

## О СТРАДАНИИ НЕВИННЫХ: ИОВ САЖАЕТ БОГА НА СКАМЬЮ ПОДСУДИМЫХ

Игнасио Карбахоса

[www.jotdown.es](http://www.jotdown.es)

*Борхес называл Книгу Иова возвышенной, Клодель спрашивал, кто и когда защищал чье-либо дело со столь отважной решимостью. Библейская история бросает вызов разуму людей нового времени? Попробуем разобраться почему.*

«Если существует в мире книга, заслуживающая слова “возвышенная”, так это, думаю, Книга Иова». С такими словами Хорхе Луис Борхес выступил на конференции в Культурном аргентино-израильском институте в 1965 году<sup>1</sup>. То же определение использовал член Французской академии Поль Клодель, который в своей монографии, посвященной Книге Иова, говорит, что среди книг Ветхого Завета, «“Иов” – самая возвышенная, самая трогательная, самая смелая и одновременно самая загадочная, самая обескураживающая, более того, посмею сказать, самая возмутительная». Оправдывая использованные прилагательные, писатель добавляет: «Кто и когда защищал чье-либо дело со столь отважной решимостью? Кто нашел в глубине своей веры пространство для подобного крика, для столь громкого шума, для столь богохульного языка, каким выражался Иов?»<sup>2</sup> Дело человека из земли Уц, которое есть дело всего человечества, в Книге Иова превращается в душераздирающий вопль, обращенный напрямую к Богу: почему страдают невинные?

С тех пор, как это произведение стало частью еврейского, а следовательно, и христианского канона, оно вдохновило множество авторов и стало, возможно, наиболее «переписанной» книгой Ветхого Завета, особенно с момента, когда Лейбниц в середине XVIII века положил начало философскому течению, получившему название теодицея и занявшемуся проблемой доброты Бога, свободы человека и корня зла. Если Бог един, благ и всемогущ, так почему же существует зло? Может, Бог всемогущий позволяет его? В таком случае мы должны были бы усомниться в Его доброте. Может, Он хотел бы избежать зла, но не в силах? В таком случае мы поставили бы под сомнение Его всемогущество.

На страницах «Братьев Карамазовых» Достоевского приводится одно из самых точных описаний драмы зла и, прежде всего, страдания невинных. Говоря с Алешей, Иван, человек неверующий, старается не позволить брату-послушнику следовать по стопам старца Зосимы. Ради этого он прибегает к самому мощному возражению против существования Бога – страданию невинных. Уже зло, которое переживают взрослые, было бы весомым аргументом, но, в конце концов, «они съели яблоко и познали добро и зло... Продолжают и теперь есть его»<sup>3</sup>. Иными словами, взрослые несут ответственность за мировой беспорядок. Но вот боль детей... Ей нет оправдания.

Перо Достоевского, дающее голос Ивану, не утаивает от нас рассказ о некоторых зверствах, учиненных над детьми, чтобы нам не казались отвлеченными возражения касательно божественной справедливости или самого ее существования. На крайне тяжелых для читателя страницах Иван описывает злодеяния, с помощью которых турки подавляют восстания. На глазах матерей они бросают вверх грудных младенцев и подхватывают их на штык. Они смещают младенца на руках у матери, а затем наводят на него пистолет, чтоб тот потянулся к

<sup>1</sup> См. <http://absta.info/centro-virtual-estudios-judaicos--jorge-luis-borges-y-el-judas.html>.

<sup>2</sup> P. Claudel. *Le livre de Job*. Parigi: Plon, 1946. P. 1.

<sup>3</sup> Ф. М. Достоевский. *Собр. соч.* В 15 тт. Т. 9. Л.: Наука, 1988–1996. С. 267.

нему ручонками и схватил. И в тот момент спускают курок, раздробляя ему голову. Все это единственно развлечения ради.

Чередой историй несправедливости завершается рассказ о генерале, богатом помещике, имевшем большую псарню. Как-то сын одной из его крепостных пустил, играя, камнем и зашиб ногу любимой генеральской гончей. Обнаружив виновного, генерал на следующий день устроил охоту и на глазах у челяди приказал раздеть мальчика донага и погнал его. Когда тот побежал, помещик бросил на него всю стаю борзых собак. Псы растерзали ребенка в клочки на глазах у матери.

Иван выступает в роли Иова (на библейскую книгу автор явным образом укажет как на одну из любимых у старца Зосимы) и отказывается принять «ретрибутивную теорию», связывающую грех и наказание. В случае с детьми она не работает. Как не работают и прочие утонченные теории, согласно которым страдание невинных вносит вклад в вечную гармонию, что наступит в конце времен: «Мне надо возмездие... И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидал. <...> Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию»<sup>4</sup>.

Достоевский и вообразить не мог, что XX век шагнет далеко вперед в сравнении со зверствами против невинных, описанными в его романе. Достаточно вспомнить нацистские концлагеря или сталинские репрессии, чтобы заставить нас умолкнуть. Они нанесли такой удар под дых классической апологетики, что во второй половине прошлого столетия вопрос о том, можно ли и если можно, то как, заниматься богословием после Освенцима, стал бесспорным общим местом.

Поэтому понятно, почему Иов стал протагонистом литературы XIX–XX веков и превратился в голос человечества, возвышающийся до Самого Бога, чтобы устроить Ему допрос о несправедливости. Именно так представляет его Кьеркегор в произведении «Повторение»: «Заговори же хоть ты, незабвенный Иов! Повтори все, что ты сказал, могучий заступник, бесстрашно выступавший перед судом Всевышнего, подобно рыкающему льву! <...> Ты нужен мне, человек, умеющий жаловаться так громко, что голос отдается в небесах...»<sup>5</sup>

Наш Хосе Хименес Лосано, лауреат Премии Сервантеса, наделил Иова голосом в стихотворении «Сведение счетов», чтобы он сокрушался о несправедливости этого мира:

...Мы просто живем. Ты хоть представляешь,  
как тяжело выносить дни?  
Где Ты явил Себя,  
кроме неопалимой купины?  
И в Освенциме где был Ты?  
Ревнивый к нашим бедным удовольствиям, Ты наблюдаешь;  
отсутствующий в печали,  
жестокий, как ледоступы  
или как беспощадное августовское солнце.  
Разве не Ты управляешь механизмами мира?  
Но погибают птенчики ласточки от заморозков,  
а дети от голода,  
тогда как сильные помазаны во имя Твое  
и Ты молчишь.  
«Господь отсутствует, Он не берет

---

<sup>4</sup> Ф. М. Достоевский. *Указ. соч.* С. 274.

<sup>5</sup> С. Кьеркегор. *Повторение.* М.: Лабиринт, б. г. С. 88.

трубку и не отвечает», – говорят Твои ангелы<sup>6</sup>.

Тут необходимо отметить следующее: если тот, кто припирает Всевышнего к стенке, – человек «западный», чей разум не терпит несправедливости, то и Бог, к Которому он обращается, – Бог «западный», Бог иудео-христианский, провозгласивший, что все творение благо, защищающий справедливость и любящий людей, созданных по Его образу и подобию. Тогда станет ясен парадокс, гениально изложенный К. С. Льюисом в книге «Боль»: «Христианство <...> скорее создает, чем решает, проблему боли, ибо боль не была бы проблемой, если бы, в дополнение к нашему ежедневному опыту в этом причиняющем боль мире, мы не получили бы твердого, на наш взгляд, заверения в том, что абсолютная реальность характеризуется праведностью и любовью»<sup>7</sup>. Мысль эта столь верна, что в месопотамских аналогах Книги Иова уже можно видеть апории, вытекающие из ретрибутивной теории, связывающей страдания с божественным наказанием, однако в них нет еще открытой конфронтации с актуальным на тот момент богом и требования от него разъяснений.

Перед воплем человека, несправедливо страждущего и взыскивающего с неба смысл, в каждую эпоху – вчера, как и сегодня – рождались «адвокаты» Бога, готовые прийти Ему на помощь. Трое друзей Иова, собравшись вместе, чтобы утешить того удрученного человека, руководствовались хорошими намерениями. Однако для них оказалось невыносимым его стремление учинить суд над Богом и обвинить Его в несправедливости. Тогда-то они и выступили защитниками Бога, хотя в действительности пытались лишь сохранить образ Бога, сложившийся в их головах и вписывавшийся в причинно-следственную схему, в которой нет места для вопросов, для «почему», и уж тем более – для Божьего ответа. «[Такой] человек... может согласиться признать правоту Бога, только если прежде всего признает правым самого себя»<sup>8</sup>.

«Страдаешь? Ты, верно, совершил что-то недоброе, а если не ты, так твои дети» (Ср. *Иов* 4, 7–8; 8, 4–6). Согласно взглядам друзей Иова, Бог действует «в рамках разума» и не может за них выйти. Он не должен за них выходить, а если выйдет, то уже не будет предсказуемым, и мы окажемся уязвимыми перед чем угодно и должны будем задавать Ему вопросы, ответы на которые не замечаем: «Почему существует боль, почему существует несправедливость?» Согласиться с невиновностью Иова означало бы пробить опасную брешь в закупоренной вселенной. «[Поэтому] размышления мои побуждают меня отвечать, и я спешаю выразить их. Упрек, позорный для меня, выслушал я», – отвечает Иову Софар (*Иов* 20, 2–3).

Стоять на позиции Елифаза, Вилдада и Софара, как и на любой другой слабой и предвзятой позиции, можно, только умаляя действительность, идущую тебе навстречу, то есть Иова, заявляющего о своей невиновности. К тому же, его добродетельное поведение общеизвестно. Но в нашей схеме нет места для фактов, которые в нее не вписываются: действительность, идущая против нашей меры, должна быть переистолкована. Так и происходит, и Елифаз, подходя к Иову с точки зрения причинно-следственной логики, описывает ему грехи, которые могли вызвать божественный гнев (ср. *Иов* 22, 6–9). Он придумывает их, как тот, кто пытается объяснить нечто очевидное! Борхес прекрасно понял, по поводу чего развернулась борьба между двумя позициями: Иова и его друзей. Он обобщил

---

<sup>6</sup> J. Jimenez Lozano. Arreglo de cuentas // *El tiempo de Eurídice*. Valladolid: Fundación Jorge Guillen, 1996. P. 200.

<sup>7</sup> К. С. Льюис. *Боль*. Пер. А. Цветкова.

<sup>8</sup> С. Кьеркегор. *Указ. соч.* С. 98

цель библейской книги следующими словами: «Мы не можем использовать в отношении Бога никакой человеческий эпитет; мы не можем мерить Его нашей мерой»<sup>9</sup>.

Нас не должна удивлять параллель, которую Мария Самбрано провела между взглядами друзей Иова и рационализмом, свойственным нашему времени: «Друзья, высокомерные, уверенные в себе и в своей праведной роли – в роли праведников, которых ничто не может поколебать – рассуждают. И рассуждения вновь проявятся в ходе истории торжествующего разума, разума тех, кто держится прямо, кто обратил в расчет труды и муки своей утробы, кто глух к собственным глубинам, как глухи люди, которые обращают в камень сияние, исходящее от крови, и замуровывают пространства встречи, чтобы в них не сошел *логос*. Пророки – или по крайней мере предвестники – такого разума, который, когда являет себя, оказывается тупиковым»<sup>10</sup>.

За кем же правда в диалектике, развернутой в тридцати пяти главах (*Иов* 3–37)? Очевидно, что наша чувствительность современных людей тяготеет к Иову, но о чем говорит книга? Слова Бога в последней главе, когда Он говорит Елифазу: «Горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (*Иов* 42, 7), – содержат революционное для месопотамского контекста тех времен суждение. Как возможно, чтобы Бог обратился против тех, что самонадеянно полагали, будто защищают Его? В мгновение ока Он разносит в пух и прах ретрибутивную теорию, связывавшую страдания людей с совершёнными ими ошибками. Это суждение освобождает разум из мирской узды и возвращает ему всю его естественную ширь, подразумевающую «почему», подразумевающую поиск смысла.

Мы, дети этого революционного переворота, смотрим с симпатией на Иова, поднимающегося до высоты Бога и требующего от Него объяснений. Но на самом деле библейский персонаж идет дальше. Он рассчитывает поставить Бога перед судом... для которого, разумеется, не находит судью (ср. *Иов* 9, 14–35; 13, 1–23). Тем не менее он готовится к своей защите и составляет список обвинений (ср. *Иов* 23, 1–9; 29, 1–31, 40). Удивительно, что в Библии есть страницы, где тварь затевает тяжбу со своим Творцом. Это кажется парадоксальным, если прочесть на первых страницах Священного Писания, как Бог Словом создает мужчину и женщину по Своему образу и подобию, а затем отдыхает после трудов, плоды которых были «весьма хороши» (*Быт.* 1, 31), или же далее – о том, как Создатель образует первого человека из праха земного.

В бунтующем Иове мы видим воплощение достоинства человеческого разума, не способного сдерживаться перед несправедливостью, перед скудными объяснениями, перед страданием, подрывающем наши изначальные предчувствия о том, что все благо. Защита Иова целиком и полностью построена на парадоксе. Человек – *почти* ничто в сложноустроенности творения. Если мы созерцаем безмерность вселенной, то что такое это существо, родившееся с запозданием в ничего не значащей точке среди громадных галактик? И все-таки существо это является самосознанием вселенной. В нем, в его разуме природа осознает саму себя, осознает себя в том, что касается познания и потребности в смысле и справедливости, осознает настолько, что возвышается до Творца и требует у Него отчета.

«Так Иов оказался неправым? – спрашивает Кьеркегор. – Да! Навеки. Ибо нет судилища выше того, которое осудило его. Оправдан ли Иов? Да! Навеки. В силу того, что оказался неправ *перед Богом*». Главное различие между Иовом и его друзьями в том, что для человека

<sup>9</sup> См. <http://absta.info/centro-virtual-estudios-judaicos--jorge-luis-borges-y-el-judas.html>.

<sup>10</sup> М. Zambrano. *El libro de Job y el pájaro // El hombre y lo divino*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Economica, 2012. P. 391–392.

из земли Уц Бог – это кто-то живой (Сущее, перед Которым в долгу всякое существо), с кем он вступает в борьбу и от кого ожидает ответа на острый вопрос.

И снова Мария Самбрано проводит параллель с нашим западным мышлением. По мнению андалузской писательницы, Иов формулирует свои доводы, бросая их в лицо Бога в виде сетования, «те же самые доводы, которые философская мысль излагает без тени жалоб, поскольку для таковых у нее нет причин. Бог философии – не «кто», а «что». Он может быть чудесным, но это не бог, не господь – друг и противник, не тот, кто тебя бросает. Согласно западной традиции, у человека как у существа мыслящего нет бога, перед которым можно протестовать, бога утробы своей. Утроба была покорена с самого начала, ее заставили замолчать в ходе философствования»<sup>11</sup>.

Книга Иова придержала для нас еще кое-какие сюрпризы. Прежде всего, Бог должен ответить на вопрос о несправедливости и страдании, и ответа Его приходится ждать: он звучит лишь в конце и занимает последние четыре главы (*Иов* 38–41) перед эпилогом. Если божественный суд над словами друзей Иова оказался удивительным, то не менее удивительна столь ожидаемая речь Бога перед публикой, целиком обратившейся в слух. Мы могли бы рассчитывать на подобное начало: «И Бог поразил Иова молнией». Многие приписали бы Богу подобный ответ – особенно те, кто воспринимает Библию не более чем как произведение месопотамской религиозной литературы. Но в таком случае мы не работали бы сейчас над этой статьей, а западные философия и теодицея не были бы тем, чем они являются.

Бог принимает вызов Иова, поднимает перчатку. Готовый к войне, Он призывает его препоясать чресла (ср. *Иов* 38, 3), снисходит до уровня Своего творения, становится на его высоту, чтобы бороться врукопашную. Иов направил Ему повестку, чтобы Он явился в суд. И Бог сел, но не на скамью подсудимых, а скорее за учительский стол: «Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне» (*Иов* 38, 3). Он предлагает Иову, который защищался столь бурно, что возвысил себя до Бога, подняться на кафедру и ответить на вопросы Всемогущего, на несколько минут превратившегося в ученика этого «мудрого» экзаменатора.

С глубокой иронией он открывает ряд вопросов, не требующих ответа и продолжающихся добрых четыре главы. Перед Иовом, который время от времени буквально сжимается в комок, он перечисляет все чудеса и тайны творения, спрашивая у человека из земли Уц, каковы их истоки, о которых ему, несомненно должно быть известно, учитывая его желание попросить некоторых изменений в божественной логике:

Где был ты, когда Я полагал основания земли?

Скажи, если знаешь.

Кто положил меру ей, если знаешь? или кто протягивал по ней вервь?

На чем утверждены основания ее, или кто положил краеугольный камень ее, при общем ликовании утренних звезд,

когда все сыны Божии восклицали от радости? (*Иов* 38, 4–7)

По завершении этого допроса, который длится вплоть до конца сорок первой главы, божественная речь смолкает. Что ответил Бог на вопрос о несправедливости и о боли невинных? Любопытно, что Книга Иова в народном воображении осталась как парадигма незаслуженного страдания. Но если бы мы спросили у людей, чем отвечает Бог на вопль Иова, то услышали бы смущенное молчание. Кто-то даже спросил бы: «А отвечает ли Бог в этой книге?» И дело не в народном невежестве. Специалисты также в недоумении от «ответа» Бога. Какой смысл в том, чтобы отвечать скрупулезным описанием чудес природы на вопросы, касающиеся свободы нравственного порядка?

---

<sup>11</sup> *Ibidem*. P. 396.

Немало библеистов полагают, что Бог не дает Иову ответа, вероятно потому, что главы, посвященные божественной речи изначально не имели никакого отношения к вопросам и к драме человека из земли Уц. В ходе долгого и сложного процесса редактирования произведения главы эти «перекочевали» на их нынешнее место откуда-то еще. «Божество, являющееся из бури, не дает никакого ответа терзаемой душе, а поэзия о природе, сколь прекрасной и объективной она ни была, не в состоянии залечить израненное сердце»<sup>12</sup>. «В действительности, если бы эти главы не находились там, где находятся, никому бы и в голову не пришло поместить их туда»<sup>13</sup>. «[Я не вижу] ничего отличного от того, что уже давно говорили друзья Иова... три часа естественных наук...»<sup>14</sup> «ЙХВХ отвечает на нравственные вопросы физикой»<sup>15</sup>. Дошло до того, что кто-то назвал божественную речь «неважной»: «Кажется, она представляет собой нечто по-настоящему неважное: как будто перед плачущим ребенком потрясли погремушкой, чтобы он забыл о голоде»<sup>16</sup>.

Некоторые экзегеты, однако, допустили, что божественные слова были полезны для Иова. Герхард фон Рад рассматривает недоуменные реакции своих коллег и подводит следующий итог: «Нет твердой уверенности в том, что современники [произведения] реагировали точно так же... Действительно, сам Иов, в отличие от читателя нового времени, понял смысл речи [Бога] гораздо быстрее и без лишних сложностей»<sup>17</sup>. Иначе говоря, не наш ли менталитет мешает нам уловить ответ, который Бог дает Иову? Пребывали ли в таком же недоумении те, кто читал эту книгу две тысячи, тысячу лет назад? Если мы хотим следовать за нитью повествования, нужно учитывать один факт: Иов увидел в божественной речи урок для себя: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (*Иов* 42, 5–6).

И поскольку Иов вынес для себя некий урок, именно к нему мы должны обратиться с вопросом: «Каким образом божественная речь отвечает на твои заявления?» Если мы переведем наш взгляд с экзегетики и литературы на кино, то сможем найти далекие отголоски ответа, звучащего из земли Уц. В поразительном фильме режиссера Терренса Малика «Древо жизни» (2011) сценарий следует за заявлениями Иова. В первом же кадре появляется фраза из библейской книги («Где был ты, когда Я полагал основания земли... при общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости?»), а за ней разворачивается драма семьи, потерявшей сына, и весь фильм пронизан вопросом о тайне боли, о несправедливости, о смерти. Однако поражает прежде всего внимание, уделяемое Маликом божественной речи из Книги Иова, которая претендует на то, чтобы дойти до этой тайны.

В первые минуты фильма по аналогии с Книгой Иова мы видим, как роковая случайность настигает мать, пообещавшую верность Богу («Я останусь верной Тебе, что бы со мной ни произошло»): она теряет второго сына, когда тот был еще ребенком. Ее тоже «утешают» ее «друзья» (точнее, друзья ее матери): «Жизнь продолжается, люди умирают. Ничто не остается как прежде, но у тебя есть еще двое. Господь дает детей, Господь же их и забирает». В ответ раздается вопль миссис О'Брайен: «Разве я не была тебе верной? Почему же? Где ты был?» Начало драмы положено. Следующий ход за Богом.

<sup>12</sup> P. Volz. *Hiob und Weisheit* (Die Schriften des AT in Auswahl III, 2). Göttingen, 1921. P. 1.

<sup>13</sup> M. Jastrow. *The book of Job*. Philadelphia, 1920. P. 76.

<sup>14</sup> L. Steiger. Die Wirklichkeit Gottes un unserer Verkündigung // M. Honecker, L. Steiger. *Auf dem Wege zu schriftgemässer Verkündigung*. München, 1965. P. 160.

<sup>15</sup> E. Bloch. Studien zum Buch Hiob // *Für Margarete Susman: Auf gesèaltenem Pfad*. Darmstadt, 1964. P. 85–102.

<sup>16</sup> R. A. F. MacKenzie. The purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job. *Bib* 40, 1959. P. 436.

<sup>17</sup> G. von Rad. *Sabiduría en Israel*. Madrid, 1985. P. 284.

Тут-то и появляется тот первый кадр, открывающий грандиозную сцену творения, которая продолжается более пятнадцати минут. Можно понять тех, кто в это время ушел из зала или пришел чуть позже и подумал, что попал на рекламную паузу. Чтобы переварить гениальность Малика, нужно минимальное знакомство с герменевтическим контекстом. Чтобы Божий ответ Иову, древний или современный, был действенным, требуется пластическое и визуальное искусство, такое, как кино.

Пока мы продолжаем сострадать матери, потерявшей плод чрева своего, Малик «заставляет» нас участвовать в великих родах – сотворении мира. Он нам не рассказывает, а объясняет, делает нас главными героями происходящего, вынуждает нас переживать все на опыте. На протяжении пятнадцати минут он пригвождает нас к креслу. И мы смотрим, не произнося ни слова. Единственную компанию нам составляет *Lacrimosa*, музыка из «Реквиема», который сочинил Збигнев Прайснер в память о друге, режиссере Кшиштофе Кесьлевском. Это тот же прием, что Бог применил в отношении Иова, когда на протяжении четырех глав Он непрерывно являл его взору тайны творения.

Динамика боли замкнула Иова в самом себе. В свою очередь сила разума, не перестающего доискиваться причин, возвысила его, глухого ко всему окружающему, до Божиих высот. Когда Иов достиг присутствия Всевышнего, Тот побудил его поднять глаза и «отдать себе отчет» в том, что его окружало – в Его творении. А что интересного в творении? Каким образом его созерцание способно помочь Иову? Какие новые факты добавляет оно в речь человека из земли Уц?

Образы Малика приходят нам на помощь. Они эффективны, как должны были быть эффективны для Иова образы, обрисованные в божественных вопросах. Они поражают нас, волнуют, изумляют. Таково по большому счету первостепенное призвание реальности: провоцировать нас, привлекать наше внимание. Поразительно прежде всего то, что вещи *есть*, они существуют, хотя мы о том и не просили. Они не просто находятся перед нами, как некие декорации, поддерживающие наши мысли. В этом смысле современная близорукость слишком сильна, и становится вполне понятным недоуменная реакция специалистов по Книге Иова перед божественным ответом.

В силу *позитивизма*, преобладающего в нашем взгляде, мы рассматриваем вещи не более как *positum* – нечто, имеющее место, недвижимое, интересующее меня в лучшем случае с точки зрения изменений, динамических законов, регулирующих его эволюцию. Но, чтобы «завоевать» реальность, недостаточно воспринимать реальность как *positum*. «В современную эпоху, которую можно определить как эпоху кризиса реальности, не было учтено отношение к ней, – говорит Мария Самбрано. – А отношение к ней отличается от условий, выдвигаемых познанием, начиная с простого восприятия реальности»<sup>18</sup>. Речь идет о нашей свободе как об *отношении* к реальности. Самбрано продолжает: «Если отношение к реальности обуславливает ее познание и соответственно даже ее действительное присутствие, так это потому, что человеческая свобода являет себя в нем, как и во всем, имея возможность сказать да или нет перед ней. Реальность в некотором смысле предстает сама по себе неудержимой, неизбежной, но, учитывая условия, в которых пребывает человек, ее надлежит искать»<sup>19</sup>.

Первый шаг в этом поиске – внимание – Мария Самбрано описывает как «своего рода торможение, отступление субъекта, позволяющее реальности явить себя»<sup>20</sup>. Это самое настоящее упражнение в свободе. Именно тогда реальность открывается нам не столько как *positum*, сколько как *datum* – данность, слово, происходящее от глагола «давать» и предполагающее того, кто дает. Она являет себя, и мы можем признать ее в те моменты

---

<sup>18</sup> M. Zambrano. *Filosofía y Educación. Manuscritos*. Malaga, 2007. P. 141.

<sup>19</sup> *Ibidem*. P. 147.

<sup>20</sup> *Ibidem*. P. 60.

ясности или внимания, когда реальность больше не кажется чем-то смутным, когда мы не считаем ее саморазумеющейся, присутствующей «по ошибке». Она происходит с нами, и это нас удивляет. Лишь то, что дано, то, что мы не творим собственными руками, способно удивить нас.

*Datum* имеет тот же корень, что и *donum*, дар – та изумительная реальность, порождающая в нас движение благодарности. С ранних лет наши матери приучали нас к формуле, подразумевающей дар: «Что надо ответить?» – «Спасибо». Именно это упражнение Бог, терпеливый Отец, продельывает с Иовом. Именно поэтому так необходимо, чтобы перед взором последнего прошли все чудеса творения, оставляющие человека без слов, впечатляющие его как *donum*, а не только как *positum*. Они-то и подводят нас к порогу благодарности. То же упражнение предлагает нам Малик. Иов, кинозритель, мы сами – никто не может перешагнуть через этот порог без решения собственной свободы.

И Иов сдается, позволяет взволновать себя, ощущает, что им завладело, в нем господствует Присутствие, стоящее за присутствием вещей: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя» (*Иов* 42, 5). Почему мы, современные люди, сопротивляемся диалогу, о котором свидетельствует Иов и в который настойчиво вводит нас реальность? Само слово «Бог» является для нас проблемой. Невозможно признать то, что полностью отсутствует в нашем элементарном человеческом опыте. Именно здесь в игру вновь вступает свобода. Представитель французской философской герменевтики Поль Рикер связывает толкование внешних знаков с личной интерпретацией. «Кто я?» – мы не можем избежать этого вопроса. Всякое действие, как и всякое толкование, порождает позицию, в том числе и имплицитную, касательно этого вопроса<sup>21</sup>. На самом деле Рикер следует за Жаном Набером, когда утверждает, что человек всегда старается понять самого себя, потому что неизбежно осознает существование диспропорции между тем, кем он является (эмпирическим или реальным «я») и кем он мог бы и должен бы стать (чистым «я» – местом, где Всевышний являет Себя). Набер определяет подобное самоосознание как «изначальное утверждение»<sup>22</sup>. Иов приближается к историческому явлению божественного не «нейтральным» способом, не как некое абстрактное «я», априори лишенное всего и судящее все что его окружает аскетическим образом. В еврейском оригинале ответ Иова Бога звучит буквально так: «Я слушал Тебя ушами, но теперь мои глаза видят Тебя» (*Иов*, 42, 5). Фразой «я слушал Тебя ушами» Иов свидетельствует о таинственном присутствии Абсолюта в своем сознании, в своем «изначальном утверждении», выражающемся через вопрос: «Кто я?» Разум человека из земли Уц, возвышающийся и вызывающий Бога на поединок, ищущий смысл *диалога*, движется, с самого начала признавая Абсолют. В то же самое время все противоречия, которыми он живет, заставляют его кричать, требовать, молить, чтобы Абсолют явился в историческом знаке: «О, если бы я знал, где найти Его, и мог подойти к престолу Его! Я изложил бы пред Ним дело мое и уста мои наполнил бы оправданиями; узнал бы слова, какими Он ответит мне, и понял бы, что Он скажет мне» (*Иов* 23, 3–5).

Для Набера чистое «я», признающее абсолют, «приказывает сознанию искать вне себя [в истории, в мире], признавать вне себя свидетельства о божественном»<sup>23</sup>. То же чистое «я» несет в себе «критериологию божественного»<sup>24</sup> таким образом, что ему удается распознать историческое явление божественного в случайных знаках. Как говорил Иов: «Я узнал бы слова, какими Он ответит мне, и понял бы, что Он скажет мне» (*Иов* 23, 5). Бог, являя Себя в

<sup>21</sup> Cfr. P. Ricoeur. *L'herméneutique du témoignage // Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*. Paris, 1994. P. 107–139.

<sup>22</sup> Cfr. J. Nabert. *Éléments pour une éthique*. Paris, 1971. Cap. IV e V.

<sup>23</sup> J. Nabert. *Le désir de Dieu*. Paris, 1966. P. 213.

<sup>24</sup> Cft. *Ibidem*. Cap. IV del Libro II.



творении, не навязывается Иову насильно. Он непредвиденным и невычислимым образом идет навстречу тому, что Набер называет «желанием Бога», соответствующим изначальному утверждению или восприятию самих себя<sup>25</sup>. «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя»: знание «на слух», исконный опыт, превращается в суждение об историческом явлении Бога («мои глаза видят Тебя»). Одновременно с этим само явление Бога расширяет разум Иова, пробуждает в нем врожденную «критериологию божественного», чтобы он мог признавать в творении первый случайный знак Абсолюта. И Иов понимает, что получил урок.

Но что же с болью? А с перенесенной несправедливостью? Как же быть с ребенком, растерзанным собаками, из романа Достоевского? Вопрос не исчерпан, рана по-прежнему открыта. Однако на сей раз она преображается в плач ребенка перед лицом матери. Иов сходит с неудобной для него кафедры и садится на школьную скамью. Теперь уже он обращается к Богу с вопросами: «Выслушай, взывал я, и я буду говорить, и что буду спрашивать у Тебя, объясни мне» (*Иов* 42, 4). Тут повествование и заканчивается. Мы можем представить себе вопросы Иова, но не божественные ответы. В этом смысле мы находимся перед открытой книгой (весь Ветхий Завет – открытая книга), ожидающей свершения.

Наша западная традиция, возведенная на Новом Завете, продолжает задавать вопросы, возвышая голос перед лицом зла и несправедливости, но, поступая так, она не может исключить единственный в своем роде пронзительный крик нового Иова, пригвожденного ко кресту: «Боже мой, Боже мой, для чего Ты Меня оставил?» Историю о Иове и наши времена связывает весть об удивительном христианском притязании: Бог стал человеком и вошел в историю. Иисус из Назарета не принес теоретическое «решение» проблемы страданий. Он взял ее на Свои плечи, умерев на кресте. Современная теодицея должна принять в расчет этот парадокс, оставленный нам в наследство историей: событие во времени и пространстве (страдания, смерть и воскресение Иисуса из Назарета), а не размышление; событие, оказывающееся ключом к пониманию проблемы страданий и зла.

Но возможно ли, чтобы Абсолют открывался в истории посредством случайных фактов? Наш современный разум вновь почти инстинктивно противится такому предположению. Двое отцов мысли Нового времени, Иммануил Кант и Готхольд Эфраим Лессинг, заложили основы столь странного поведения<sup>26</sup>. Мы уже видели, как упражнение в свободе, предполагающее изначально утверждение, распаивает нас перед свидетельством Абсолюта о самом себе в нашем сознании. Если отталкиваться от этого, то наш разум *не должен* закрываться перед предположением о том, что Абсолют этот являет себя в рамках истории, посредством случайных знаков<sup>27</sup>. Перейдем в область исторической проверки (направляемые той «критериологией божественного, которая нас составляет»). Опираясь на философию Набера, Рикер утверждает, что Абсолют способен являть себя в истории, и именно на ней зиждется преодоление зла. В самом деле, по мнению Рикера, зло можно искоренить только благодаря «абсолютным деяниям»<sup>28</sup>, то есть случайным фактам, в которых свободное сознание признает свое освобождение, или, выражаясь словами Набера, в которых «то, что нельзя оправдать с точки зрения видимости или человеческого суждения, не является последним словом о

---

<sup>25</sup> *Ibidem*. P. 21.

<sup>26</sup> Cfr. I. Kant. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid, 2009. P. 128. G. E. Lessing. *Sobre la demostración en espíritu y fuerza // Escritos filosóficos y teológicos*. Barcellona, 1990. P. 482.

<sup>27</sup> Cfr. J. Nabert. *Ensayo sobre el mal*. Madrid, 1997. P. 138.

<sup>28</sup> Cfr. P. Ricoeur. *L'herméneutique du témoignage*. Op. cit. P. 137.

существовании»<sup>29</sup>. Но могут ли эти абсолютные деяния действительно быть соизмеримы с невинным страданием?

Дойдя до этого пункта, мы должны снять обувь с ног, подобно Моисею, стоящему на святом месте (ср. *Исх.* 3, 1–5), поскольку присутствуем при личном диалоге, незаменимом, непреодолимом (несводимом к «абсолютному знанию»<sup>30</sup>), разворачивающемся между страдальцем и «свидетелем Абсолюта»<sup>31</sup>, также страдающим, показывающим уф себе (а не демонстрирующим) здесь и сейчас присутствие божественного, которое превосходит то, что не поддается оправданию. Как в Книге Иова, мы превращаемся в главных героев драматичной игры двух свобод, сталкивающихся лицом к лицу. Это могут быть двое пациентов с одной и той же болезнью, которые лежат в одной больничной палате. Один – в отчаянии, другой – в удивительном спокойствии. Или же это может быть кто угодно из нас, человек, наблюдающий, как казнят на Синайском полуострове одного за другим двадцать девять коптов, отказавшихся отречься от веры, 26 мая прошлого года.

С тех пор как автор Книги Иова написал те возвышенные страницы, героями которых являемся и мы, были переписаны сотни тысяч раз, и их еще перепишут по несчетному количеству случаев.

---

<sup>29</sup> Cfr. J. Nabert. *Ensayo sobre el mal*. Op. cit. P. 145.

<sup>30</sup> Cfr. P. Ricoeur. *L'herméneutique du témoignage*. Op. cit. P. 137.

<sup>31</sup> J. Nabert. *Le désir de Dieu*. Op. cit. Cap. I del Libro III.