

Бабушкина Д.А.
(научный руководитель – Р.В. Светлов)

СОГЛЯДАТАЙ ЧЕЛОВЕКОВ

Тезис Ф. Ницше о *смерти бога*, прозвучавший как *трагедийное осознание* спустя почти две тысячи лет после распятия, стал поворотным и определяющим для современной западной мысли, и за ним последовала целая череда других смертей: автора, читателя, человека... При всем богатстве современных интерпретаций мысли Ницше, с сожалением можно констатировать, что «смерть бога» стала, во многом, не более, чем эпатирующим ярлыком, уже ни имеющим под собой никакого содержания. Истолкование этого, во многом основополагающего тезиса Ницше всегда актуально.

«Бог умер» – эту весть несет Заратустра и именно ему принадлежит миссия раскрыть миру эту тайну. В царстве смерти Заратустра встречается с «самым безобразным человеком» – «убийцей бога». Тайна признания невыразимого кроется в загадке «*Что такое мечь свидетелю?*»:

«Я предостерегаю тебя и против меня. Ты разгадал мою лучшую, мою худшую загадку, меня самого и что свершил я. Я знаю топор, сразивший тебя. Но он – *должен был умереть*: он видел глазами, которые *все* видели, — он видел глубины и бездны человека, весь его скрытый позор и безобразие. Его сострадание не знало стыда: он проникал в мои самые грязные закоулки. Этот любопытный, сверх-назойливый, сверх-сострадательный должен был умереть. Он видел всегда меня: такому свидетелю хотел я отомстить — или самому не жить. Бог, который все видел, не исключая и *человека*, — этот бог должен был умереть! Человек *не выносит*, чтобы такой свидетель жил». Так говорил самый безобразный человек» [5,193].

Представленная таким образом смерть бога требует дальнейшего разъяснения: убийство бога как убийство свидетеля – как это понять? Что имел ввиду Ницше, но не произнес прямо?

«Новая Библия» – без сомнения и ставшая таковой для многих его последователей – была написана философом как, можно сказать, новый экзистенциальный проект, противопоставленный собственно христианскому. Ницше видел в христианстве и в его пра-сюжетах истоки страшной болезни, поразившей самое человеческое существо (без сомнения, европейца) – *ressentiment*. Один из сюжетов, несущих в себе заряд *ressentiment*'а, описан в старозаветной «Книге Иова», и именно к нему, как типу, от образа «самого безобразного человека»

тянется тонкая ниточка референции.

Случай Иова (как сказал бы Ницше, *casus Job*) – не только трагедия отдельного (т.е. вовлеченного в историческое разворачивание времени) человека, но есть такая трагедия, замысел которой отсылает нас к самой природе человека, как она представлена в вечности. Иными словами, на описанные в Библии события возможен такого рода взгляд, который пересмотрит все происшедшее, видя в Иове не персонаж, не героя, не главное действующее лицо исторической (или художественной) пьесы, не назидательный образ, но в прямом смысле *человека*. Этот взгляд послужит орудием, с помощью которого возможно расчистить дорогу к понимаю страданий Иова, приблизившись, тем самым, к *сущности человека*. Я говорю о взгляде философа.

Случай Иова позволяет рассматривать Иова как своего рода прототип человека, в том смысле, в каком его мог бы так назвать Ф. Ницше, а ситуацию страдания – как ситуацию, несущую в себе заряд *ressentiment*'а. Библейский сюжет предстает демонстрацией зарождения типа *ressentiment*'а, а история человека от Иова до наших дней – это история углубления в себя, усложнения, история, этапами которой стали появление (говоря, языком Ницше) мышления, памяти, совести, рефлексии (хочется добавить: и философского ума).

I. Философское основание

Иов: обнаружение Соглядата

Если задаться вопросом, что мы знаем о самой трагедии Иова, о том, что с ним произошло, то, на первый взгляд, ответ покажется очевидным: Бог решает испытать веру Иова и отдает его в руки Противоречащего (в синодальном переводе — Сатаны), который отнимает у Иова все, что тот имеет. Однако, памятуя об обманчивости очевидного, зададим себе еще один вопрос: «а так ли это?», и попытаемся переосмыслить ситуацию.

Произошедшее и Иовом обычно характеризуют в терминах одиночества и страдания. Что стоит за этими понятиями? Возможно, найти ответ на этот вопрос удастся, если прежде в самых общих чертах определить произошедшее как *изменение*, а затем понять какого рода это изменение. Действительно, несмотря на то, что Иову вернулось, в итоге, все, что он потерял, сам он предстает другим человеком.

В начале книги Иов описывается так: «Был человек на земле Уц, и звался он Иов; и человек этот был прост, праведен, и богобоязнен, и далек от зла» [3,563]. Ключевым в данном случае является наименее

явное понятие «прост», т.к. оно имплицитно содержит в себе остальные характеристики и проливает свет на всю фигуру Иова, каким он был до того, как на него обрушились несчастья. С. Аверинцев, комментируя перевод древнееврейского слова «tam», отмечает, что оно означает «отсутствие внутренней ущербности, полновесную доброкачественность и завершенное взаимное соответствие всех помыслов, дел и слов», и создает образ «благобразной истовости патриархального «шейха»... во всем поступающего как положено» [3,718]. Рассказ о ритуальном круговороте, совершаемом Иовом «во все дни» [3,564] и о его благополучии создает картину цельного космоса, завершенности правильности, такого рода пространства жизни, в котором все элементы действуют слажено и строго согласно правилам. А это, в свою очередь, служит гарантом сохранности космического порядка. По словам И.А. Тульпе, праведность Иова «этически бессодержательна и имеет, скорее ритуальный характер. Сам праведник предстает не в человеческом, а в эпически-вселенском масштабе. Он — космос, где все со всем связано, где чистота поведения, его ритуализированная полнота, обуславливают ритуальную же чистоту и полноту мира» [6,54]. В таком космосе все действует по закону предписанного, но функционирует подобно хорошо отлаженному механизму: Иов не задумывается над тем, что он делает, ему и не нужно этого делать. Он поступает *так*, потому что *так* поступать правильно, потому что *так* предписывает традиция.

Таким образом, простота Иова как изначальная характеристика, раскрывается в терминах *единства*: тождественности себе и космосу, гармоничности, неразделенности помысла и действия, слова и мысли. Простота как целостность — это то, что сказывается об Иове как человеке; он потому и «праведен», богобоязнен, потому и далек от зла, что прост. Утрата простоты здесь есть первое основание изменения, при том что сохранение ее может поставить «праведника» лицом к лицу с грехом, ибо простота и единство более приличны Богу, а не человеку.

Обратимся теперь к механизму изменения. Драма Иова распадается на несколько актов.

Первый акт («первое испытание»): отъятие акцентального, случайного, т.е. дарованного Богом: семьи и богатства. Потеря приходящего не привела к изменению, затронув Иова, как бы сильно его страдание не было, косвенно. «Господь дал, Господь взял», сказал Иов и остался «тверд... в простоте своей» [3,566]. Утрата способствовала выдвиганию в центр события самого человека.

Второй акт («второе испытание»): все, что происходит, происходит уже непосредственно с самим индивидом и речь, по праву, должна идти о сущности. Будучи оборотной стороной определения сущности Иова, свершившаяся утрата «собственного» (от имущества и тела до качеств в собственном смысле), которое вовсе и не принадлежало Иову, дает возможность назвать это потерянное вторичным, привходящим. Второе прикосновение Противоречащего уже непосредственно наносит удар по целостности Иова, будучи направленным на *самое собственное имущество человека – на тело*. Иова, соскребающего с себя гной посреди пепла, можно было счесть за мертвого – от него *осталось* лишь дыхание. Видя перед собой полумертвую, лишенную качеств первоначальную субстанцию самого Иова, мы не можем не задаться вопросом, что же есть жизнь этого существа. Неявным образом эта тема артикулируется в диалоге Противоречащего и Господа как различие жизни и дыхания: «Кожа за кожу! – // и все, что имеет муж, // отдаст он за жизнь свою. // Нет — протяни-ка руку твою, // дотронься до кости его // и плоти его: // разве не похулит он в лицо тебе?», – говорит Противоречащий, на что Господь ему отвечает: «Вот — он в руке твоей; // лишь дыхание его сохрани» [3,566-7].

Жизнь человека, таким образом, понимается, как бытийствование тела, плоти, но не духа. В человеке разводятся существование, как представленность оформленной материи, и подлинное бытие, как духовной субстанции. Первое понимается как то, чем человек обладает: как дарованное бытие; второе же — как собственное, в том смысле, что оно неотделимо от сущности. Иными словами, дело принимает тот оборот, что человек очищается от всего, что к нему относится, и за такого рода очищением обнаруживается остаток. *Этот остаток, собственно, и являет собой то, что это нечто есть по сути.*

И.А. Тульпе так комментирует этот момент: «Иов, бывший сосредоточием вселенной, стал ее обломком и, взяв черепок (тоже обломок), сел в пепел. Известно, что пепел есть знак конца, уничтожения» [6,55]. Целостность Иова нарушается в том, смысле, что, во-первых, под угрозой ставится уже не элементы внешнего для Иова мира, но он сам; во-вторых, тем самым, вносится ощущаемая им самим двойственность страдания телесного и страдания духовного. Он уже не однозначен в себе, он уже переживает себя как болящего изнутри и снаружи. Боль сама по себе уже действует так, что вводит во внутренний мир человека нарушение, раздвоенность. Тем более, что боль эта связана не со столкновением с чем-то внешним, но переживается как непосредствен-

ная, внутренняя. Кроме того, простота, единство личности Иова ставится под гораздо большую угрозу, так как все претерпеваемые им утраты запустили механизм, действие которого неотвратимо возьмет свои последствия – механизм самоусложнения.

Третий акт («сетование и скорбь Иова» – 3:1-31): «пробуждение Иова», подготовленное обнажением собственно человеческого, которым и является тот остаток, который обнаружился за отведенным в сторону привходящим. Голос именно этого остатка и слышится говорящим с последующих страниц. Встает вопрос: что же, собственно, останется, если отнять у человека все, что только можно отнять? — бытие, данность: данность как определенное нечто (духовная субстанция, и далее все, что будет происходить, будет происходит именно с ней), т.е. нечто определенное в своей открытости и представленности, прежде всего, самому себе.

Отъятие способствует полному обнажению человека до сущности: также как редукция спекулятивного мышления, отбрасывающего все проходящее, дает вещь как она есть. Декарт, поняв, что критерием истинности знания не может быть ничто из внешнего мира, методически, шаг за шагом, освобождаясь от всего привходящего, обнаруживает за ним некий остаток, единственное незыблемое основание – самого себя (ego), – и дает себе определение – *res cogitans*. Декарт обнаруживает себя за множественностью вещей, знания, верований и даже собственного существования, и, постулируя существование Я, сводит себя к мышлению. Такого рода опыт может быть назван *спекулятивной редукцией*.

Опыт Иова аналогичен. Здесь также редукция, но уже *экзистенциальная*. Действительно, если обратиться к «верификации» веры и переосмыслить ее в связи с вышесказанным, то сама ситуация предстанет ни чем иным, как выявлением субъекта веры. Понять: «я верую, потому, что так правильно или я верую, потому что я верую» – это и значит обнаружить себя за верой и дать себе отчет в том, что значит верить, и кто, собственно, верит. Иов своим опытом прописывает новую формулу существования – *credo ergo sum* (я верю, следовательно я существую). Субъектом веры в широком смысле является человек, в его противопоставленности Богу. Поэтому вопрос о подлележащем веры становится вопросом о том, «что есть человек?», и именно его Иов обращает к Богу: «Что есть человек, что Ты отличил его, // занимаешь им мысли Твои, // каждое утро вспоминаешь о нем, // испытываешь его каждый миг?» [3,574]

Так из собственного существования, единственно данного человеку в момент страдания, рождается осознание. Становление *субъекта* (в смысле Фуко), сопровождающееся *экзистенциальной редукцией* (бытийным обнажением сущностного, т.е. собственно человеческого), приводит к усложнению, выражающему в возникновении: осознания, рефлексии и *необходимости самоопределения*, вопрошание о своей сущности. И как ответ звучат слова Элифаза: «Не из праха растет беда, // и не из почвы восстает скорбь; // но рожден человек страдать, // как искры — возлетать ввысь» [3,570]. И сам Иов произносит: «Не повинность ли несет человек на земле, // и не срок ли наемника — срок его? // ...Вспомни, что дуновение — жизнь моя; // уж не выдать счастья глазам моим!» [3,573]

Человек, таким образом, определяется как изначально греховный, как изначально виновный перед Богом. И вопрос вновь оборачивается: не что я есть такое, но в чем состоит моя вина? Такого рода обращение предполагает, что существует тот, к кому обращаются, т.е. некто, кто обладает знанием об этой вине. И это – Бог, всезнающий и всевидящий, – а человеческое во взгляде Бога – вина.

Нужно, однако, дать определение этому роду бытийствования. Сама бытийственность – то, что остается за любым сущим, если убрать его определенность. Определенная бытийственность – то, каким способом наличествует то или иное сущее. Вопрос «что есть?», понимаемый как «что осталось?», предполагает ответ: такое *нечто*, которое осознает себя выделенным из всей предметности, отстоящим от мира; такое определенное нечто, которое подлечит каждому исходящему от него акту, и направляет его; такое нечто, которое бытийствует как осознанная определенность. Говоря об Иове, необходимо учитывать, что его мир и, соответственно, он сам, как часть этого мира, – творение Бога, и определяются через него. Иов мог бы определить себя как *res credens*.

Событие предельного, экзистенциального одиночества подталкивает человека к пробуждению, т.е. обращению на себя – рефлексии и философскому мышлению. В этой ситуации человек дается себе в том смысле, что поставленный перед необходимостью осознания себя как нечто, он более уже не может положить то, что он *определяет как свое* в нечто вне-себя-положенное, в нечто ему превходящее (как это происходит с человеком, который полагает самого себя как, к примеру, обладающего определенным рода предназначением, призванием или долгом, – в таком случае человек осоз-

нает себя выполняющим определенного рода действия и стремящимся к вне-себя-положенному; или как в случае, когда человек, не задумываясь, видит себя частью какого-либо сообщества), т.к. сам более ничего не имеет и, что важно, ни чем не сможет обладать, т.к. **страдание** организует его настоящее таким образом, что он ничего, кроме самого себя не видит: *это состояние крайней сосредоточенности на самом себе*. Все это можно описать так: крайнее, экзистенциальное одиночество, оставляющее человека наедине со своим бытованием, порождает страдание как такого рода переживание, которое есть переживание самого себя, бытие с самим собой. Оно представляет человека самому себе и удерживает его взгляд так долго, пока за своим неразделенным, целостным переживанием он сам не обнаружит себя как предметность. Так происходит окончательная потеря простоты: намечается разрыв между помыслом и деянием, ставится вопрос о смысле и в первую очередь о смысле собственного бытия.

Итак, теперь можно сказать, что своеобразное *пробуждение Иова* означило рождение субъекта (вспомним опять Фуко), которое сопровождается потерей целостности, простоты и однозначности, адекватности существования; ставший субъект воспринимает самого себя как сложного, неоднозначного, не соответствующего себе-прежнему, т.е. как *проблемного*. В основании названного процесса лежит удаление всего преходящего и собственного, т.е. любой формы обладания, очищение сущности, обнаружение остатка, который, обнаруживая самого себя, становится субъектом. Возникают два вопроса: в чем суть этого становления? и как понимать субъект?

Здесь, думается, будет уместно воспользоваться терминологией М. Фуко, определившего субъекта как «то, что пользуется определенными средствами, для того, чтобы что-то сделать» [9,289]. Иначе это можно понять как Я, самость. Существует различие между субъектом как подлежащим действию (это не собственно субъект) и субъектом, этим действием руководящим. Так первый – тот, кто не обладает знанием самого себя, полагая свою сущность в ином: некритически относится к тому, что его окружает, что влечет за собой «смещение объективного содержания представлений с ощущениями и всякого рода субъективными элементами» [9,294], и ничем по-настоящему не занимается, тот, кто увлечен посторонними вещами и не движется ни к какой цели. «Без конца меняя свою жизнь» [9,295], такой человек разбросан и безволен. Он не свободен в своем желании, не зная, собственно,

ни того, чего хочет, ни самого себя. Описанное состояние – состояние невежества, *stultitia*. Слепая адекватность Иова выдают его тождественность некому образцу, а это есть не что иное, как некритическое следование чужому мнению (традиции, писанию, Богу), полагание своей сущности во внешнем. Так простота Иова оборачивается *stultitia*.

Свободное желание предполагает не зависимость ни от чего внешнего (в том числе чужого мнения), и не стремление к обладанию многим, но к обладанию собой. Обладать собой значит владеть, знать себя и уметь управлять, – *sapientia*; овладеть собой – значит «сотворить себя как субъект, обрести способность поляризовать свою волю способную предстать в качестве объекта, ... свободной и постоянной цели, на которую эта воля устремлена» [9,295], т.е. понять, что собственно составляет твою сущность, объект твоего желания, наполнить смыслом свои действия. Это и произошло с Иовом: его становление как субъекта привело к освобождению от обладаний и стремлений, и, в итоге, к осознанной вере.

Между двумя полюсами развития человека из *stultitus* в *sapiens* разворачивается забота о себе (*epimeleia seauton / cura sui*), сведенная в европейской традиции к познанию самого себя (берущему начало в изречении Дельфийского оракула: «*gnothi seauton*») и понимаемая как цель жизни или самореализация. Самопознание предполагает выход за пределы собственной простоты, замкнутости, *изменение*, переход из одного состояния в другое. Это движение *stultitus* не способен произвести из самого себя, ему требуется Другой, как посредник, обладающий мастерством (*techne*) формирования и направления человека. Фуко говорил о том, что «самореализация становится необходимой на фоне ошибки, на фоне дурных привычек, на фоне всякого рода деформаций» [9,293], постулируя тем самым требованием *оттененности* в становлении субъекта, определенного рода представленности, которая есть ничто иное, как в прямом смысле поставление себя перед собственными глазами, *узрение себя*. Другой – это функциональный субъект, указующий *stultus*'у на несоответствие самому себе, и являющийся внешней, движущей силой: он организует *ситуацию* и задает *направление* деятельности становящегося субъектом. Для Иова таким Другим стал Бог. «Инструментом» изменения или тем, посредством чего оно свершилось, было страдание, как пре-терпевание, переживание, внесшее нарушение в целостность Иова и приведшее его к экзистенциальному ужасу и отчаянию.

Решающую роль в становлении субъекта играет понимание, в ко-

тором открывается истина, в которой, по мнению Фуко, «заключается нечто, что позволяет осуществиться самому субъекту, что реализует само его бытие» [9,287]. Опыт понимания, определяемого как способность постигать смысл или значение чего-либо, может быть различен: спекулятивен (напр., Декарт) или экзистенциален (Иов, а также, напр., Эдип и Антигона у Софокла, сам Ницше). В том и в другом случае он предполагает, что нечто, становясь для понимающего ясным и очевидным, превращается тем самым в его собственность, поэтому говорят, что пониманием «обладают». Но только во втором случае понимание затрагивает сам субъект и необратимо его изменяет. Понимание, как *у-свое-ние*, становится фатальным для субъекта, в том смысле, что определяет его. Такого рода фиксация состояний субъекта служит залогом его дальнейшего развития. Экзистенциальное понимание – переживание. Оно предполагает отставание от событийности и обнаружение в себе зазора между собой-вовлеченным в поток происходящего и себя-отстоящего.

Выше уже говорилось, что, по сути, Иов и не жив уже. И действительно, такого Иова, какой предстает пред нами в начале книги, нет больше, но есть другой, переродившийся Иов. «Умирание» в данном случае – смерть не-субъекта, подготовившая рождение субъекта. Как это возможно? Изменяясь, Иов, собственно, не умирает. Сходным образом рассуждает в «Физике» Аристотель. Описанная схема «смерть не-субъекта – рождение субъекта» есть возникновение, которое Аристотель, определил как изменение из не субстрата в субстрат, когда наряду с возникновением есть также и уничтожение. Уничтожается в данном случае не *уже ставшее, но возникающее*, которое становится таковым, потому как уничтожению должно предшествовать существование. Возникновение – это тоже изменение, а изменение – это всегда изменение чего-то, и именно это нечто (находящееся за или под изменением), перестает существовать как одно определенное нечто, входя в наличие как другое [1-3,160-164]. «Главная особенность сущности... – будучи тождественной и одной по числу она способна принимать на себя противоположности», причем сущности принимают противоположности, меняясь сами [1-2,61]. Так, выделение в сущем сущности служит объяснением того, как возможно понять (не только метафорически) такого рода умирание, как было описано в случае с Иовом. Иными словами: из *страдающего*, описываемого так сторонним взглядом, он превратится в субъект страдания, воспринимаемого так самим собой, в субъект веры сознательной. Субъект не тождест-

венен понятию субстрата у Аристотеля, которая, однако, есть основное понятия самости человека. *Субъект возникает в отношении*: это происходит тогда, когда, с одной стороны, меняется отношение к самому себе, точнее говоря, когда появляется отношение к себе, когда человек отчуждается от самого себя, начиная воспринимать себя как предмет, а с другой стороны, меняется отношение к предметности в целом, которая есть иное по отношению к себе.

Событие-ситуация, организующая становление субъекта, описанное выше как предельное одиночество, кроме того, что служит выделению субъекта, организует ситуацию еще одного обнаружения, а именно – констатирующего взгляда: такого рода взгляда, в котором происходит изменение, или определение бытийственности. Бог – это тот, кто определяет бытие сущего и обладает абсолютным знанием о нем. Это взгляд не просто констатирует, но также и определяет: констатирует, определяя и определяет констатацией. В этом взгляде нет разделения на явление и сущность.

Так, помимо требования отнесенности, разговор о становлении требует постулирования необходимости *существования определяющей инстанции* – того взгляда, в направленности-на которого происходит становление, инстанции, обладающей абсолютным знанием о предмете своего видения: «Свидетеля», «Соглядатая».

Соглядатай («страж» в синодальном переводе) – тот, кто тайно наблюдает, подсматривает (шпионит), т.е. тот, кто является скрывающим себя свидетелем событий. Такое определение дает Богу сам Иов (сам человек) – тот, кого настигло наказание, дает имя тому, кто знает его вину, знает о каждом его помысле, каждом вздохе. Тот, кто шпионит, прячется от своей жертвы: чтобы заметить его взгляд нужна сверхчувствительная кожа, нужно предельное напряжение каждого нерва, пронизательное зрение, – только так, оставшись в одиночестве, один на один, возможно увидеть того, кто неотрывно следует за тобой — самого близкого. И таковы будут слова того, кто узнает его: «когда отведешь Ты от меня взор, // отпустишь меня сглотнуть слюну? // Пусть я погрешил, – // Тебе что я сделал, *Соглядатай* мой? // Зачем Ты поставил меня, как цель для стрел, // и сам для себя я в тягость стал? // Почему Ты не простишь мой грех // и не взглянешь мимо вины моей?» [3,574] Однако Соглядатай необходим, так как его взгляд создает пространство в котором единственно возможно направление и контроль Другого. Собственно, Дугой и становится этим Соглядатаем. Проступок, грех, отступление – такого рода определения тому или

иному действию дает взгляд Соглядатая. Об этом, думается, говорит, отвечая Иову, некто Билдад: «Вот участь тех, кто о Боге забыл... // когда вырвут его с места его, // его место скажет: 'Не знаю тебя!'» [3,575]

Только отступник может по-настоящему остаться один, так как у него не будет даже своего места в бытии, потому как для верующего бытие – бытие с Богом. Самость христианина определяется через Бога, его бытие – бытие через и по причине Бога; взгляд Бога удостоверяет его в бытии, от отступника Бог отворачивается. Явление Бога Иову служит доказательством его праведности: осознание пребывания с Богом дает богатство, счастье. Счастье и подлинное бытие возможны только с Богом.

Христианин же никогда не одинок. И одиночество Иова не было одиночеством в полном смысле этого слова. Мы имеем со-стояние двух: самого Иова, ставшего на путь субъекта, и его Бытия или Бога, противопоставленного *себе*.

Но благо ли такое со-бытие для самого человека, благо ли для него это всевидящее око, «любопытное» и «сверх-назойливое»? Взгляд, который неотрывно следит, а значит, для того, кто знает о том, что за ним шпионят, служит источником постоянного напряжения, – такой взгляд становится невыносим. («Отступи же от меня и дай мне вздохнуть» [3,579], – не выдерживает Иов).

Так Бог обнаруживается как постоянно пребывающий с человеком, неотрывно за ним следящим, причем он поразительным образом сочетает в себе различные функции, выступая зрителем и судьей, обвинителем и адвокатом, шпионом, доносчиком и надзирателем («заступись Сам за меня перед собой! Иначе, кто поручится за меня?» [3,584] – восклицает Иов). Христианин как человек никогда ни один, за его спиной всегда чувствуется взгляд Всевидящего.

Так кроме себя, бытийствующего как *такое нечто*, за своим страданием субъект обнаруживает еще одно *нечто*, еще одно бытие, или, если угодно какую-то иную силу, которую обычный человек интерпретирует как судьбу, рок или божественный промысел, христианин же – как Бога (так было в случае Иова). Самосознание порождает также зазор между субъектом и христианином.

История Иова — история первичного усложнения человека. Он прошел путь инициации: «простой» и тождественный себе в начале, Иов, претерпев многочисленное страдания, стал сознающим себя субъектом со своей особенной, сложной внутренней структурой. В терминологии Фуко, он осуществил то, что на-

зывается «забота о себе», для которого роль Другого играл Бог. Механизм, посредством которого Другому удалось обернуть Я Иова на себя – *экзистенциальная редукция* (вынесение всего переходящего для человека за скобки настоящего момента его жизни, события).

Как результат – человек стал сознавать себя, и сознавать себя, прежде всего, как существо греховное, и как такое постольку, поскольку все его бытие осуществляется во взгляде Соглядата, знающего и судящего.

II. Расследование: исторические следствия

Смерть бога: убийство Соглядата

Между Иовом и Ницше лежит человеческая история, история испытаний, страданий и одиночества, история духовного изменения человека.

В случае Ницше мы имеем выражение истории Иова, ее завершение. Опыт «мученика познания», как удачно назвал Ницше С. Цвейг, репрезентирует то, что являлось следствием обнаружения Соглядата. От Иова к «самому безобразному человеку» происходит развитие типа *ressentiment*.

Резонно задать вопрос: *Что сближает Ницше и Иова?*

Первое, на что хотелось бы обратить внимание, так это на опыт страдания, причастие которому делает их фигуры родственными: биография философа рисуется своего рода испытанием, наподобие того, какое давилось пережить библейскому персонажу, только Ницше не удалось счастливо из него выйти. Известно, что физически он был страшно больным человеком. «Нет такой дьявольской пытки, которой не хватало бы в этом пандеонимуме болезней» [10,11]: за право самопознания он заплатил разумом.

С другой стороны, важной точкой соприкосновения Ницше и Иова является христианская вера. Иов принадлежал этой традиции изнутри: на долю библейского праведника выпало испытание веры. Отношение же Ницше к христианству было двояким: с одной стороны широко известна его критика религии – сквозная тема большинства произведений; с другой – столь же неоспоримым является ряд биографических фактов, собственно составляющий корень его ненависти, но вместе с тем наводящая на мысль, что отношение философа к христианству вовсе не было столь прямолинейным и однозначным, как хотелось бы представить. Биографические факты, о которых я го-

ворю, – прекрасное знание Библии, набожная семья, история и атмосфера которой повлияли на его решение стать священником и поступать на теологический факультет; истовая вера, чистота и безгрешность (Т. Манн) маленького Фрица; признания друзьям в письмах... Амбивалентный характер чувства, которое питал Ницше к христианству, отмечал Т. Манн: «Ницше бесконечно выясняет и никак не может выяснить своих отношений с христианством...» С одной стороны он «с полной уверенностью говорит: ‘В сердце своем я ничем не погрешил против христианства’. Но разве не он срывающимся от волнения голосом называл христианство ‘клеймом позора, запятнавшим человечества на веки веков’?» [4,357]

К. Ясперс в своей работе «Ницше и христианство» выстраивает любопытную гипотезу генезиса поворота в отношении Ницше к христианству. Для Ницше, юноши проницательного и чуткого, не было трудом заметить, что на самом деле существует два христианства: учение Христа, распятого на кресте, и история церкви, общины («в сущности был только один христианин, и он умер на кресте, ‘Евангелие’ умерло на кресте» [5-2,667]); что существует две морали: та, о которой священник говорит с кафедры, божественные заповеди, и другая, «теневая» – мораль, которой руководствуются те же священники в своей жизни, та, которой господствует в обычной жизни людей за стенами храма – антимораль. И эта вторая сторона христианства – ложь, притворство и лицемерие. Против такого христианства восставал Ницше. Но, конечно, у Ницше такое несоответствие не могло не вызвать вопроса: а как так случилось? В чем его причины? В поисках ответа исследовал он генеалогию морали. Выводом стало обнаружение смерти бога, убитого рукой самого человека. Так кто он, убийца бога? — Человек *ressentiment*.

Человек ressentiment как тип. «Генеалогия морали» поставила вопрос о ценности господствующей морали, т.е. морали христианской. Исследование основных ее понятий – «добро и зло», «хороший и дурной» – привело Ницше к различению типов людей: благородных, любящих себя и своих врагов (создатели истинных ценностей, ибо они выводили их самих себя) и людей *ressentiment*, «низших», чье ведущее чувство – злость, и которые положили злобу и ненависть в основу проекта новых, извращенных ценностей, проекта, названного Ницше «восстание рабов в морали». Строго говоря, основное различие между благородным типом и типом *ressentiment* сводится к различию чувствования и, как следствие, действия: прямая чувст-

венность в противоположность извращенной; активность, оттеняемая реакцией. Первый тип, согласно Ницше, поступает из себя и в согласии с самим собой. Естественное для него состояние – счастье; он откровенен и наивен, он не разделяет помысел и действие. Поведение человека ressentiment имеет, напротив, сложную структуру: внешний мир как он есть, сначала опосредуется внутренним миром, затем снова объективируется, противопоставляется и снова воспринимается – механизм самообмана действует циклично. Он не способен на творчество, ему необходим толчок, внешний импульс: он «нуждается в первоначально во враждебном внешнем мире, ... во внешнем раздражении, чтобы вообще действовать» [5a,24]. Внешний мир действует на него, вызывая то или иное отрицательное чувство (злость, ненависть, обида), которое, однако, не может быть тут же реализовано, – оно, как пишет М. Шелер [11,13], откладывается, так как работает запрет на непосредственное проявление душевных движений и аффектов. Налицо разрыв между побуждением и ответной реакцией – плодородная почва для самоотравления. Отложенное чувство загнивает, разрастаясь внутри, приобретает новые оттенки и, рано или поздно, превращается в иллюзию, немеющую ничего общего с реальностью: от первоначальной ситуации не остается более ничего, кроме жажды мести, потерявшей своего объекта. Место конкретного объекта занимает весь реальный мир. Негативное отношение к нему – единственно возможное отношение человека ressentiment. Далее происходит, по меткому выражению Шелера, прогресс чувств: саркома ненависти захватывает и сам субъект, как необходимо принадлежащий миру, – змея убивает себя собственным ядом. «Человек ressentiment... не откровенен, не наивен, и не честен, и не прям с самим собой. Душа его косит; ум любит закоулки... он умеет молчать, на забывать, ждать, предварительно унижаться и смиряться» [5a,26], – его внутренний мир подобен лабиринту, уводящему его все дальше как от реальности, так и от самого себя, лабиринту болезненной рефлексии и неисчислимым образом запутанных чувств. На этой почве порожден разум; здесь, согласно Ницше, любовно взрастил первый человек ressentiment – Сократ.

Чувство ressentiment Ницше объясняет как жажду мести. Ее основа – память, т.е. такого рода инстанция, которая позволяет утаивать негативные чувства, направленные на другого, и откладывать ответное действие. Память (Ницше называл человека ressentiment также «людьми злопмятства» [5a,31]) хранит ненависть, зависть, обиду и

т.п. – она медленно отравляет человека, она составляет часть сложного внутреннего мира, иной реальности, вмещающей в себя также и иные инстанции, такие как: совесть, мышление, рефлексия. Это все свидетельствует о том, что человек ressentiment не равен себе.

Человек ressentiment прячется, прячет в себе иное, нечистое, греховное существо иного и вечно боится наказания, грозящей ему от невидимого свидетеля, перед взором которого разворачивается вся его жизнь.

Сложность внутреннего мира, самосознание, рефлексия выдают в Иове зерно типа ressentiment. В нем в свернутом виде имеется все то, что потом развилось в мощное дерево ressentiment. Однако сам он еще не принадлежит этому типу, но есть, так сказать зародыш, который сам еще не растение. Действительно, из этого семени могло вырасти и нечто иное. Произошедшее с Иовом было описано выше как опыт заботы о себе, становление субъекта, опосредованное страданием. Страдание, боль как ключевые переживания субъекта в зависимости от его склада могут стать корнем двух стволов, двух типов человека: сильного, ставшего собой, и слабого, согнувшегося над напастями. О природе первого немецкий философ говорил как о «сверхчеловеке» или человеке прямой чувственности. Сверхчеловек – тот, кто стал субъектом, пройдя испытание (обряд инициации «верблюд-лев-ребенок») (Заратустра), который значит погибнуть как человек (как этот термин понимал Ницше, т.е. слабое, рабское, моральное существо, управляемое авторитетом) и заново родился как Сам, Дитя или субъект). Человек, собственно выродившийся в ressentiment, не способен освободить себя от предрассудков, жить свободно, по своим законам. Исторически, с точки зрения Ницше, такой тип репрезентирует христианин, сплошь окруженный абстракциями («бог», «душа», «совесть» и т.п.), противопоставленный сам себе (осознание греховности), обнаруживший в себе инообразования – совесть (надзиратель и каратель), хитрость, задний ум (способность обманывать), рефлексия, самосознание (постоянное болезненное оборачивание на себя). Человек ressentiment схематично представим в виде своего рода механизма, взаимодействующих друг с другом инстанций, каждая из которых одновременно и есть и не есть он сам. Исторический тип, как это демонстрирует Ницше, пошел по второму пути. Человек оказался слаб, чтобы бороться и стать собой.

Человек ressentiment как убийца бога. Если еще раз обратиться тому, что отличает Иова (зародыш ressentiment'a) от европейца (ressentiment, цветущий пышным цветом), то отчетливо проявится

самое основное: отсутствие совести, причем история развития типа ressentiment предстанет процессом формирования так называемого второго я. Иов – человек без совести, потому как эта инстанция возможно только там, где имеют место, во-первых, самосознание и способность соотносить свои поступки с некоторым каноном, во-вторых, зазора между помыслом и действием, и порождаемого первым и вторым ощущения греховности. Простота Иова отрицает саму необходимость любого подобия совести. Более того, с этой точки зрения, все произошедшее с Иовом – история «мутации» человека (как мог бы охарактеризовать ее Ницше), т.е. образования новой инстанции, – инстанции совести, – главная функция которой – неусыпно следить за каждым поступком, каждым движением души, проверять и наказывать. И, подвергнутый страданию, Иов обнаруживает, что за ним следят, но, пока, следят не изнутри, а снаружи, со спины, прячась и подглядывая через плечо, – Иов разоблачает в соглядатае бога. Но после обнаружения Он уже не может более скрывать себя, человек знает своего шпиона в лицо, – тот, кто мешает его замыслам, кто карает его за каждый проступок, не прощая даже мимолетных, самых что ни на есть человеческих слабостей, тот становится его врагом.

Какой же духовной силы должен быть человек, чтобы он смог постоянно ощущать на себе оценивающий и корящий, враждебный взгляд? Возможен ли такой человек? По крайней мере, он не господствует. Даже Иов, праведник, которого не в чем было обвинить, и тот не выдержал сурового ока Соглядатая. Что уж говорить об обычном человеке? Так говорил ему Заратустра: «ты не вынес того, кто видел тебя, – кто всегда и насквозь видел тебя, – самого безобразного человека! Ты отомстил этому свидетелю!» [5,192] Человек, чье существо переполнено ядом ненависти, основным двигателем которого является жажда мести, рано или поздно нанесет своему противнику удар в спину. Однажды претерпев наказание, он уже более не забыл о страданиях, которые ему причинил Обидчик: он затаился, вынашивая план мести. Раздираемый желаниями он вынужден скрываться. Как возможно оставить нечто незамеченным, когда за тобой следит всевидящий? – только убив того, кто смотрит, «убрав» свидетеля.

У Ницше речь, по сути дела, идет о двойном убийстве: собственно, о распятии Христа, сына бога, и о символическом убийстве через забвение и извращение. Последнее своей логикой напоминает действие ребенка, который полагает, что, если он закроет глаза, то другой его тоже не увидит.

Человек убил бога *как свидетеля*, как под-сматривающего, как знание о самом себе, но, по сути, не избавился ни от бога, ни от свидетеля: человек еще раз обманул себя. Результатом стало перерождение соглядатая: прежде он стоял за спиной, теперь он смотрит изнутри: человек устранил бога из мира, бог вошел в человека.

По ту сторону бытия с богом: перерождение соглядатая

Смерть бога означала онтологический переворот, в результате которого человек встал на место бога, приняв на себя Его функции. Став законодателем, он принял на себя и иные его функции: он стал свидетелем, фискалом, обвинителем, судьей... Человек стал соглядатаем самого себя, хранителем тайны, знания о себе и обрек себя на сознание, на вынесение приговора и на наказание от рук своих. Однажды встав на путь *ressentment'a*, человек превратил историю своего развития в нескончаемый процесс самоусложнения. Европейский, современный человек так глубоко ушел в себя, что уже потерял себя. Настанет время и человек убьет себя, ведь собственный взгляд столь же невыносим, только избавиться от него невозможно.

Человек настолько усложнился, разросся множеством внутренних инстанций, то окончательно потерял себя за нескончаемым рядом вторых и третьих: Эго, Ид, супер-Эго. Фрейд впервые продемонстрировал, насколько глубоко человек ушел в себя: одна часть его (Эго) есть собственно сознание им самого себя, другая (Ид или бессознательное, явление столь же трудноопределимое, как и бог), – хранитель знания человека о самом себе, источник всех его греховных порывов, вплоть до самых скрытых, самых потаенных, третья – (супер-Эго) выполняет роли соглядатая, молчаливой картельной инстанции, не пропускающей ни одного порыва, даже самого незаметного. И ни одно из них, возникнув, не исчезнет не замеченным и безнаказанным. Психоанализ свидетельствует о дальнейшем «прогессе» типа *ressentiment* в формировании европейского типа человека. Внешний соглядатай оборачивается внутренним: тип *ressentiment* овнутряет внешнее, после чего делает внешним само это внутреннее. Теория Фрейда легитимирует двойное дно человека: *ressentiment* получает право на существование. По сути, то, что Ницше называл упадком, патологией, современный психоанализ осознает как норму. Он объясняет поведения через «комплексы» – сложные внутренние связи (*complexus* – лат. «связь, сочетание») – и обнажает конфликт человека с самим собой, точнее, конфликт разных инстанций внутри человека, разделивший его и сделавших его чуждым

и непонятным самому себе. Теперь понимание себя – распутывание сложного комплекса рефлексией и бессознательных механизмов (замещений, вытеснений, переноса и т.п.). Психоанализ Фрейда пытается исполнить роль путеводной нити Ариадны в том опасном лабиринте, который представляет из себя человек. Фрейд пошел дальше Ницше. Если философ указал на Ницше усложнение явного в человека, расщепление его на Я и внутренне я (совесть), то Фрейд констатировал усложнение неявного, выйдя на более высокий уровень абстракции.

Литература:

1. Аристотель. Соч. в 4 т. М., 1976.
2. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Разыскание истины СПб., 2000.
3. Книга Иова // Поэзия и проза древнего Востока. Пер. и комм. С.А. Аверинцева. М., 1979.
4. Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собр. соч. в 10 т. Т.10. М., 1961.
5. Ницше Ф. Собр. соч. в 2 т. Пер. с нем., сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. М., 1998.
- 5а. Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Избранные произведения Соч. в 2 кн. Кн.2. 1990.
6. Тульпе И.А. Иов: опыт самопознания // Метафизические исследования, СПб., 1999 г. №10.
7. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989.
8. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Мн., 2001.
9. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. № 1. М., 1991.
10. Цвейг С. Ницше. Борьба с безумием. Таллин, 1990.
11. Шелер М. Ресентимент в структуре морали. СПб., 1999.
12. Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994.