталась. Но Кант не просто находится *перед* третьей «ступенью» нигилизма: вся неустойчивость, вся шаткость его позиции в том, что он *уже ступил на нее*. Вчитаемся в приведенную выше мысль Ницше: «...как только человек распознает, что тот мир сложен только из психологических потребностей, сразу возникает последняя форма нигилизма, включающая *неверие в метафизический мир...*» (цит. по: Хайдеггер 1993: 76). Но ведь именно в постулатах Канта человек и распознает «человеческий, слишком человеческий» источник метафизического мира. Распознает, что этот мир есть только постулат, а не реальность. Антиномии чистого разума (дискредитирующие метафизические истины) и постулаты практического разума (вводящие метафизические истины как «идеи морального сознания»), рассмотренные вместе, и есть этот миг «распознавания» истины как *практически необходимого заблуждения*.

Ницше, однако, говорит: *как только* такое распознавание происходит, *сразу* возникает последняя форма нигилизма. То есть, по Ницше, как только Кант сформулировал постулаты, нигилизм сразу вступает в свои права. В действительности само существование этического кантианства уже указывает на некоторый зазор: человек *уже* распознал психологический корень метафизики – неверие в метафизический мир *еще* не наступило. Эта двойственность положения образует исторический момент жизнеспособности кантианства, «миг между прошлым и будущим». Уже нет пути назад к онтологическому объективизму, но осознанный шаг в нигилизм еще не сделан. И мысль останавливается на полпути.

Как возможно такое состояние: осознание метафизики как практической потребности и одновременно сохранение веры в нее? Почему распознавание того, что тот мир сложен из психологических потребностей, осуществившееся в мысли Канта, не приводит *сразу* к нигилизму? Как возможно, что моральный субъект сознает себя «создателем» Бога, но парадоксальным образом продолжает верить



в него? На чем основана эта наивность, которую Ницше позже назовет «гиперболической»? Почему мысль, задолго до Ницше уже определившая истину метафизики как «вид заблуждения», не делает шаг в нигилизм на век раньше? Каковы исторические условия возможности кантианства, не скатывающегося в нигилизм? Чем обусловлена вера в соответствие порядка вещей порядку наших моральных идей?

Можно выделить как минимум две причины. Во-первых, мысль Канта принадлежит рациональному веку, когда еще существует возможность, говоря словами Фуко, выстроить крепость, защищающую сознание от иррациональности жизни. В XIX в. крепость разрушится, а боль останется. Испарится «сияющее порождение сна» – постулаты, и «ужас и жуть существования» тут же выйдут в свою открытость.

Во-вторых, Кант – мыслитель оптимистической эпохи, еще наполненной верой в прогресс («вечный мир», «свобода» и пр.), и, как заметил Т. Адорно, поэтому просто «не допускает возможность абсурдного» [Адорно 2000: 32]. Убежденность в том, что «все к лучшему в этом лучшем из миров» (Вольтер), звучащая в оде «К радости» Бетховена, есть то не-сказанное философии Канта, которое проявляется через его сказанное (постулаты). Но не-сказанное не сказано, потому что полагается само собой разумеющимся (очевидным). Это значит, не-сказанное принадлежит духу времени. Как дух времени, не-сказанное звучит в музыке Бетховена, в оде «К радости» Шиллера, в лозунгах Великой французской революции, в «оптимизме молодой нарождающейся буржуазии» (Адорно), в духе истории и прогресса. Этот не-сказанный (оптимистический) подтекст – условие возможности постулатов практического разума. То, что уже кажется несбыточным спокойно-сосредоточенной рефлексии кенигсбергского мыслителя, еще пронизывает дух эпохи. Пессимизм мысли погружен в оптимизм времени. Оптимизм времени несказанно вторгается в пессимизм мысли и создает постулаты. И постулаты, как выражение преднигилистической сути кантовской философии, ставят последнюю и предельно хрупкую преграду на пути разворачивания морального нигилизма.

Разрушение этой преграды в XIX в. оформляет становление нигилизма в его окончательном виде (трансформацию кантианства в ницшеанство). Это становление и фиксирует мысль Ницше. Роль Ницше в утверждении нигилизма – роль медиатора, давшего слово объективному историческому процессу.

Смерть кантианства в нигилизме не означает, что в мире нет людей, живущих «по Канту», или что нет философов, строящих этические системы с позиций морального абсолютизма. Смерть кантианства означает, что как живое историческое явление (а не «концепция», «воззрение») оно не в состоянии определять практику социальной, культурной, политической жизни современной Европы. Корень этой неспособности – крах кантовского *оправдания* морали, неспособность этики Канта (любой этической системы, основанной на принципе автономии) решить центральную проблему этики – проблему оправдания зла.

Моральный нигилизм, подготовленный мыслью Канта, выведенный на свет в мысли Ницше и Достоевского, утверждает свое историческое господство в XX в. Волевым «уничтожением Девятой симфонии» завершает, окончательно выводит в открытость то, что было прикровенно подготовлено логикой мысли.

### *Литература*

- Адорно Т. В. Проблемы философии морали. М. : Республика, 2000.
- Адорно Т. В. Эстетическая теория. М. : Республика, 2001.
- Адорно Т. В. Негативная диалектика. М. : Научный мир, 2003.
- Ахутин А. В. Поворотные времена. М. : Наука, 2005.
- Бердяев Н. А. О назначении человека. М. : Республика, 1993.
- Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика, 1994.
- Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 3. Энциклопедия философских наук. М. : Госполитиздат, 1956.
- Гусейнов А. А. Великие моралисты. М. : Вече, 2009.
- Давыдова М. Европа: признание в любви [Электронный ресурс] : М. Давыдова // OpenSpace.ru 2011. 2 сентября. URL: <http://os.colta.ru/theatre/projects/139/details/24284/>.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский // Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. М., 1957.

Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М. : Мысль, 1965.

Кургинян С. Суть времени [Электронный ресурс] : С. Кургинян // RuLit 2011. URL: <http://www.rulit.me/books/sut-vremeni-tom-4-read-241966-35.html>.

Манн Т. Доктор Фаустус. М. : АСТ, 2014.

Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М. : Культурная революция, 2005.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М. : Азбука, 2013.

Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М. : Республика, 1993.

Heisenberg W. Schritte uber Grenzen. München, 1983.