
Софи Олливье

КНИГА ИОВА В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО И У ФОМЫ АКВИНСКОГО, КАНТА, КЬЕРКЕГОРА...

Со времен Средневековья на Западе как теология в целом, так и любые вопросы, связанные с богословием природы, непосредственно зависят от теологии Божественного Откровения. Святой Фома Аквинский, привнеся в теологию философию Аристотеля, рассматривает Откровение как ее неотъемлемую часть и стремится согласовать христианскую религию и философию, библейское откровение и рационализм. Однако это согласие ставится под сомнение после астрономических и географических открытий XVI и XVII веков. В трудах Паскаля, Канта, Декарта, Кьеркегора разум и концептуальные исследования отделяются от религии, и проблема существования Бога не является более проблемой философии как таковой. Шопенгауэр не перестает повторять, что без атеизма нет философии. Вопрос о том есть ли Бог, для Шопенгауэра не является предметом исследования для философии и если даже она докажет Его существование, сами эти доказательства разрушат веру. После Фрейда и Маркса религия стала восприниматься как иллюзия или как умопомешательство, а критика религии достигла апогея. Размежевание между философией и религией стало полным. Хейдеггер утверждал, что ни один подлинный философ не может быть верующим. Но как же в таком случае относиться к Жаку Маритэну, Эммануэлю Левинасу, Полю Рикёру, когда после Второй мировой войны вопрос о Боге вновь становится чрезвычайно актуальным? Широко известна фраза, приписываемая Мальро: «XXI век будет веком религии или его не будет вообще».

В России западные средневековые философские трактаты отвергались попросту потому, что они противоречили учению Отцов Церкви, и несмотря на все усилия митрополита Петра Могилы, томизм в России не прижился. В. Зеньковский датирует зарождение российской философии второй половиной XVIII века: «Было бы, однако, ошибкой полагать, что философские вопросы полностью отсутствуют в российском мышлении до второй половины XVIII века, даже наоборот. Но, за совсем малым исключением, они находили свое решение в религиозной концепции мироздания»¹. То есть в России, которая оставалась в стороне от интеллектуальных движений Запада, философия и религия находилась слиты воедино дольше, чем на Западе. Начиная с XIX века часть российской интеллигенции отвернулась от русских христианских традиций и, вопреки религиозной философии славянофилов, стала развивать социально направленную философию. Как реакция на это, в начале XX века интенсивное развитие получила в России религиозная философия. «На Западе, — пишет Бердяев, — разница между теологией и философией обозначена очень четко; религиозная философия является феноменом чрезвычайно редким и ее отвергают и теологи, и философы. В России же, в начале этого века, быстро развивающаяся философия имела религиозный характер, и любое исповедание веры носило философское начало»².

Если вопрос ставится так: «Есть ли вообще русская философия как таковая?» (на сегодняшний день такого вопроса больше не существует), то это потому что религия и философия в России очень тесно связаны, или, как говорит Ж. Коньо, так как «русская философия не является чем-то, что можно вписать в специфическую сферу познания, она представляет собой океан без берегов и непосредственно и неотъемлемо связана с поиском смысла жизни»³. «Философский словарь» опубликованный в Москве в 1995 году, включает в себя статьи не только о философах как таковых, но и о Достоевском, Толстом, Кандинском, Тарковском, Блоке...

Творчество Достоевского представляет собой борьбу писателя между влечениями к двум противоположным полюсам: западному мышлению и верностью традициям русской философии. Этот разрыв, который автор глубоко и болезненно переживает, является одной из движущих сил, одним из мощнейших рычагов его творчества. Конфликт между верой и разумом проявляется у Достоевского как явно (в учении Зосимы), так и скрытно (в описании обез-

доленных и в бунте Ивана). Это как бы отзвук Книги Иова. Сравнение между Достоевским и некоторыми европейскими философами — сюжет огромный. Данное сопоставление будет строиться на интерпретациях Книги Иова. Два маленьких замечания: среди многочисленных западных исследователей великой библейской поэмы мы выбрали Фому Аквинского, Канта, Кьеркегора, Юнга, а также нескольких философов XX века: Филиппа Немо, Левинаса, Рикёра, Эрста Блоха, Антонио Негри (два последних стоят на принципах марксистской философии). Необходимо также учитывать, что интерпретация самого Достоевского или, вернее, его многочисленные интерпретации выражены посредством образов, характеров, сюжета. Но таким образом они лучше гармонируют с Книгой Иова, являющейся подлинным произведением искусства, с живыми персонажами, диалогами, поэтическими описаниями, возвращениями в прошлое... А.С. Волжский писал, что русская литература является подлинной философией, «философией, которая выражает себя в красках и образах живого вдохновенного слова»⁴.

1. Книга Иова в творчестве Достоевского

Мистическое видение ребенка

Не случайно Книга Иова занимает центральное место не только в романе «Братья Карамазовы», который является квинтэссенцией мировидения Достоевского, но, вероятно, и во всем его творчестве. В июне 1875 года в Эмсе Достоевский перечитывает Книгу Иова и вспоминает о том эффекте, который она произвела на него в детстве: «Читаю книгу Иова, — пишет он своей жене, — и она приводит меня в болезненный восторг: бросаю читать и хожу по часу в комнате, чуть не плача <...> Эта книга, Аня, странно это — одна из первых, которая поразила меня в жизни, я был еще тогда почти младенцем!» (29, I; 43). Достоевский устами Зосимы, рассказывающим о своей жизни, говорит о себе, о своем детстве, о том, как он научился читать по книге «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета», книги, которую он свято хранил на своей «полке, как драгоценную память». Но и до того, как он начал читать, он знал историю Иова. Когда мальчику было всего восемь лет, мать повела его к обедне «в храм Господень» в по-

недельник на Страстной неделе, в день, когда читают Книгу Иова. И, что важно, перед чтением мальчик ощутил «во храме Божиим» «некоторое проникновение духовное». «День был ясный, и я, вспоминая теперь, точно вижу вновь, как возносился из кадила фимиам и тихо восходил вверх, а сверху в куполе, в узенькое окошечко, так и льются на нас в церковь Божьи лучи, и, восходя к ним волнами, как бы таял в них фимиам» (14; 264). Солнечный свет, лучи Божии — лейтмотив творчества Достоевского, символ либо печали и смерти, либо, как здесь, радости и присутствия Господа. Устами старца писатель говорит далее, что тогда он «в первый раз от роду принял в душу первое семя слова Божия осмысленно». Произошло то, что старец называет встречей ребенка с Богом, Богом, Которого символизирует этот фимиам, тающий в лучах солнечного света. Эта встреча основана на чувстве, на интуиции, а не на разуме, однако именно размышление о прочитанном дает нам ключ к пониманию текста. Затем старец достаточно произвольно цитирует начало Книги Иова, в которой пред нами появляются сыны Божии и диавол. Писатель пересказывает разговор между Богом и сатаной, рассказывает о том, какое зло причинил диавол Иову, и приводит слова самого Иова: «Наг вышел из чрева матери, наг и возвращусь в землю, Бог дал, Бог и взял. Буди имя Господне благословенно отныне и до века!» Старец в своем рассказе настаивает на том, что именно поразило воображение мальчика: «большая книга, возложенная отроком на аналой», история, которую он воспринимает как чудесную сказку с верблюдами, с диаволом, говорящим с Богом, и Богом, «отдавшим раба Своего на погибель», и конечно, Иов, раб Господень, говорящий слова, которых нет в Библии: «Буди имя Твое благословенно, несмотря на то, что казнишь меня». Все это — восприятие ребенка. Эпизод заканчивается описанием духовного пения, фимиама, возносящегося «от кадила священника», и коленопреклоненной молитвы. История Иова становится для мальчика неотъемлемой частью церковной службы.

Интерпретация старца: теофаническая встреча

Здесь речь идет о восприятии ребенком пролога и эпилога Книги Иова⁵. Старец относит к себе это младенческое восприятие и даже усиливает его. Вступая в полемику с критиками Книги Иова,

он перед смертью излагает свое видение, за которым ясно проглядывает сам Достоевский. Перед лицом «насмешников и хулителей», обвиняющих Бога в том, что Он хвастает перед дьяволом тем, что может перенести праведник, старец, и с ним сам автор, отвечает, что и «великое» и «тайное» Книги Иова состоят в «соприкосновении» между «мимоидущим ликом земным и вечной истиной». Апофеоз Книги Иова проявляется у Достоевского в конце его романа: «Пред правдой земною совершается действие вечной правды» (14; 265). Во французском языке оба эти понятия — *правда* и *истина* — выражаются одним словом — «*vérité*». Правда вечная есть истина и именно в том смысле, что истина это Христос, а правда означает скорее справедливость. Иову, сетующему на несправедливость Божьего наказания и на несправедливость созданного Богом мира, противостоит другой тип истины, истины, исходящей из могущества и воли Господней, силы и воли Творца мира, Им созданного, который должен быть принят Иовом как мир совершенный. Тут Зосима проводит интересную параллель со словами, сказанными Богом в начале творения: «Хорошо то, что Я сотворил». Следовательно, Иов должен хвалить Господа и служить Ему, Богу и миру, Им созданному. В словах старца проявляются два основных положения, звучащие как завещание: союз между человеком и Богом является мистическим духовным опытом и этот опыт позволяет человеку осознать свою роль: служить Господу из поколения в поколение.

По поводу же того, что касается благ земных, старец отвечает тем, кто считает, что новые дети Иова не смогут помочь забыть тех, которых потерял: «старое горе великою тайной жизни человеческой переходит постепенно в тихую умиленную радость» (14; 265). Именно такими словами он утешает несчастную мать, потерявшую своего ребенка. Странник Макар в «Подростке» говорит тоже самое Аркадию: «Иов многострадальный» не смог забыть своих «прежних детушек» и «только с годами печаль как бы с радостью вместе смешивается» (13; 330). Достоевский признавался во влиянии на него творений св. Тихона Задонского (1724—1783), но по свидетельству Анны Григорьевны, это слова ободрения старца Амвросия (1812—1892) из Оптиной Пустыни, к которому Достоевский ездил с Соловьевым, когда у него умер его трехлетний сын Алеша. А в 1868 году он потерял трехмесячную дочь. Конец «Братьев Карамазовых», кажется, противоречит словам Зосимы.

Снегирев, обезумев от отчаяния, оплакивает смерть своего сына и отказывается забывать его, вспоминая слова псалма 136: «Аще забуду тебя, Иерусалиме...» Это неутешный Иов.

Смирение и бунт против страдания

Во всем творчестве Достоевского мы видим неисчислимый ряд Иовов, от «Бедных людей», романа, близкого к традициям натуралистической школы, до «Братьев Карамазовых». Разница с Книгой Иова в том, что его герои не становятся бедными, но бедными рождаются. Достоевский изображает все в предельном выражении: физические страдания, порождаемые бедностью, духовные страдания, на которые бедные люди обречены. Достоевский превозносит этих бедных людей, показывая их доброту, их бескорыстие и самопожертвование. Он окружает ореолом такие женские образы, как Соня Мармеладова, Нелли, мать Подростка, образы людей тихих, неприметных, но излучающих свет яркой духовной жизни. Однако уже с «Бедных людей» в его творчестве филигранью просвечивает образ *взбунтовавшегося бедняка*: «Отчего это так все случается, — спрашивает Девушкин, — что вот хороший-то человек в запустенье находится, а к другому кому счастье само напрашивается? Знаю, знаю, маточка, что нехорошо это думать, что это вольнодумство» (1; 86). Этот бунт прорывается в Раскольнике и достигает апогея у Ивана Карамазова. Слова Зосимы о Книге Иова и являются как бы ответом на бунт Ивана. Обвинение Бога в равнодушии к страданиям невинных является основополагающим в речах Ивана⁶. Он, как бы находя в этом удовольствие, рассказывает своему брату мельчайшие подробности страданий маленького ребенка, растерзанного борзыми помещика на глазах несчастной матери. Иван не верует в Бога и сам не испытывал, подобно Иову, телесных страданий. Но в своем отвержении Божьего творения он присоединяется к Иову, когда тот, осмысляя свою участь, отвергает тот день и ту ночь, в которые был зачат и рожден, как бы *пожелав анти-Бытия* (Иов 3: 3—22) и ставит вопрос о трагическом смысле страдания невинных (Иов 3: 23—24). Отвергнуть мир, созданный Богом, значит отвергнуть Того, Кто создал мир. Но это значит верить, что Он, то есть Бог, существует. Но как же быть с отвергнутым Богом?

Утопия счастья, созданная человеком

Этот вопрос ставится в поэме «Великий Инквизитор» и является определяющим при отвержении мироздания. Достоевский рассматривает «богохульство» Ивана как характерное для молодых социалистов 70-х годов XIX века. Пред ликом молчащего Христа Великий инквизитор, представитель католической Церкви, являющейся, по мнению Достоевского, предшественницей атеистического социализма, в пространном монологе высказывает свое отрицание мирового порядка, созданного Богом. Он говорит о мире, где будет царить порядок чуда, тайны и авторитета. Человек не будет больше нести «нестерпимое бремя» свободы и потому не будет более выбирать между добром и злом, не будет более испытывать страданий. Не будет более ни Иова страждущего, ни Иова бунтующего, не будет более нужды соединения с Духом Божиим. Но если это произойдет, то Богу в этом мире места не будет. Освобождение Иисуса из тюрьмы, в которой остается Великий инквизитор, позволяет допустить разные возможности. Вернется ли Иисус? Распнут ли Его вновь, как полагал Камю? Встрече между Иисусом и героем истории Ивана противопоставляется встреча между конечным и бесконечным в Библии, что является, по мнению Зосимы, основополагающей целью всего существования человеческого. Это один из ответов на вопрос Достоевского (он боялся, что ответ этот будет недостаточно убедительным), ответ на бунт Ивана. Но есть и другие ответы: это и духовное возрождение Маркела, брата Зосимы, и смирение Илюши, и клятва детей в конце романа...

II. Параллели

Фома Аквинский: Иов и надежда на воскресение

Мы начинаем наше сравнительное исследование с Фомы Аквинского, который, вслед за Августином, Иоанном Хризостомом, Григорием Великим комментирует Книгу Иова. Отходя от духовного и аллегорического прочтения Книги Иова, которое мы встречаем у Григория в его труде «О нравственных поучениях в Книге Иова» (579—581), Фома Аквинский разворачивает в своем «Дос-

ловном изложении Книги Иова» (1261—1264) настоящий философский спор. Для него важно «убедительно доказать, что человеческими делами правит Божественный промысел» (А. ELJ, 25). В разговоре Иова с Богом Бог показывает «величие Своей мудрости и Божественной силы, способной на такие великие деяния» (А. ELJ, 533). После второго Божьего внушения Иов смиренно признает всемогущество Господа. Такова, как мы об этом говорили, концепция Зосимы. Фома Аквинский настаивает на том, что важно не возвращение материальных благ Иову, а то, что он получит в другой жизни. Слова Иова «А я знаю, Искупитель мой жив / и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; / И я во плоти моей узрю Бога» (Иов 19: 23—26) возвещают пришествие на землю Христа. Они свидетельствуют об уверенности Иова в том, что Божественное Провидение осуществляется «после этой жизни» на Страшном Суде, когда каждому воздастся по делам его (А. ELJ, 301)⁷. Это кредо и Макара, странника из «Подростка», в сцене, где тот говорит о другой жизни, в которой бедным не придется больше мучиться и страдать и где человек увидит перед собой лик Божий (13; 311). Эти слова словно взяты из Библии. Это видение Макара диаметрально противоположено тому, что говорит Иван. И хоть слова эти сказаны задолго до «Карамазовых», их можно было бы назвать ответом на бунт Ивана.

Кант: Книга Иова — не теодицея

В своей работе 1791 года «О неудаче всех попыток теодицеи» Кант отвергает теодицею, которая обвиняет человека и снимает вину с Бога, попускающего зло, хотя и не желающего его. Мысль о том, что страдания будут искуплены будущим блаженством и что все будет спасено и придет в гармонию в другом мире, для Канта — полнейший нонсенс (Ка. ИТРМТ, 1406,1407). Это же — главный аргумент Ивана. Мережковский сказал, что диавол Ивана читал «Критику чистого разума». Кант превозносит как героизм Иова его индивидуальное самосознание, его отказ видеть конечную цель только в ином мире. В Иване можно видеть кантовского Иова.

Гегель: В истории духа Злу места нет

В отличие от Канта, Гегель анализирует опыт Божественной реальности в том виде, каким он предстает в Книге Иова, но отвергает его, так как в сфере разума ей нет места. У религии то же содержание, что и у философии, но суть подлинной религии в том, что она приходит свыше, исходя от Бога. А Бог, по мнению Гегеля, проявляет себя в истории человечества. Бог не трансцендентен, не вне человека. Действие Бога проявляется в истории Духа. В концепции истории по Гегелю нет места для Зла.

Кьеркегор: Иов прав, но он не прав перед Богом

Датский философ ставит себя в ряд тех христианских философов, которые посвятили себя изучению связи между разумом и верой. Для святого Павла «Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11: 3). В понимании святого Августина, которого часто изображают с открытой книгой в руках и горящим сердцем, вера должна объединиться с разумом для того, чтобы постичь истину. Широко известно его изречение: «Чтобы понять, нужно верить, а чтобы верить, нужно понять». Ум находит тогда, когда вера ищет. Паскаль же, как и православные христиане, дает предпочтение сердцу: «У сердца свои законы, которых разум не знает. Бога чувствует сердце, а не разум. Вот что такое вера: Бог, Которого ощущают сердцем, а не разумом». И Бог, чувствуемый сердцем, сжалился над «стонущим и алчущим» человеком. В своих юношеских письмах Достоевский, будучи в Инженерной Академии учеником Жозефа Курнана*, нередко ссылается на Паскаля.

Джозеф Фрэнк, американский специалист по Достоевскому, нашел общее между верой русского писателя, выраженной в его «символе веры» (письмо Наталье Фонвизиной после выхода с каторги), и верой Кьеркегора (1813—1855), которую тот сам определял как «диалектическое равновесие» между «объективной неуверенностью» и «субъективной уверенностью». Первое воплощено в Иване, второе — в Зосиме. Для обоих писателей, отвергнувших критику

* Жозеф Курнан преподавал в Главной инженерной академии зарубежную литературу и в 1-м кондукторском классе французский язык (ред.).

религии со стороны левацкого гегелианства, то, что вера не принадлежит сфере объективной реальности, есть, однако, источник постоянных мучений. У Кьеркегора мы находим ту же любовь к Книге Иова, что и у Достоевского. «Я кладу эту книгу, если можно так выразиться, пред своим сердцем, и читаю ее очами сердца» (Kī. R, 148), — пишет «молодой человек» Константину Константиному (на самом деле речь идет об одном и том же персонаже, за которым скрывается сам писатель). Через перенесенные им страдания молодой человек чувствует свою близость с Иовом. «Нигде в мире страдание не нашло столь полного выражения» (Kī. R, 149). Для Кьеркегора страдания являются стержнем человеческого существования; впечатляющие свидетельства этого находим и у Достоевского. Но становясь на защиту Иова, Кьеркегор настаивает и на вине Иова, который является грешником, даже если он и не согрешил, ибо он грешен перед трансцендентностью Всевышнего. Достоевский говорит о необходимости принятия страдания, ибо это единственной путь, который ведет человека к Богу. «Повторение», то есть возвращение молодого человека к своему прежнему состоянию, воспринимается Кьеркегором через призму библейской поэмы как духовное обогащение: молодой человек становится поэтом. Трагизм потери, столь глубоко ощущавшийся Достоевским, здесь смягчен.

Юнг: Иов прав в споре с архаическим и завистливым Богом

Восхищение поведением Иова, латентно присутствующее у Кьеркегора, значительно усиливается у Юнга в его «Ответе Иову». Иов преклоняется перед силой Бога. Но победа Бога над ним возмутительна, так как на самом деле Иов в этом споре морально стоит выше Бога. Для Юнга Бог «является антиномией, сочетанием внутренних противоречий, являющихся источником и условием Его чудовищной динамики, Его всемогущества, Его всезнания» (J. RJ, 32). Сатана — это темная сторона Бога, и именно она торжествует, когда Бог казнит Иова. Бог виноват и Он должен «измениться» (J. RJ, 151). Достоевский же, устами Зосимы говорит, что слова Бога о своем создании — это как бы повтор тех слов, которые Он произнес в первые дни творения. Юнг же предельно презрительно отзывается об этих словах: «Зритель не видит ясно, почему Бог должен показывать Иову свое Божественное

всемогущество, все эти громы и молнии: можно подумать, что спектакль получился столь впечатляющим и грандиозным, чтобы убедить не только конкретного зрителя, но и самого Яхве» (J. RJ, 51). Юнг явно ставит под сомнение правоту Бога, «бесцеремонно попирающего человеческую жизнь и счастье» (J. RJ, 61). Но речь идет о Боге архаическом, которому предстоит «измениться» (J. RJ, 151), воплотиться в человека и пострадать ради людей.

Немо: Иов перед Богом, полным тревоги

Мысль о том, что хотя «последнее слово остается за Богом» (Nem. JEM, 134), но Иов прав, находит свое выражение и у французского философа Филиппа Немо. Страдания Иова неприемлемы, это «преизбыток зла», зла причиняемого и испытываемого, что вновь возвращает нас к теме Достоевского. У Немо мы присутствуем на процессе Иова против Бога, который не внемлет голосу страждущих и позволяет злым вершить свое зло (Иов 24: 1—23). Это те же обвинения, которые высказывал Иван. Но встреча Иова с Богом, по мнению Немо, не состоялась, потому что Иов прошел мимо «темной ночью» святого Хуана де ла Круса*, не являющейся тем святым мгновением, о котором говорит Зосима. Перед Иовом предстал не «архаический» Бог, требующий страха перед Своим всемогуществом, каким он предстает у Юнга, а Бог, исполненный тревоги, больной, слабый и любящий, Бог, нуждающийся в человеке и жаждущий встречи с ним, чтобы завершить творение. Не завершено Творение — это мысль присуща как Немо, так и Юнгу, и направлена она против Бога. Пусть Он становится гуманнее, пусть человек Ему нужен, но отвечать за содеянное Ему. Подобную концепцию одинокого Бога, ищущего поддержки у человека, мы находим у Честертона.

Левинас: конечность и бесконечность

Достоевский сосредотачивается на отношениях между человеком и Богом. Творение не будет окончено, пока человек не будет стремиться через самосовершенствование к совершенству, кото-

* Имеется в виду поэма испанского поэта-мистика Хуана де ла Круса (XVI в.) «Темная ночь души» (ред.).

рым является Бог. В своем ответе Филиппу Немо, сформулированном в книге «Трансцендентальность и Зло», Левинас упрекает Немо в том, что тот не заметил, что человек вступает в не им созданное творение, и в мире, который подвержен злу, должен принять на себя не только страдания, но и чужие грехи (Nem. JEM, 145—163). Это именно то, что делает брат Зосимы, и к чему впоследствии будет призывать старец. Концепция Левинаса — ответственность человека перед лицом зла — весьма схожа с позицией Достоевского. Для Левинаса лицо ближнего открывает перед нами «измерение бесконечности» (L. CPP, 55) и «отношения с ним являются прежде всего этическими» (L. EI, 101). Встреча между конечным и бесконечным подобна встрече двух личностей, каждая из которых должна уважать независимость другой. Иначе конечное будет поглощено бесконечным. Конечное «живет в самом себе», так же как и бесконечное. Именно об этом говорит старец, когда он употребляет выражение «соприкоснулись», то есть встретились, вошли в контакт.

Рикёр: зло как высшая степень страдания и нулевая степень вины

Мы находим у Рикёра мысль, ярко выраженную как у Кьеркегора, так и у Немо, о том, что зло возмутительно. Рикёр определяет зло как соединение нулевой степени точки вины с предельной степенью страдания. Он отвергает теодицею так же, как и Иван Карамазов: зло несовместимо с существованием доброго Бога и не может быть оправдано. Но философ-протестант не подвергает сомнению Божественный порядок. Человек должен отказаться от ожидания благ и наград и защиты от страданий. Приняв их как испытание, он сможет достичь встречи с Богом. Такова история Скотобойникова, которую рассказывает Макар Аркадию. Рикёр отвергает гегелевскую концепцию истории, не оставляющую места злу.

Бунт и революционное насилие

Есть и другой ответ на страдание Иова. Это построение мира, где не будет места Богу и где не будет царить страдание, материальное или моральное, где не будет ни тревоги, ни одиночества. Это будет общество, построенное по указу Великого Инквизито-

ра из поэмы Ивана. Такой бунт, который ведет к атеизму, является для двух марксистских философов, Эрнста Блоха и Антонио Негри, главным в Книге Иова.

Эрнст Блох: ведет ли смерть Бога в царство свободы?

Для Эрнста Блоха, философа франкфуртской школы, Иов далек от того, чтобы быть «покорной и терпеливой жертвой», «образцом долготерпения», каким его представляют отцы Церкви (В. АС, 148). Блох обвиняет Бога и объявляет Ему войну. Если для Юнга Бог обязательно должен «измениться», то согласно Блоху Он должен быть устранен, поскольку зол и жесток. Блох говорит об «исходе Иова из Яхве» (В. АС, 137). Восхваление Иова доходит у него до апогея. Иов у него становится «библейским Прометеем» (В. АС, 144), который лучше Бога. К тому же «богохульство Иова» по мнению Блоха, противоречит «соприкосновению мирам иным». Достоевский тоже, вероятно, чувствовал противоречие, о котором говорит Блох, поскольку в своем творчестве он полностью размежевал эти два начала. Но такое «соприкосновение» является для философа-марксиста лишь встречей с глазу на глаз между Иовом, «который притворяется, что Бог убедил его» (В. АС, 43) и Богом, который являет перед Иовом непонятные тому явления природы как объяснение того, что бесчеловечность правит миром (В. АС, 143). Нельзя дальше отойти от видения Достоевского. В своей книге Блох дает любопытное объяснение известной фразы Ивана: «я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу принять» (14; 214). Это даже не реминисценция слов Иова, а скорее отзвук слов Исаи (43: 18), который призывает не вспоминать о событиях, описанных в первых Книгах Библии*. Для Эрнста Блоха «пророки проявляют, как это ни удивительно, мало интереса к цитатам из Книги Бытия, демонстрируя тем самым свою почти враждебность им» (В. АС, 133). Следует отметить, что он цитирует фразу Ивана дважды и каждый раз неточно: «Я верю в Бога, но отвергаю Его мир». Блох явно игнорирует муки Ивана, хоть он и предельно ясно объясня-

* Весьма своеобразная интерпретация этих строк Книги Исаии, где к тому же говорит не Исаия, а Бог (*ред.*).

ется у Достоевского, который четко объявляет, что Иван — это «страдающий неверием атеист» (15; 198), об этом же говорит и Зосима в начале книги. Рассуждение о «исходе Иова из Яхве» приводит к целой серии вопросов: «Не сохранится ли, несмотря ни на что, даже если Яхве исчезнет, жестокость бездушной природы, равнодушной к человеку?» «Почему царство свободы до сих пор не пришло?», «Если так необходимо идти к нему кровавым путем, то почему, какой в этом смысл? Как оправдать то, что царство это все не приходит?» (В. АС, 152, 153).

Антонио Негри: Иов и разрушение рабства

Антонио Негри, глава «Красных бригад» в Италии, — важная фигура итальянского политического и общественного недовольства с шестидесятых годов. Он начал писать свою книгу «Иов. Сила раба» в восьмидесятых годах, когда находился в тюрьме. Он как бы переносит себя в ситуацию Иова и видит в его опыте основу всякого политического сопротивления. Разрушая веру в справедливость Бога, Иов тем самым совершает «реконструкцию этического мира» (Neg. JFE, 27). Близкий здесь к Делёзу, который в своей книге «Различие и повторение» писал, что Иов воплощает бесконечное недовольство, Негри считает, что, бунтуя против Бога, Иов бунтует против сильных мира сего. Потеряв все, он утвердил свою собственную силу и свободу воздействовать на мир. Мы опять очень далеки от Достоевского, жаждавшего такого мира, в котором справедливость не подавляет человека, ибо он полагал, что установленный насильем порядок приведет человека к рабству.

Два женских видения книги Иова

Сильви Жермэн в своем «Эхе тишины» слышит стоны и крики миллионов людей, страдающих от мучений в наш «хищнический» век, и не может во весь голос не провозглашать отсутствие Бога, который одновременно «скандал и тайна». Так же думает и Эли Визель, проводящий аналогию между отказом Иова от своих обвинений и поведением обвиняемых на московских процессах. Вслушиваясь в «старинные жалобы Иова», квинтэссенцию всех жалоб, обращенных к Богу, Сильви Жермэн признает правоту Иова,

«человека веры, лояльности и высокой требовательности». Она, как и Юнг, полагает, что Бога не занимают жалобы Иова. В отличие от Достоевского, она отрицает возможность встречи человека с Богом, Которого она воспринимает как некоего *deus ex machina*, и возмущается по поводу того, что в Библии нет ни слова о погибших детях Иова. Даже Юнг говорил: «Как быть — чтобы начать все сначала — с нравственной несправедливостью, которую испытал Иов?» (J. RJ, 60). Иову ничего не остается, считает Сильви Жермэн, кроме как слушать доносящийся издали голос Бога. (G. ES, 15, 25, 23, 24).

Симона Вейль воспекает Иова, но не за то недоумение, которое он обращает к Богу, а за то, что он являет собой пример невинного страдальца, не перестающего любить Бога. «Быть невинным, — пишет она, — это значит нести на себе бремя всего мироздания» (W. PG, 96). Она дает два разноречивых ответа на аргументацию Ивана: «Я целиком присоединяюсь к этому чувству. Никакая причина, какой бы она ни была, не может искупить для меня слезу ребенка, не может мне позволить принять эту слезу. Нет абсолютно никакой причины, которую разум мог бы принять. Кроме одной, но понятной лишь для любви сверхъестественной. Так пожелал Бог. И по этой причине я приняла бы и мир, в котором не существовало бы такого зла, как слеза ребенка» (W. PG, 81). На вопрос, который так мучает Ивана, — о зле пережитом и зле причиненном, Симона Вейль отвечает: «Страдающий невинный озаряет зло светом спасения» (W. PG, 96).

В заключении этой попытки сравнения Достоевского с западными мыслителями (могут быть проведены сравнения и с другими философами: Г. Честертоном, Норманом Хабелом, Гансом Любшиком (Lubsczyk), Жилем Делёзом, Гансом Урсом фон Бальтазаром...), можно сделать вывод, что Достоевский близок к Кьеркегору, Левинасу и Рикёру и очень далек от Юнга, Немо. Революционные решения, которые Достоевский отвергает, привлекают, однако, его внимание, как бы очаровывают его. Достоевский размежевывает философию и религию, но прежде всего Достоевский — художник. Его замечательная особенность в том, что в его произведениях ведут диалог различные видения и различные подходы к библейской поэме. В то время как каждый персонаж отстаивает свое особое видение, Достоевский, согласно бахтинской теории, в пространстве своего романа противо-

поставляет, не смешивая их между собой, различные голоса: Иова бунтующего, Иова страдающего, Иова кающегося, Иова, встречающего Бога, Иова, потерявшего надежду... И каждый из них сохраняет свою особенность и самобытность.

Примечания

¹ Зеньковский В. *Histoire de la philosophie russe / История русской философии.* — Paris, Gallimard: 1955. — Т. 1. — С. 5.

² Бердяев Н.А. *Русская Идея.* — Paris: Mâme, 1969. — С. 24.

³ Copio Gérard. *Философия, мысль и религия.* См.: www.adpf.asso.fr

⁴ Волжский А.С. *Из мира литературных исканий.* — СПб., 1966. — С. 300.

⁵ Пролог и эпилог являются наиболее ранними из всех частей Книги Иова. Наибольшая часть из слов Яхве и слова Иова и его друзей написаны, по мнению специалистов, в V веке.

⁶ По мнению Роберта Луиса Джексона, другим ответом на бунт Ивана служить конец романа. Джексон рассматривает бунт Ивана как одиночный протест, которому противостоит групповой ответ детей (*Jackson R.L. A new word on The Brothers Karamazov.* — Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2004).

⁷ Т.П. Джексон оспаривает интерпретацию Фомы Аквинского. Он считает, что Иов нуждается не в телесном воскресении, но лишь в избавлении от страданий. Любовь Иова должна быть лишеной корыстного интереса. Джексон предостерегает от решения проблемы зла путем ожидания всеобщего воскресения. Для Ивана, как мы знаем, это не является решением. К тому же, для него этот аргумент недействителен, так как вопрос о воскресении, по словам Зосимы, еще не решен в его сердце... «Иов должен жить вечно — таков ответ Аквинского на вопрос о Промысле и свободе, зле и бессмертии» (*The Thomist* 62: 1—39 (VI, 18, VII, 1, 15)).

Список сокращений

A. ELJ: Saint Thomas d'Aquin. *Exposé littéral sur le livre de Job.* — Trad. J. Kreit. — Paris: Tequi, 1882.

B. AC: Bloch Ernst. *L'Athéisme dans le christianisme.* — Paris: nrf, Gallimard, 1968.

Jb: *Livre de Job // La Sainte Bible.* — Rome: École biblique de Jérusalem, 1955. — Т. II.

G ES: Germain Sylvie. *Les échos du silence.* — Paris: Desclée de Brouwer, 1996.

J. RJ: Jung Carl. *Réponse à Job.* — Paris: Buchet-Chastel, 1994.

- Ka. ITPMT: **Emmanuel Kant**. Œuvres philosophiques II. Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée. — Paris: nrf Gallimard, 1985.
- Ki. R: **Kierkegaard Soren**. La Répétition. — Paris: Rivages Poche, 2003.
- L. TM: **Levinas Emmanuel**. Transcendance et mal, in Nem. JEM.
- L. EI: **Levinas Emmanuel**. Etica e infinito. — Roma: Cita Nuova, 1984.
- L. CPP: **Levinas Emmanuel**. Collected Philosophical Papers. — Nijhoff: n Dordrecht, 1987.
- M. GE: **Maïmonide Moïse**. Le Guide des égarés. — Paris: Verdier, 1990.
- Neg. JFE: **Negri Antonio**. Job, la force de l'esclave. — Paris: Hachette, 2002.
- Nem. JEM: **Nemo Philippe**. Job et l'excès du mal. — Paris: Albin Michel, 1999.
- R. P: **Ricoeur Paul**. Philosophie et volonté. — T.2. — Symbolique du mal. — Paris: Aubier, 1960.
- W. PG: **Weil Simone**. La pesanteur et la grâce. — Paris, 1948.