

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 13

Москва
2013

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива	5
<i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина.....	30
<i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии	47
<i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха	76
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют	90

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?.....	105
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы	133
<i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта.....	151
<i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше)	175

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа).....	199
<i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии).....	212
<i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова	246
Резюме.....	261
Summary	265
Об авторах.....	269

А.В. Прокофьев

Справедливость и resentment (заметки на полях «К генеалогии морали» Ф.Ницше)*

В данной статье будут рассмотрены некоторые проблемы общей теории и философской психологии морали, заданные обсуждением ценностно-нормативной категории «справедливость» в одном из центральных этических произведений Ф.Ницше – полемическом сочинении «К генеалогии морали» (1887). Это обсуждение не содержит внутренне упорядоченной и согласованной концепции справедливости и ее истоков, оно наполнено очевидными недоговоренностями и противоречиями, однако, несмотря на свою противоречивость и даже благодаря ей, оно сохраняет мощный эвристический потенциал, который по сей день воздействует на этическую теорию. Я попытаюсь последовательно проанализировать три «захода» к тематике справедливости, содержащихся в сочинении Ницше, через призму вопроса о реактивных корнях и реактивных проявлениях той части морали, которая сосредоточена вокруг этого понятия.

Рассмотрение первое: справедливость как продукт resentment

В рамках первого рассмотрения справедливость обсуждается через призму тех трансформаций в сфере ценностей, которые производит человек, пораженный resentmentом. Под resent-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12–03–00051а («Эмоциональные основания и механизмы морального опыта»).

ментом, как известно, Ницше понимает переживание, которое испытывает тот, кто, будучи лишенным цельности и благородства натуры, жизненной силы и решительности, испытывает ненависть к обладателям этих свойств, но не может выразить свою ненависть в поступке, не может унижить действием или физически уничтожить тех, кому он завидует и кого ненавидит. Именно resentment является одним из «внеморальных» истоков моральных ценностей и принципов. Человек resentment, сталкиваясь с тупиковым и саморазрушительным характером своих переживаний, создает такую систему, или «скрижаль», ценностей, которая позволяет ему «искусственно конструировать свое счастье» и осуществлять «воображаемую месть». Смысл его «творчества» состоит в том, что он свои собственные свойства, среди которых прежде всего неспособность к решительному действию и практическому самоутверждению, помещает на вершину проявлений человеческого совершенства. В отвратительной «темной мастерской» resentment «слабость» пытаются «перелгать» в «заслугу», «бессилие, которое неспособно свести счеты» – в «доброту», «трусливую подлость» – в «смирение», «подчинение тем, кого ненавидят» – в «послушание» и т. д.¹ Это переворачивание ценностной иерархии позволяет resentmentной личности снять остроту переживания собственной экзистенциальной негодности и одновременно заклеить, сбросить с пьедестала тех, кто выступал, а на бессознательном или просто тщательно скрываемом от самого себя уровне – продолжает выступать в качестве объекта ее зависти.

В едином ряду перевернутых и искаженных ценностей вместе с «добротой», «смирением» и «послушанием» оказывается и «справедливость». Ницше называет ту часть «фабрикации идеалов», которая связана с этим понятием, «самой смелой, самой тонкой, самой остроумной, самой лживой... артистической уловкой» людей resentment (264). Примечательно, что интерпретация представлений о справедливости в качестве «воображаемой мести» имеет гораздо более противоречивый характер. В отличие от «доброты» или «смирения» справедливость не является исключительно пассивной добродетелью, она подчас требует решительных действий,

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 263. Далее ссылки на это издание даны в скобках непосредственно в тексте статьи.

которые, используя любой оценочный стандарт, приходится признать проявлением силы. В чем же тогда состоит «артистическая уловка»? Ницше возмущается не тем, что создатели рабской морали – «подвальные крысы, набитые местью и ненавистью» – делают из высших проявлений человеческого совершенства, характерных активным и знатным людям, а тем, что они «делают... из мести и ненависти» (264). Очередная подмена ценностей выглядит в его описании следующим образом: «то, чего они требуют, они называют не возмездием, но “торжеством справедливости”; то, что они ненавидят, это не враг их, нет! они ненавидят “несправедливость”, “безбожие”; то, во что они верят и на что надеются, есть не надежда на месть, не упоение сладкой местью (“сладкой, как мед”, называл ее еще Гомер), но победа Бога, *справедливого* Бога над безбожниками» (264).

Каковы возможные интерпретации этого фрагмента? Его понимание может быть сконцентрировано на фигуре воздающего по заслугам справедливого божества. Тогда перед нами вновь предстает механизм самооправдания и самовозвеличения пассивности и бессилия. Если в случае с другими добродетелями рабской морали заменой поступка, выражающего ненависть и зависть, становилось само по себе моральное осуждение, выступающее в качестве символического вреда или аналога уничтожения тех, кто является мишенью этих переживаний («знатных людей», «господ»), то в случае справедливости такой заменой оказывается перенесенная в неопределенное будущее или в пространство потустороннего мира победа Бога над всеми, кто не соответствует канонам рабской морали.

Однако особенности общераспространенного опыта справедливости таковы, что он с необходимостью предполагает те действия, которые принято назвать «активной справедливостью» и которые состоят в пресечении нарушений нравственной нормы или в воздаянии за ее нарушение. Следует учесть также, что два первых проявления «артистической уловки», предложенные Ницше, – подмена возмездия победой справедливости и подмена ненависти к врагу ненавистью к несправедливости – не содержат никаких отсылок к фигуре Бога. Если взять за точку отсчета именно их и учесть неизбежность присутствия в опыте справедливости активной составляющей, то на первый план выходит не неспособ-

ность человека resentmentа к действию, вдохновленному ненавистью, а специфическое понимание такого действия, присвоение ему какого-то особого качества.

Основой презрения Ницше к возмездным действиям resentmentной личности является то, что последняя не воспринимает такие действия как *свою собственную* месть, а объектов этих действий – как ненавидимых ею, *ее собственных* врагов, хотя именно это было бы честным, правдивым и мужественным пониманием происходящего. Не находя в себе воли к такой интерпретации собственного поведения, resentmentная личность рассматривает свой поступок как воплощение добродетели справедливости и считает его порожденным ненавистью к несправедливости, царящей в мире. Таким образом, совершаемый поступок перестает быть *ее собственным* поступком. Человек, находящийся в поле притяжения сфальсифицированных resentmentом ценностей, превращается в проводника чего-то чуждого и внешнего по отношению к его личности. Для него причинение вреда объектам ненависти и зависти приобретает форму исполнения объективного предписания и безличной нормы. Тем самым он лишает себя возможности быть подлинным субъектом, автором действия даже в тех случаях, когда по каким-то причинам, например в силу временной слабости врагов или из-за аффективного состояния, подавляющего на время его страх и нерешительность, оказывается способен его совершить.

Однако это лишь описание подмены, а не ее объяснение. Вопрос, почему, даже активно добиваясь своих целей, человек resentmentа не решается придать проявлениям своей силы статус *само-выражения*, требует отдельного, самостоятельного ответа. Существует два возможных объяснения. Во-первых, можно оттолкнуться от противоречия между первыми результатами переворачивания иерархии ценностей и вредящими другому человеку действиями. Если кто-то выдвинул в качестве идеала любовь к врагам, ему будет очень трудно обосновать ту мысль, что в какие-то моменты можно деятельно проявлять к ним ненависть, можно просто мстить за собственные неудобства и страдания. А вот если причинение вреда является возданием за нарушение какого-то всеобщего и объективного закона, в особенности за притеснение лучших – праведных и безобидных – людей, то это совсем другое

дело. Противоречие если и не снимается полностью, то, во всяком случае, эффективно опосредствуется. При этом следует учитывать, что последняя уловка ресентимента, хотя и «тонка» и «артистична», но все же вспомогательна. Способность ресентиментной личности к поступку проявляется лишь в каких-то особых, редких обстоятельствах (прежде всего когда возможно коллективное действие против ослабевшего врага). А придание своему бессилию позитивного ценностного значения – универсально действующий рецепт, спасающий ее в любых обстоятельствах. Поэтому не удивительно, что ее реакция на исключительные ситуации как-то подстраивается под универсальные условия ее существования. Во-вторых, можно предположить, что человеку ресентимента бремя авторства собственных поступков в принципе не под силу. Его внутренняя нецельность и вынужденная рефлексивность делают риск ошибиться и совершить что-то несоответствующее самому себе не только очень высоким, но и попросту невыносимым. Человек ресентимента неопределенен для самого себя настолько, что можно сказать, что у него *нет самого себя*, подлинного центра принятия решений. Для совершения поступка ему всегда нужны подпорки в виде всеобщих и безличных принципов и норм, коренящихся в чем-то внешнем, а потому устойчивом.

Резюмируя сказанное выше: в первом рассмотрении сочинения «К генеалогии морали» (а в центре нашего анализа находился раздел 1.14) понятие справедливости оказывается необходимо в силу того, что человек ресентимента неспособен осуществлять месть в виде индивидуализированной мести, неспособен переживать ненависть, которая была бы индивидуализированной ненавистью, и поэтому нуждается в придании деятельным проявлениям своей ненависти и мстительности статуса исполнения объективной и универсальной обязанности, а также в их согласовании с добротой и любовью к врагам.

Приведенная выше позиция по сути своей является целостной философской критикой чувства справедливости. Следует отметить, что критика чувства справедливости к моменту написания сочинения «К генеалогии морали» не была новацией в истории этической мысли. Различные теоретики и моралисты предлагали свои варианты критических аргументов, правда, в основном в порядке «методического сомнения», которое завершалось итоговой

реабилитацией этой части морального опыта. В центре критики чувства справедливости, как и у Ницше, находилась связь между представлениями о справедливости, с одной стороны, и такими переживаниями, как ненависть, желание отомстить и зависть, с другой. Например, для философов англо-шотландской школы основой сомнения в чувстве справедливости был анализ такого неотъемлемого элемента психологического опыта справедливости, как негодование. Так, епископ Дж.Батлер задавался вопросом о том, почему «такая *грубая и буйная* страсть, как негодование» была дарована человеку Создателем»?². А.Смит, в свою очередь, также писал о том, что «негодование считается обыкновенно весьма низкой страстью, чтобы его можно было принять в каком бы то ни было отношении за источник такого чистого и похвального чувства, как порицание порока»³. Однако в итоге и тот, и другой предложили аргументы, преодолевающие презумпцию моральной проблематичности негодования. Пересечение этого «методического сомнения» с совсем не «методическим» сомнением Ницше оказывается еще более интересным в силу близости терминологического обозначения основного поставленного под вопрос психического состояния – негодования (*resentment*) у Дж.Батлера и А.Смита и resentment (*ressentiment*) у Ницше.

Однако в конечном итоге различия здесь более существенны, чем сходства. В центре критики Дж.Батлера и А.Смита находилась преимущественно антиальтруистичность негодования (его противоречие любви и благожелательности). Такой подход вполне органичен для критики чувства справедливости изнутри традиционных представлений о морали, в которых общим знаменателем нравственных ценностей и принципов является признание инструментальной ценности другого человека и стремление к его благу. Установление справедливости в такой перспективе выглядит как «вредящее действие», а сопровождающие его переживания состоят из страдания от того, что другой человек избежал лишений

² Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester, 2006. P. 91.

³ Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. С. 92. Перевод скорректирован по изданию: Smith A. The Theory of Moral Sentiments // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. 1. Indianapolis, 1982. P. 76.

(таково неудовлетворенное негодование, выступающее как особого рода зложелательность), и радости от того, что эти лишения наконец его настигли (таково удовлетворенное негодование, выступающее как особого рода злорадство). Именно в этом качестве различные модусы негодования вызывают либо к искоренению, либо к реабилитации. У А.Смита отвращение к антиальтруистичности негодования дополняется полуэстетическим отвращением к грубости и дисгармоничности этого переживания, а также мыслью о его пагубности для реализации стремления человека к счастью. Смит замечает, что «жесткий, раздражающий, судорожный» характер этого переживания «приводит в смятение и раздирает душу», что он разрушителен для того «самообладания и уравновешенности духа, которые так необходимы для счастья»⁴.

Обе линии рассуждения, ставящие под вопрос негодование в англо-шотландской философии, отсутствуют в разделе 1.14 «К генеалогии морали». Сходство двух образцов критики чувства справедливости имеет довольно отдаленный и структурный, а не содержательный характер. Во-первых, антиальтруистичность справедливого негодования не вызывает никаких нареканий со стороны Ницше, скорее наоборот. Проведенный выше анализ позволяет утверждать, что в первом рассмотрении выстраивается следующая иерархия эмоциональных установок по степени их значимости для человеческого совершенства. Универсализованная благожелательность (доброта) занимает в ней последнее место, поскольку выражает полное отсутствие силы. Универсализованное негодование следует за ним в качестве превратного выражения некоего, хотя и незначительного, «квантума силы». Неуниверсализованное стремление отомстить занимает следующую позицию в качестве более адекватного выражения этого «квантума». Наконец, осознанное переживание собственной силы и ее практическое выражение, не запятнанное мстительностью, находится на вершине иерархии. Во-вторых, «самообладание и уравновешенность духа» смитовского морального субъекта, способного контролировать свое негодование, достигается на основе стремления к объективности и беспристрастности суждений, то есть того самого стремления, которое в разделе 1.14 рассматри-

⁴ *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 57; *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. P. 37.

вается Ницше в качестве интенции, обесценивающей здоровую ненависть и здоровую месть. Наконец, в-третьих, у А.Смита нет никаких предположений по поводу мстительности, лежащей за пределами тех аффектов, которые переживаются на сознательном уровне, по поводу психологического «подвала», в котором фабрикуются идеалы.

В некоторых позднейших интерпретациях представлений Ницше о resentment возникает дополнительная точка соприкосновения со смитовской или батлеровской критикой чувства справедливости – в них подлинная любовь к другому человеку и подлинное стремление к его благу оказываются освобождены от подозрений в связи с мстительностью, ненавистью и завистью. У М.Шелера такова христианская любовь к ближнему. Она порождена не недостатком, а избытком энергии и сил, она не аннулирует разницу между людьми в отношении их экзистенциальной полноты, а принимает ее. Однако бинарная модель «любовь (благожелательность)/негодование» все равно оказывается у него нарушена. Христианской любви противостоит не только особый опыт справедливости («современная справедливость»), но и особая форма альтруистической этики («современное человеколюбие»)⁵. Они в равной мере порождены resentment и стремятся «унизить того, кто стоит выше, являясь носителем более высоких ценностей»⁶.

⁵ Проблема существования «несовременной» идеи справедливости, которая не связана с «современным учением о равенстве», обсуждается М.Шелером всего один раз в коротком примечании к тексту (*Шелер М.* Resentiment в структуре моралей. СПб., 1999. С. 160).

⁶ Там же. Схожий подход присутствует в некоторых современных этических концепциях, придающих решающее значение ценностной оппозиции «аристократизм/мещанство». Так, для О.П.Зубец подлинная, аристократическая мораль концентрированно выражается в таком действии, как дарение, и исключает мещанскую (resentimentную) сосредоточенность на достоинстве получателей благ, на отношениях взаимности между людьми, без чего, конечно, немислим опыт справедливости (*Зубец О.П.* Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали // *Этическая мысль.* Вып. 8. М., 2008. С. 150). А.А.Гусейнов размещает справедливость не среди аристократических «сверхдобродетелей», а среди добродетелей, отражающих «унизительную мелочность мещанского стиля» (*Гусейнов А.А.* Двадцать лет спустя: «Где стол был яств, там гроб стоит» // *Этический консилдум.* Ведомости. Вып. 29. Тюмень, 2006. С. 28).

Рассмотрение второе: справедливость как победа над ресентиментом

Во втором рассмотрении своего сочинения (раздел 2.11) Ницше выступает против попыток анархистов и антисемитов (среди названных им фигур присутствует только немецкий философ, современник Ницше Е.Дюринг) «освятить *месть* под именем *справедливости*, точно справедливость была бы, по сути, лишь дальнейшим развитием чувства обиды, – и вместе с мстостью возвеличить задним числом вообще все *реактивные* аффекты» (289–290). Тезису Е.Дюринга, что «родину справедливости надлежит искать на почве реактивного чувства», он противопоставляет противоположный тезис: «последней почвой, покоряемой духом справедливости, является почва реактивного чувства!» (290).

В чем же состоит различие между установками справедливого человека и человека, охваченного реактивными переживаниями? Первый обладает «снисходительной», но при этом не «холодной» и не «равнодушной» объективностью. Его позиция в отношении других людей позитивна и активна: «активный, наступающий, переступающий человек все еще на сто шагов ближе к справедливости, нежели реактивный» (290–291). Ницше указывает также на аристократический характер справедливости, обсуждая ее неразрывную связь со «*свободным* взглядом» «знатного» человека (291). Напротив, человек ресентимента всегда находится под напором «личной обиды, надруганности, заподозренности» и не может с ним совладать. Даже «малая доза посягательства, злости, инсинуации» заставляет его глаза наливаться кровью, которая застилает взгляд. Он склонен впасть в «бессмысленное бешенство» и воздавать без меры тем, кто попадает в его руки (291).

Как именно осуществляется завоевание почвы реактивного чувства духом справедливости? По мнению Ф.Ницше, посредством создания системы единообразных правовых норм и ее воплощения в жизнь мощной и решительной властью, носители которой изначально не заражены ресентиментом. Право кладет «черту и меру излишествам реактивного пафоса» «либо вырывая из рук мести объект ресентимента, либо заменяя мсть собственной борьбой с врагами мира и порядка, либо изобретая, предлагая, а при случае и навязывая компромиссы, либо, наконец, воз-

водя в норму известные эквиваленты урона, к которым отныне раз и навсегда отослан ресентимент» (291). Власть, внедряющая закон, в конечном итоге формирует у своих подчиненных способность отвлекаться от вреда, нанесенного преступлениями, и видеть в них прежде всего нарушения закона. Она «отвлекает чувства своих подданных от ближайшего нанесенного... преступлениями вреда и добивается тем самым прочного эффекта, обратного тому, чего желает всякая месть, не видящая и не признающая ничего, кроме точки зрения потерпевшего, – отныне глаз приравнивается ко все более *безличной* оценке поступка, даже глаз самого потерпевшего» (292).

Как соотносятся между собой два проанализированных нами прецедента обсуждения проблемы справедливости и ресентимент в сочинении «К генеалогии морали»? Сам Ницше не дает однозначных указаний, позволяющих установить их логическую взаимосвязь. Он ограничивается лишь тем, что, характеризуя позицию Е.Дюринга, отсылает читателя к проанализированному выше разделу первого рассмотрения, в котором речь идет о формировании рабской морали, вернее, предлагает читателю сравнить позицию Е.Дюринга с этим фрагментом. «Нечего удивляться, – пишет Ницше, – видя, как именно из этих (анархистских и антисемитских. – *А.П.*) кругов исходят попытки, не раз уже имевшие место – ср. выше с. 30, – освятить *месть* под именем *справедливости*» (289). Это внутренняя ссылка подчеркивает существенную проблему, касающуюся внутренней согласованности позиции Ницше. Прежде всего, бросается в глаза историческая несоразмерность сравниваемых феноменов. В разделе 1.14 подразумевалось формирование преобладающей с определенного момента системы ценностей на основе переживания ресентимента. В нем описана «воображаемая месть» тех, кто неспособен отомстить в мире реальных поступков, которая в силу заразительности созданных ими ценностей и мощи внедряющих эти ценности механизмов общественного воспитания превращается в долговременной исторической перспективе в их реальную месть и даже победу. Превратное объяснение справедливости со стороны Е.Дюринга и других, преимущественно английских, «генеалогов морали», конечно, несоразмерно тому глобальному, судьбоносному процессу, который описан в первом рассмотрении.

Кроме того, необходимо отметить, что в разделе 1.14 охарактеризован именно генезис понятия «справедливость». Справедливость выступает в нем как одна из ценностей, возникающая в результате переворачивания некой подлинной, или естественной, перспективы оценки человеческих свойств и поступков. Там не идет речь о том, что справедливость уже присутствует в переворачиваемой ре-сентиментом системе ценностей и наполняется в ходе этого переворачивания каким-то иным содержанием. «Освятить» что-либо именем справедливости при таком ее понимании просто невозможно. В свою очередь, в разделе 2.11 охарактеризован не генезис, а определенная интерпретация этого понятия, искажающая его аутентичное содержание и действительное происхождение. Речь идет о «предпринятых недавно попытках обнаружить источник справедливости на совершенно иной почве – именно, на почве ре-сентимента» (289). В этом случае, конечно, понятие «справедливость» вполне может быть прикрытием того, что на самом деле справедливостью не является. Таким образом, не только *по масштабу и роли* в становлении моральных представлений, но и *по содержанию* анализируемых процессов то, что происходит в «темной мастерской» ре-сентимента невозможно рассматривать как одну из более ранних попыток сделать то же самое, что делает анархист и антисемит Е.Дюринг.

Далее следует заметить, что на фоне высказанного Ницше предположения о том, что общераспространенные представления о справедливости (а о других представлениях о ней в разделе 1.14 речь не идет) сформировались именно в «темной мастерской» ре-сентимента, генеалогическая схема Е.Дюринга имеет все шансы на подтверждение. Она вполне может страдать от недооценки переживаний иного характера – активных аффектов, вполне может демонстрировать «смертельную вражду и предвзятость» по отношению к ним (290), но как способ объяснения истоков справедливости она будет в целом адекватна своему предмету. Да, она враждебна активным аффектам, но такова же и сама справедливость. Для Ницше в первом рассмотрении «К генеалогии морали», как и для Е.Дюринга, справедливость – это видоизмененное стремление к мести⁷. спосо-

⁷ Следует отметить, что Е.Дюринг определяет справедливость не через месть и даже не через развитие переживаний, связанных с мостью, а через «воздержание» от «поступков, вызывающих естественное чувство мести». Однако он все же утверждает при этом, что «чувство мести есть первый грубый учитель справедливости» (Дюринг Е. Ценность жизни. М., 2010. С. 153–154).

бы видоизменения и его оценки, конечно, различны. Е. Дюринг ведет речь всего лишь об общественной организации и смягчении мести, а для Ницше в центре внимания находится процесс ее поверхностного обезличивания и фальшивой универсализации. Е. Дюринг оценивает видоизменение положительно, Ницше – негативно⁸. Однако для того чтобы поставить под вопрос сам тезис, что справедливость – это некое преобразование мести, необходимо было бы признать, что в первом рассмотрении описана не победа рабской морали, а маргинальный процесс возникновения альтернативных нравственных представлений. Чего Ницше, как было установлено в предыдущем пункте статьи, не делает.

Примечательно и то, что в разделе 2.11 Ницше начинает использовать понятие resentment иным образом по сравнению с разделом 1.14. Если в первом случае это была приостановленная мстительность, вторичное, а по сути, постоянно воспроизводящееся переживание обиды и ущемленности, влекущее за собой радикальные изменения в системе ценностей, то во втором случае это понятие применяется уже по отношению к любым реактивным аффектам (по списку, предложенному Ницше, к «ненависти, зависти, недоброжелательству, подозрительности, *haine* (фр. – злоба, злопамятность), мести» (290)), в том числе тем, которые в конечном итоге находят выражение в реальном, вредящем другому человеку действии. Ресентиментная личность представлена здесь как чрезвычайно и даже избыточно деятельная, как лицо, которое именно в поступках, а не в интерпретациях собственного положения выражает свое «бешенство», порожденное обидой («покушением, злостью, инсинуацией»). Реактивность человека resentment выражается здесь в стремлении причинить максимальный вред попавшему в его руки обидчику, отталкиваясь при этом исключительно от интенсивности своей обиды и не принимая во внимание какие-то иные соображения. Таким образом, вместо обвинения ресентиментной личности в неспособности к мести-поступку или к тому, чтобы принимать подобный поступок в качестве индивидуализированной мести и результата индивидуализированной нена-

⁸ По Е. Дюрингу, задача «уголовной юстиции», которая есть «общественная организация мести», установить монополию на возмездие и тем самым «естественную грубость непосредственной мести облагородить стремлением, наделенным возможно большей долей понимания» (Там же. С. 154).

висти к своему врагу, Ницше выдвигает обвинение в том, что она не способна ни к чему, кроме поступков, мотивированных мстительностью, ненавистью и завистью. Во втором рассмотрении человек ресентимента, поддаваясь стремлению отомстить, лишает себя способности к активным переживаниям (аффектам), имеющим более высокую биологическую ценность: «властолюбие, корыстолюбие и им подобным» (290). Этим, а не неспособностью к действию определяется его низкое положение в человеческой табели о рангах.

Можно сказать, что в своем стремлении разорвать связь ресентимента и справедливости Ницше сначала предвосхищает особого рода критику этого элемента нравственного опыта, а затем сразу же отвечает на нее аргументами, реабилитирующими чувство и практику справедливости. В предыдущем рассмотрении критика была несколько иной, а стремление к реабилитации отсутствовало вовсе. Таким образом Ницше начинает решать задачу, которая очень похожа на ту, которую решали по отношению к негодованию Дж.Батлер и А.Смит. Ницше рассуждает так, как если бы кто-то принял одновременно: а) его понимание и его неприятие ресентимента и б) интерпретацию истоков и механизмов чувства справедливости, предложенную Е.Дюрингом. Для такого теоретика чувство справедливости выступало бы как косметически преобразованное стремление к мести, а принципиальная негодность этого переживания и связанных с ним стандартов поведения определялась бы тем, что подчиненный данному чувству человек ориентирован исключительно на свои реактивные переживания, а не на возможности собственного совершенства. Он не может приостановить свое стремление воздавать за причиненный ущерб, не может его ограничить и перенаправить, не может заместить воздающее действие каким-либо иным. Другими словами, он не может дистанцироваться от реактивных переживаний и поставить перед собой вопрос о том, что в действительности возвышает человека, что делает его по-настоящему ценным человеческим типом.

Ницше очень энергично и эмоционально отвечает такому критику, демонстрируя ему, что опыт справедливости как раз содержит подобное дистанцирование. Он рисует образ справедливого человека, который представляет собой «экземпляр совершенства и высочайшего мастерства на земле». «Справедливый человек, –

пишет Ницше, – остается справедливым даже в отношении лица, причинившего ему вред (и не просто холодным, умеренным, посторонним, равнодушным: быть справедливым предполагает всегда *позитивную* установку)» (290). Даже «под напором личной обиды, надруганности, заподозренности» он сохраняет «высокую, ясную, столь же глубокую, сколь и снисходительную объективность справедливого, *судящего* ока» (290). В различных своих проявлениях (даже не столь чистых и совершенных) справедливость представляет собой способность гасить или просто контролировать реактивные эмоции, соизмеряя свои действия с законом – «императивным разъяснением того, что... должно считаться дозволенным, правильным, а что воспрещенным, неправильным» (291). Именно апелляция к закону делает отношение человека к ситуации, затрагивающей его интерес, «безличным».

В этой точке рассуждение Ницше гораздо более тесно, то есть уже не только структурно, но и содержательно, смыкается с обсуждением чувства справедливости в англо-шотландской философской традиции, в особенности у А.Смита. В своей «Теории нравственных чувств» А.Смит выстраивает следующее пространное рассуждение: «Что касается наказания, то мы всегда должны применять его более по чувству его правомерности, нежели из необузданного побуждения к мщению. Нам больше нравится поведение человека, отзывающегося на обиду вследствие осознания того, что она заслуживает достойного возмездия за нее, что она является подобающим объектом негодования, а не вследствие порыва самой этой неприятной страсти. Мы уважаем человека, который, подобно судье, руководствуется только общим правилом для определения степени возмездия, заслуживаемого каждой обидой в частности; который, выполняя это правило, обращает меньше внимания на переносимые им страдания, чем на страдания, предстоящие обидчику; который даже во гневе не забывает снисходительности и готов толковать общее правило самым кротким и выгодным для преступника образом и делать все уступки, какие снисходительное человеколюбие может посчитать соответствующими здравому смыслу»⁹. Здесь, как и у Ницше, стремлению к мести противопоставит объективность справедливого человека и его обращенность

⁹ *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 173–174; *Smith A.* The Theory of Moral Sentiments. P. 172.

к закону, задающему «эквиваленты» возмездного «урона». Если принять во внимание упомянутое в предыдущем пункте противостояние между негодованием и «самообладанием», зафиксированное А.Смитом, то сходство реабилитирующих справедливость рассуждений двух философов будет еще большим.

Однако между этими вариантами реабилитации все равно остаются два существенных различия. Первое из них касается характера отношений справедливости и мести, а в выводном порядке – основы оправдания чувства справедливости по отношению к обвинениям в его родстве с мстительностью. У Ницше противостояние справедливости и мести является однозначным, для него это взаимоисключающие явления. Именно этим обстоятельством определяется неуязвимость чувства справедливости по отношению к любым обвинениям, которые могли бы возникнуть на основе признания правоты Е.Дюринга. Такие обвинения необоснованны просто потому, что Е.Дюринг неправ. В этой части своих представлений о справедливости Ницше хорошо вписывается в одну из традиций обсуждения проблемы «справедливость и месть» в этической мысли. Ч.Бартон называет ее «враждебной мести парадигмой теории справедливости»¹⁰. Среди ее ярких современных представителей – Дж. Гловер, Р.Нозик, П.Рикёр. Например, П.Рикёр в работе «Справедливость и месть» утверждает, что цель «чувства справедливости» состоит именно «в преодолении мести», а средством является установление «дистанции между соответствующим проступком и поспешными репрессиями»¹¹. В отличие от Ницше П.Рикёр полагает, что присутствие духа мести в самом развитом чувстве справедливости неискоренимо, поэтому справедливость представляет собой для него не завоевание территории реактивного чувства, а перманентную войну, ведущуюся на этой территории.

Другая традиция, одним из ранних представителей которой был именно А.Смит, трактует различие справедливости и мести не в перспективе противостояния, а в перспективе коррекции и обогащения содержания последней. У А.Смита требование объективности (беспристрастия, самообладания) не означает полно-

¹⁰ См.: Barton C.K.B. Getting Even: Revenge as a Form of Justice. Chicago, 1999. P. 1–9.

¹¹ Рикёр П. Справедливость и месть // Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 261.

го искоренения мстительного импульса. Суждение справедливого человека должно соответствовать оценке ситуации со стороны беспристрастного наблюдателя, однако это не просто объективная оценка со стороны данного воображаемого персонажа, а оценка, опирающаяся на свойственную именно ему интенсивность реактивных переживаний (негодования). Если тот, кто является реальной жертвой покушения, негодует по поводу действий своего обидчика ровно в той мере, в которой негодовал бы беспристрастный наблюдатель, то его действия, соразмерные негодованию, будут морально оправданными (справедливыми). В основе большинства принципов и норм справедливости, а равно позитивных законов, по Смиту, должно лежать именно негодование беспристрастного наблюдателя¹². В современной этической мысли эта позиция развернуто представлена у Р.Соломона. Для него первичный импульс мстительности (и в определенной мере – первичный импульс зависти) являются а) универсальной энергетической основой чувства справедливости, б) структурным прообразом этого чувства¹³. Из этих двух утверждений с неизбежностью следует вывод о том, что тот, кто не имеет способности к первичным мстительным переживаниям, оказывается лишен возможности превратиться в справедливого человека. Он может стать гением альтруистического служения другим людям, но опыт справедливости будет знаком ему только внешне. Р.Соломон поддерживает в споре между Ницше и Е.Дюрингом последнего и рассматривает Ницше как философа, рассуждения которого заставляют противиться упрощенческим трактовкам укорененности чувства справедливости в мстительных переживаниях¹⁴.

Второе различие разводит Ницше со всеми защитниками чувства справедливости, будь то принадлежащие к «враждебной» или к «дружественной» мести парадигме. Для них справедливость выражает моральный идеал, в рамках которого центральное место за-

¹² См.: Прокофьев А.В. Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Д.Юма и А.Смита // Этическая мысль. Вып. 12. М., 2012. С. 211–220.

¹³ Solomon R.C. Nasty Emotions: Envy, Spite, Jealousy, Resentment, and Vengeance // Solomon R.C. True to Our Feelings: What Our Emotions are Really Telling Us. N.Y., 2007. P. 111–112.

¹⁴ Solomon R.C. Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us. N.Y., 2003. P. 109–115.

нимает равная внутренняя, неинструментальная ценность каждого человека. К примеру, А.Смит ведет речь о кратковременных последствиях негодования, которые могут носить антиальтруистический характер, и долговременных, которые увеличивают безопасность каждого члена общества. Именно эти последствия делают негодование нравственно приемлемым чувством. От такого понимания справедливости Ницше принципиально отрекается. Отказ от мести на уровне поступков и преодоление мстительности на уровне переживаний не осуществляются у него на основе стремления к благу другого человека. В отличие от раздела 1.14 в разделе 2.11 он специально обращается к этой теме. Для Ницше справедливость, побеждающая реактивные эмоции, служит средством «создания *более значительных* единиц власти», а не «средством *против* всякой борьбы вообще... по коммунистическому шаблону Дюринга, гласящему, что каждая воля должна относиться к каждой воле, как к равной» (292). Закон, который служит основанием объективности «судящего ока», не должен быть основан на той посылке, что «оскорбление, насилие, эксплуатация, уничтожение» являются «бесправными» сами по себе (292). Напротив, закон служит усилению жизни, а «сама жизнь в *существенном*, именно в основных своих функциях, действует оскорбительно, насильственно, грабительски, разрушительно и была бы просто невымыслима без этого характера» (292).

Таким образом, это для людей ресентимента безоговорочное исполнение закона (каким бы он ни был по своему содержанию), а равно основанные на законе оценки представляют собой максимум совершенства. Они, имея неограниченную склонность к мести, подвергаются жесткому воспитательному воздействию, чтобы стать в минимальной степени мстительными. Однако для тех, кто создает законы, последние имеют характер «частных средств» выражения воли к власти, их содержание задано целью усиления воли к власти. Для представителей «активных и агрессивных сил» правовые ситуации являются «исключением» (292), а нарушение закона может оказаться столь же ценно, как и его соблюдение, если, конечно, нарушение не вызвано приступом реактивных аффектов.

Есть ли все же в разделе 2.11 что-то такое, что сближает его с разделом 1.14? Иными словами, остается ли в нем что-то от ресентимента, который не порождает реактивные поступки, а творит

фальшивые ценности. Эта тема присутствует, но она не является центральной. Ницше пишет: «Активный, наступающий, переступающий человек все еще на сто шагов ближе к справедливости, нежели реактивный; *ему-то и не нужно вовсе ложно и предвзято оценивать свой объект на манер того, как это делает, как это должен делать реактивный человек*» (курсив мой. – А.П.) (290–291). Отсюда можно сделать вывод, что человеку resentment не просто приливает «кровь в глаза» и поэтому он хочет с максимальной жестокостью ответить на любой, самый малый урон самому себе, а что он нуждается в предварительном суде над своим обидчиком, в абсолютной убежденности в том, что тот находится на самых нижних ступенях человеческой таблицы о рангах. В противном случае resentmentный тип или не сможет действовать, или не сможет получить удовлетворения от своих действий. В следующем предложении 11 раздела и в прямой связи с потребностью в ложной и предвзятой оценке Ницше ведет речь о «спокойной совести» агрессивного человека и «нечистой совести» человека resentment (291). Это можно рассматривать как указание на то, что если неограниченная месть последнего не сопровождается столь же неограниченной негативной моральной оценкой другого, то она не сможет реализоваться.

Тогда появляется возможность утверждать, что человек resentment руководствуется следующей максимой: тот, кто меня обидел, заведомо достоин максимальных страданий, лишений и даже уничтожения, но не в силу этого действия как такового, а в силу своих специфических человеческих качеств, в силу того, что он отвратителен в моральном отношении. Это позволяет предположить, в свою очередь, что месть как *собственный, авторский* поступок вообще невозможна. Реактивные аффекты на обязательной основе и автоматически производят псевдообъективную оценку. А значит то, что «делает» из мести и ненависти человек resentment в разделе 1.14, есть единственное, что можно из них сделать. Тогда противоречие между фрагментами оказывается существенным образом сглажено. Однако следует иметь в виду, что это далеко уходящая от текста интерпретация.

Рассмотрение третье: два понятия справедливости

Проанализированное выше различие двух оценок добродетели справедливости, равно как и различие двух описаний ressentimenta, редко фиксируются и обсуждаются историками философии, хотя и, без сомнения, вызывают к объяснению. В академических комментариях к полемическому сочинению «К генеалогии морали» концепция справедливости, содержащаяся в нем, реконструируется по преимуществу на основе раздела 2.11¹⁵. Даже те исследования, в которых концепция справедливости из этого сочинения превращается в предмет специального интереса, оказываются сосредоточены на анализе именно этой части текста. Для них основная задача – реконструкция отклика Ницше на генеалогию справедливости Е.Дюринга, в которой месть занимает центральное место, и генеалогию справедливости П.Рэ, в центре которой находится интерес общества. Исследователи стремятся определить точки соприкосновения и расхождения позиции Ницше с одной и с другой генеалогической моделями¹⁶. Напротив, работы, посвященные анализу роли ressentimenta в формировании чувства справедливости, сконцентрированы на общей логике первого рассмотрения – на ressentimente, творящем ценности. Вызов Ницше этике справедливости состоит, по мнению их авторов, в следующем: немецкий философ пробуждает в нас подозрение в том, что, несмотря на «все высокие разговоры о справедливости и заслуге», сторонниками справедливого воздаяния «в действительности движет целый ряд низменных страстей – злоба, недоброжелательность, зависть – страстей, для которых Ницше использует французское

¹⁵ См.: Swanton Ch. Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism // Nietzsche's *On the Genealogy of Morality: a Critical Guide* / Ed. by S.May. Cambridge, 2011. P. 295–298. Hatab L. Nietzsche's *On the Genealogy of Morality: An Introduction*. Cambridge, 2008. P. 93–96. Б.Лейтер разбирает оба фрагмента и даже утверждает, что выбивающиеся из общей логики второго рассмотрения 10 и 11 разделы могут способствовать пониманию концепции ressentimenta из первого рассмотрения (Leiter B. Nietzsche on Morality. L., 2002. P. 225). Однако ни расхождение фрагментов, ни их связь он в итоге не анализирует.

¹⁶ См., например: Small R. Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique // Utilitas. 1997. Vol. 9. № 1. P. 39–58; Janaway Ch. Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's *Genealogy*. Oxford, 2007. P. 165–186.

слово *ресентимент*»¹⁷. Если в таких работах в конечном итоге осуществляется реабилитация чувства справедливости, то содержащееся в разделе 2.11 радикальное противопоставление справедливости и resentment не упоминается в качестве ближайшего прецедента такой реабилитации¹⁸.

Есть, конечно, и исключения. Например, классик англоязычного ницшеведения В.Кауфманн в работе «Истоки справедливости» прямо соотносит два фрагмента, видит их существенное противоречие и предлагает его возможное разрешение. С точки зрения В.Кауфманна, противоречие разрешается на основе предположения о том, что существуют два типа и два понятия справедливости, которые воспроизводят различия между двумя типами морали. «Тема, которая развита подробно в первом рассмотрении “Тенеалогии” (имеется в виду тема морали рабов и морали господ. – А.П.), заставляет нас ожидать разграничения между двумя понятиями справедливости. Истоки справедливости как честности кажутся соответствующими господскому понятию справедливости, в то время как “справедливость” угнетенных могла бы получить другое объяснение, предположительно – возведена к resentment... Как ни удивительно, это совсем не то направление, в котором Ницше в действительности продолжает свое рассуждение». В.Кауфманн предлагает свое объяснение того, почему Ницше не принимает подобного решения проблемы. Он делает предположение, что

¹⁷ *Murphy J. Moral Epistemology, the Retributive Emotions, and the ‘Clumsy Moral Philosophy’ of Jesus Christ // The Passions of Law / Ed. by S.Bandes. N.Y., 1999. P. 149. См. также: Moore M. The Moral Worth of Retribution // Responsibility, Character, and the Emotions / Ed. by F.Schoeman. Cambridge, 1987. P. 179–219; Neu J. Rehabilitating Resentment and Choosing What We Feel // Criminal Justice Ethics. 2008. Vol. 27. № 2. P. 31–37.*

¹⁸ В известной работе М.Мура «Моральная ценность воздаяния» эта тенденция приобретает парадоксальную форму. М.Мур развернуто анализирует раздел 1.14 как пример лицемерного прикрытия мстительного чувства (*Moore M. The Moral Worth of Retribution. P. 195*), а ссылка на раздел 2.11 завершает следующее утверждение: Ницше полагал, что «суждения о ретрибутивной справедливости» опираются на «ведьмино варево: негодование, страх, гнев, трусость, враждебность, агрессивность, жестокость, садизм, зависть, ревность, вину, отвращение к себе, лицемерие и самообман – те “реактивные аффекты”, которые Ницше подчас соединяет с помощью единого французского слова “ресентимент”» (*Ibid. P. 192*). Что, конечно, не соответствует в точности смыслу этого фрагмента, в котором тема суждений является вторичной, а справедливость и resentment противопоставлены друг другу.

Ницше «считает такой разговор о “справедливости” настолько отвратительным и презренным, что он отказывается обсуждать два понятия справедливости»¹⁹.

Однако, во-первых, объяснение, предложенное В.Кауфманном, звучит не очень убедительно. Ведь разговор о рабской морали, существующей наряду с моралью господ, Ницше отчего-то не считает «отвратительным и презренным». Можно предположить, что понятие «мораль» для него сугубо формальное, а понятие «справедливость» – содержательное и позитивное. Однако в таком случае ничто не мешало бы говорить применительно к ресентиментным искажениям о «неподлинной» или «фальшивой» справедливости. Сам В.Кауфманн с легкостью выражает такое отношение с помощью кавычек, и тем самым высокое и позитивное значение справедливости оказывается безошибочно зафиксировано. Во-вторых, в сочинении «К генеалогии морали» все же есть фрагмент, в котором фактически речь идет именно о двух понятиях справедливости. Он воспроизводит структуру рассуждения, содержащегося в разделе 1.14, но оставляет место для того понимания справедливости, которое содержится в разделе 2.11.

Это 14 раздел третьего рассмотрения. В нем идет речь о преобразованиях в мире ценностей, производимых «заведомо увечными, поверженными, надломленными», или «слабейшими», людьми, теми, которые «по большей части минируют жизнь под человеком» и которые «опаснее всего отравляют и ставят под вопрос наше доверие к жизни, к человеку, к самим себе» (341). В их внутреннем мире «кишат черви переживших себя мстительных чувств» (342). Они «плетут сеть злокачественнейшего заговора –

¹⁹ Kaufmann W. The Origin of Justice // Review of Metaphysics. 1969. Vol. 23. № 2. P. 227–229. Р.Соломон также отчетливо сознает присутствие двух понятий и двух пониманий справедливости у Ницше, но прямо не сталкивает между собой содержание двух разделов «К генеалогии морали». Он сопоставляет понимание справедливости, предложенное в разделе 2.11, не с теоретическими интерпретациями справедливости, подобными интерпретации Е.Дюринга, а со «всемирно знакомым чувством справедливости». Он утверждает, что согласно Ницше «правильно понятое чувство справедливости» отличается от справедливости, постоянно подразумеваемой нами и вращающейся вокруг таких идей, как «свести счеты (рассчитаться)» и «гарантировать, чтобы каждый получил должное». Оно покрывается другими понятиями из обыденного морального лексикона или вообще не покрывается ими (Solomon R.C. Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us. P. 113–114).

заговора страждущих против удачливых и торжествующих», для них «ненавистен самый вид торжествующего» (342). Однако при этом они всеми силами пытаются скрыть и замаскировать свою ненависть и мстительность. «И сколько лживости, – восклицает Ницше, – чтобы не признать эту ненависть ненавистью!» (342) Честолюбие этих «подонков» состоит в том, чтобы «по меньшей мере изображать справедливость, любовь, мудрость, превосходство» (342). Фабрикация ценностей позволяет людям resentment не только внутренне почувствовать свое превосходство или получить возможность уповать на победу справедливого Бога. Они изобретают такую коммуникативную и поведенческую стратегию, которая должна *здесь и теперь* унижить и ущемить тех, кто обладает «здоровьем, удачливостью, силой, гордостью, чувством власти» (342). Они, как замечает Ницше, «жадут... быть *палачами*», а понятие «справедливость» является основой для обретения этой позиции (342). Среди них «полно переодетых судьями мстительных типов, с чьих уст не сходит, точно ядовитая слюна, слово “справедливость”» (342).

Итак, мы легко узнаем в этом описании все основные элементы фабрики идеалов, происходящей в отвратительной «темной мастерской» resentment. Некоторые аспекты этой фабрики и ее последствий оказываются в нем даже более очевидными и определенными, чем в разделе 1.14. Так, становится ясным, что «палачество» людей resentment не выражается исключительно в оценке. Оно как минимум находит воплощение в ее высказывании, в агрессивном фарисействе. Некоторые части этого раздела третьего рассмотрения, вероятно, содержат намек на прямые воздающие действия, производимые под рубрикой установления или восстановления справедливости. Ненасытность «источенных червями существ» относится у Ницше не только к «извержениям против счастливых», но и к «маскарадам мести», а также «поводам к мести» (343)²⁰. Но самое главное, что Ницше ведет здесь речь не о том, во что люди resentment превратили месть и ненависть, а о том, во что их месть и ненависть превращают подлинную добродетель. Ницше прямо указывает, что «здесь подделывается лигатура

²⁰ Хотя, конечно, «триумф» их мести связан не с внутренним самовозвеличением и не с актами возмездия, а с формированием нечистой совести у счастливых (343).

добродетели, даже позвякивание, золотое позвякивание добродетели», что «слабые и неизлечимо больные» не создали, а «взяли в аренду» добродетели, и в их числе – справедливость (342). Они говорят: «одни лишь мы добрые, справедливые» (342). Что на фоне тезиса о подделке добродетели, конечно, может означать лишь то, что есть и другие «добрые, справедливые», но уже в каком-то подлинном смысле этих слов. Такими подлинно справедливыми людьми как раз и могут быть лишённые реактивности законодатели и в какой-то, минимальной мере отученные от непосредственных проявлений реактивности рядовые исполнители закона. То есть это описанная В.Кауфманном, не проговоренная отчетливо, но все же нашедшая прямое выражение в тексте «К генеалогии морали» теория двух типов справедливости.

Библиография

Гусейнов А.А. Двадцать лет спустя: «Где стол был яств, там гроб стоит» // Этический консилиум. Ведомости. Вып. 29. Тюмень, 2006. С. 24–38.

Дюринг Е. Ценность жизни. М.: УРСС, 2010.

Зубец О.П. Дискуссия о даре: о возможности аристократического в морали // Этическая мысль. Вып. 8. М., 2008. С. 128–153.

Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 5. М., 2012. С. 229–376.

Прокофьев А.В. Между естественным и искусственным: нормативное содержание и психологические механизмы этики справедливости у Д.Юма и А.Смита // Этическая мысль. Вып. 12. М., 2012. С. 193–231.

Рикёр П. Справедливость и месть // Рикёр П. Справедливое. М., 2005. С. 260–269.

Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.

Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университет. кн., 1999.

Barton C.K.B. Getting Even: Revenge as a Form of Justice. Chicago: Open Court, 1999.

Butler J. Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester, 2006. P. 33–146.

Hatab L. Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*: An Introduction. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.

Janaway Ch. Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's *Genealogy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

Kaufmann W. The Origin of Justice // Review of Metaphysics. 1969. Vol. 23. № 2. P. 209–239.

Leiter B. Nietzsche on Morality. L.: Routledge, 2002.

Moore M. The Moral Worth of Retribution // Responsibility, Character, and the Emotions / Ed. by F.Schoeman. Cambridge, 1987. P. 179–219.

Murphy J. Moral Epistemology, the Retributive Emotions, and the “Clumsy Moral Philosophy” of Jesus Christ // The Passions of Law / Ed. by S.Bandes. N.Y., 1999. P. 149–167.

Neu J. Rehabilitating Resentment and Choosing What We Feel // Criminal Justice Ethics. 2008. Vol. 27. № 2. P. 31–37.

Solomon R.C. Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2003.

Solomon R.C. Nasty Emotions: Envy, Spite, Jealousy, Resentment, and Vengeance // *Solomon R.C.* True to Our Feelings: What Our Emotions are Really Telling Us. N.Y., 2007. P. 101–116.

Smith A. The Theory of Moral Sentiments // Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. 1. Indianapolis, 1982. P. 1–342.

Small R. Ressentiment, Revenge, and Punishment: Origins of the Nietzschean Critique // Utilitas. 1997. Vol. 9. № 1. P. 39–58.

Swanton Ch. Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism // Nietzsche’s *On the Genealogy of Morality: a Critical Guide* / Ed. by S.May. Cambridge, 2011. P. 285–308.