

ИОВ И ИВАН КАРАМАЗОВ: РАЗНОНАПРАВЛЕННОСТЬ ТЕОДИЦЕИ

А. С. Спятницкая

Русская христианская гуманитарная академия

Поступила в редакцию 3 сентября 2020 г.

Аннотация: *в статье исследуется самоощущение ветхозаветного Иова и героя Ф. М. Достоевского Ивана Карамазова в качестве источников их теодицеи. Показано, что наличие и отсутствие боли, а также опыт близости Бога непосредственным образом отражаются на мотивах и целях героев в выстраивании теодицеи. Автор выявляет связь между самоощущением личности и возможностью разрешения спора с Творцом.*

Ключевые слова: *теодицея, самоощущение, боль, свобода, достоинство, личность.*

Abstract: *the article explores Job's self-awareness and Ivan Karamazov's self-awareness as sources of theodicy. It is shown that the presence and the absence of God's proximity and pain too deeply connected with the motives and goals of the conflict between God and man. The author concludes that the possibility of solution of dispute of personality with God depends on a human self-awareness.*

Key words: *theodicy, self-awareness, pain, freedom, dignity, personality.*

Трагическая история XX в. с новой силой поставила вопрос об ответственности Бога за существующее в мире зло. Сегодня мы имеем широкий спектр подходов к проблеме теодицеи: от логических разборов Плантинги до концепций страдающего Бога Юргена Мольтмана. Наряду с новыми попытками разрешения заявленной проблемы, обращение к двум важнейшим источникам европейской теодицеи – книге Иова и роману Достоевского «Братья Карамазовы» – представляется поиском уже имеющегося в культуре ответа на вопрос – возможно или невозможно примирение Бога и человека? Изучение рациональной аргументации, содержащейся и выводимой из данных текстов, на наш взгляд, необходимо дополнить исследованием миро- и самоощущения их героев. Именно оно, как будет показано ниже, определяет заданную направленность спора и формирует запрос на его поддержание или окончание. Поскольку важнейшим аспектом теодицеи для Иова и Ивана Карамазова является тема страданий, то она и станет объектом нашего исследования.

Как может увидеть читатель книги Иова, в библейском тексте описаны два варианта близости человека к страданиям и дана оценка каждой из позиций. Первый вариант – опосредованное столкновение. Такого положение друзей Иова. Занимаемая ими дистанция по отношению к страданиям позволяет им вписать постигшее Иова горе в свои прежде сложившиеся представления о богочеловеческих отношениях и, как

следствие, осудить речь Иова. Их поведение однозначно осуждается Богом в конце книги. Им грозит суровое наказание, от которого их спасает молитва Иова: «ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов 42:8).

Вторая позиция, в которой оказывается Иов, – это личное переживание страданий. Его физическая боль полагает начало речи Иова и становится главным предметом обращения праведника к Богу. Боль не может быть адекватно понята и оценена никем другим кроме самого страдальца. Его попытки рассказать о том, что он чувствует, натываются на преграду коммуникации, поскольку в мире нет ничего соизмеримого с силой его мук: «о, если бы верно взвешены были вопли мои, и вместе с ними положили на весы страдание мое! Оно, верно, перетянуло бы песок морей!» (Иов 6:2-3). Здесь кажется уместным процитировать рассуждения-воспоминания Жана Амери, в которых он указывает на невозможность передачи опыта боли: «Боль была такая, какая была. Больше ничего не скажешь. Ощущения не поддаются ни сравнению, ни описанию. Они обозначают предел коммуникативных возможностей языка. Тот, кто хотел сообщить о своей боли другим, был бы вынужден причинить ее и, таким образом, сам превратился бы в палача» [1, с. 66–67]. Вспоминая осуждение Богом друзей Иова, можно заметить, что их уверенность в знании происходящего не была оправдана – часть реальности была от них скрыта, следовательно, они не имели права судить того, кто обладал более полным опытом пребывания в мире.

Важным дополнением ситуации является переживание Иовом боли как насилия со стороны Бога – единственного источника мук праведника. Иов буквально физически ощущает близость Господа: «Доколе же Ты не оставишь, доколе не отойдешь от меня, доколе не дашь мне проглотить слюну мою?» (Иов 7:17–19). Для того чтобы понять, что же переживает Иов, позволим себе еще раз процитировать Жана Амери: «Если о боли не скажешь какая она, ибо это не поддается языковой коммуникации, то я могу приблизительно выразить, что она собой представляла. ... а именно нарушение границ моего я, которое невозможно нейтрализовать надеждой на помощь, ни нивелировать сопротивлением» [1, с. 67]. Вместе с болью Иов открывает реальность абсолютного человеческого бессилия перед лицом Всемогущего Бога. Он уверяется, что Бог не связан никакими моральными обязательствами: «Он губит и непорочного и виновного. Если этого поражает Он бичом вдруг, то пытке невинных посмеивается» (Иов 9:22–23). Претерпевая страдания, Иов погружается в глубину личных взаимоотношений с Господом, недоступную ему ранее, где все – и жизнь, и любовь, и боль – от Бога. Страдания организуют пространство, за рамками которого остается всё, кроме Иова и Бога – двух обращенных друг к другу личностей. Кьеркегор пишет об этом так: «Испытание абсолютно трансцендентно и погружает человека в чистое противостояние с Богом» [2, с. 101]. К подобного рода испытаниям, описанным в библейской традиции, можно отнести и борьбу Иакова с Богом – предельное

противостояние сил двух личностей, сопровождающееся самоуничтожением Господа и разрушением телесных границ человека.

Понятно, почему вызов Бога на суд оценивается Иовом как в высшей степени рискованное предприятие. В момент встречи с Творцом человек ощущает свою абсолютную зависимость от Него, обнажается его онтологическая укорененность в Боге: «...трансцендентность Высшего Существа как бы прикасается к человеку в момент мучительного, невыносимого ужаса» [3, с. 84]. Еще не увидев Бога, но испытав на себе Его силу, Иов предугадывает свое поведение в момент встречи: правда о собственной непорочности, которую он жаждет излить перед лицом Всевышнего, будет заменена на ложь самоосуждения: «Если я буду оправдываться, то мои же уста обвинят меня» (Иов 9:20). Только добровольное сокрытие Господом Своей силы может оставить свободной волеизъявление Иова, о чем он молит: «Да отстранит Он от меня жезл Свой, и страх Его да не ужасает меня, - и тогда я буду говорить и не убоюсь Его, ибо я не таков сам в себе» (Иов 9:33–35). Иов оказывается прав в том, что Господь пойдет на это. Выдержав испытание страшной близости, праведник устаивается величайшего для человека дара личной встречи с Творцом, которая, по мнению Элиезера Берковича, является ключом к пониманию всей книги [3, с. 41]. А после – получает здоровье, преумноженное благополучие и долгую жизнь. Встреча, в которой близость Бога не скрыта, а ощущается во всей доступной для человека полноте, разрешает проблему теодицеи – полученный индивидуальный опыт Божественной любви в Откровении полностью снимает вопросы и претензии Иова.

В «Братьях Карамазовых» мы находим третий вариант человеческой позиции в отношении страданий. Иван Карамазов не страдает сам и даже не является свидетелем описываемых им страданий. О себе он говорит: «Я, видишь ли, любитель и собиратель некоторых фактиков» [4, с. 269]. О муках Иван лишь читал и слышал, страдания для него – сказ и абстракция. Тело его сохраняет здоровье, а дух не подвергается испытанию видением чужих несчасть. В отличие от героев книги Иова, он никоим образом не ощущает близости Творца. И даже само существование Бога является для него полноправным вопросом. Отсутствие личных взаимоотношений с Богом и при этом восприятие самого себя в роли должного дать оценку Божественному миру показывают исключительно разные причины и цели, постановки проблемы теодицеи Иваном и Иовом, рождающиеся из разных потенциалов их самоощущения. Для прояснения этой разницы, на наш взгляд, полезно обратиться к фундаментальному исследованию Чарльза Тейлора об изменении самоощущения современного человека в процессе развитии европейской секуляризации.

Канадский философ указывает на характерные черты современного типа личности – изолированного Я: ощущение себя целостным и закрытым для чуждого влияния субъектом, способным «дистанцироваться и отстраниться от всего, что пребывает вне сознания. Мои конечные, высшие цели возникают внутри, “из” меня самого, а важнейшие значения

вещей определяются моей собственной реакцией на вещи» [5, с. 49]. Безусловно, все это можно сказать о героях Достоевского, добавив лишь, что акцент на рациональных способностях, позиция стороннего наблюдателя и свободного деятеля позволяют им испытать «чувство свободы, контроля, неуязвимости, а значит, достоинства» [там же, с. 365].

Модерное *Я* фундаментальным образом отличается от типа личности, представленного в ветхозаветном сюжете об Иове, который в формулировках Тейлора может быть назван «пористым Я». Его отличительные особенности: отсутствие четких границ личности и, как следствие, открытость для влияния других сущностей. Страдания Иова рассматриваются героями книги единственно в свете воздействия Сатаны на тело праведника (Иов 2:6). Высшая сущность нарушает телесные границы Иова и непосредственным образом воздействует на его чувства, оставляя нетронутой душу. Данный опыт не возможен для Ивана как таковой: источником страданий всегда являются внешние действия другого человека или животного, но не Бога или Сатаны. Именно поэтому Иван осуждает мир, в котором существуют механические, всегда видимые источники страданий, но не самого Бога. Если Иов оказывается вынужден вызвать Творца на суд ради прекращения своих мук – ибо другого пути для него нет, – то Иван, живя в мире, свободном от прямого воздействия Божества, имеет выбор и вступает на этот путь и страдания, и осуждения добровольно.

Невозможно не согласиться с тем, что духовные муки для всех героев Достоевского подчас оцениваются выше мук телесных и что «униженное достоинство хуже физических страданий» [6, с. 112]. Эта установка настолько фундаментальна, что затрагивает даже их представления о посмертном существовании. Сначала об отмене физического насилия в аду размышляет Федор Карамазов и выводит новое направление теодицеи: «коли нет крючьев, стало быть, и все побоку» [4, с. 28]. Затем догадку Карамазова подтверждает черт, отвечая на вопрос Ивана о том, какое воздаяние ждет грешников: «Какие муки? Ах, и не спрашивай: прежде было и так, и сяк, а нынче все больше нравственные пошли, “угрызения совести” и весь этот вздор» [7, с. 357]. Федор Карамазов и черт соглашались с тем, что отказ от физического насилия как воздаяния уничтожает всякую правду и справедливость.

Более того, нравственные муки ложатся в основание новой иерархии, поскольку оказываются критерием, разделяющим людей на способных и не способных их переживать. Парадоксальным образом, наличие мук совести, не доказывают греховность и ничтожество человека, а возвышают его, переименовая из грешника в честного и достойного. Это удается даже черту. Ведь теперь он может заявить о себе: «Я, может быть, единственный человек во всей природе, который любит истину и искренно желает добра» [там же, с. 362], поскольку имеет для этого доказательство – душевный дискомфорт, пробуждаемый голосом совести: «будирую и скрепя сердце исполняю мое назначение: губить тысячи, чтобы спасся один» [там же, с. 362–363]. Душевные муки, порожденные абстрактной,

а не конкретной любовью, ценятся выше всего остального, поскольку оказываются признаком нравственности и высшего положения.

Так, честность и любовь Ивана ко всему человечеству, ради которых он отказывается от всеобщей гармонии [4, с. 277], при признании невозможности любить ближнего оказываются на поверку лишь основанием для получения высоких духовных предпочтений. Ведь он не может быть выделен среди людей по своей праведности и не стремится к этому. Здесь стоит отметить, как по-разному воспринимаются грех и вина Иовом и Иваном. Иов праведен, с этого начинается и этим заканчивается его история. Однако он признает, что нет родившегося от женщины и оставшегося непорочным (Иов 14:4); что страдание человека, пусть грешного, не может иметь ценности для Бога (Иов 9:20–21). Потому неразумно полагать, что вина или праведность человека как-то влияют на Божественное поведение. С точностью наоборот выглядят суждения Ивана. Он признает себя грешником, как и всех людей, за исключением детей. Наказание виновных для него совершенно разумно и, более того, абсолютно необходимо. И возможно самое главное – оценка и осуждение Божественных деяний – также разумны и необходимы.

Для Иова данные идеи Ивана – смещение акцента с Всевластия Бога на власть человека – должны были бы являться признаком сумасшествия. Ведь скреплять Бога какими-либо рамками – очевидная глупость. Свобода и Всемогущество принадлежат Богу. Однако потерявший ощущение близости Господа современный герой, полагающий в качестве самоочевидных истин и неотторжимых ценностей не Божественную, а человеческую свободу, а также справедливый миропорядок, видит в Боге прежде всего управителя, имеющего обязанности перед своим творением. Утверждение достоинства в качестве естественной человеческой характеристики, неоправданное возвеличивание твари, таким образом, соединяется с обязанностью следить за действиями Бога, обретшего черты подопечного, а испытываемые душевные муки еще больше укрепляют его в осознании ценности своих действий. В связи с этим кажется абсолютно справедливыми слова Т. Касаткиной о разнице двух теодицей: «“Бунт” Иова – порыв и прорыв к Богу. Бунт Ивана Карамазова – отказ, отворот, отречение от Бога» [8, с. 266].

Подытоживая всё сказанное выше, определим, что различный экзистенциальный опыт героев и мировоззренческие установки обеспечивают разные потенции для развития ситуации бунта. Боль Иова, являющаяся порождением присутствия и воли Творца, исчезает по Его же воле. Страдания уходят из сферы личных взаимоотношений человека и Бога, кроме которых не существует ничего, ведь мир и всё в нем – от Бога. Нивелирование всего того, что находится вне этих отношений, в том числе прошлого опыта, естественно. В отличие от ветхозаветного праведника, для Ивана, не ощущающего близости Творца, закрытого в границах своего Я, разрешение теодицеи равнозначно потере свободы, достоинства и самоконтроля. Муки нужны ему для собственного оправдания, так же как нужен закон, стоящий над Богом и удерживающий Его на рас-

стоянии. В связи с этим теодицея Ивана Карамазова, опирающаяся на классическую западную теодицею Лейбница и Канта, имеет потенциал теоретического усложнения, путем прироста знания о мире и Боге, но не имеет возможности разрешения. Ее внутренняя противоречивость: необходимость искупления при одновременной невозможности этого, ведь страдания – свершившийся факт, а «отрицание произошедшего не входит в сферу действия божественной способности» [9], – не несет решающего значения, поскольку бесконечность осуждения порождается не несовершенством логики и знания, а необходимостью защиты свободы и достоинства современного человека.

Литература

1. *Амери Ж.* По ту сторону преступления и наказания : попытки одоленного одолеть / Ж. Амери. – М. : Новое изд-во, 2015. – 200 с.
2. *Кьеркегор С.* Повторение : (опыт экспериментальной психологии Константина Констанция) / С. Кьеркегор. – М. : Лабиринт, 1997. – 120 с.
3. *Беркович Э.* Бог, человек и история / Э. Беркович. – Иерусалим : Маханаим, 2010. – 240 с.
4. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – М. : Худ. лит., 1972. – Т. 1. – 368 с.
5. *Чарльз Т.* Секулярный век / Т. Чарльз. – М. : ББИ, 2017. – XIV+967 с.
6. *Назирова Н. Г.* Творческие принципы Ф. М. Достоевского / Н. Г. Назирова. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1982. – 159 с.
7. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский. – М. : Худ. лит., 1972. – Т. 2. – 536 с.
8. *Касаткина Т.* История Ивана Карамазова на фоне книги Иова : Священная история как ключ к пониманию события и поступка / Т. Касаткина // Касаткина Т. А. О творящей природе слова : онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». – М. : ИМЛИ РАН, 2004. – 480 с.
9. *Аквинский Ф.* Сумма теологии / Ф. Аквинский. – Т. 1. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-1/25#note412_return