

ЛИТЕРАТУРНИ ОТГЛАСИ НА МНОГОСТРАДАЛНИЯ ИОВ

Част I. Въпросите на Иов и отговорите
на Ян Амос Коменски

Жоржета Чолакова
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Жоржета Чолакова. Литературные отголоски многострадального Иова. Часть первая. Вопросы Иова и ответы Яна Амоса Коменского

Настоящая статья пытается выявить те дискуссионные поля в образе ветхозаветного Иова, в которых содержится герменевтическая энергия последовавших многочисленных и разнонаправленных художественных интерпретаций. В первой части студии, которая представлена здесь, акцент ставится на автентическом библейском рассказе и имплицированном в нем сложном комплексе проблем, ставших наиболее частым объектом толкований в богословской литературе. Затрагиваются вопросы о молчании Бога и о роли сатаны как источника страданий Иова, о теодицее и антроподицее, о смирении и бунте и т. д. Рассматривается участие Иова в двух религиозных трактатах Яна Амоса Коменского – *Горестный* и *Centrum securitatis*, адекватно отражающих богословскую концепцию чешского ученого и теолога.

Ключевые слова: Иов, теодицея, антроподицея, Микулаш Конач, Ян Амос Коменский, *Горестный*, *Centrum securitatis*

Zhorzheta Cholakova. Literary Reverberations of Job the Long-Suffering. Part One. Job's Questions and John Amos Comenius's Answers

The present study is an attempt to highlight the fields of discussion in the image of Job from the Old Testament that contain the hermeneutical energy of the numerous and divergent artistic interpretations that have followed. The first part of the study, which are the contents is presented hereby, focuses on the authentic biblical narrative and the complex set of implicit issues, which are the most common object of interpretation in the theological literature. The questions of God's silence and the role of Satan as the source of Job's suffering, the theodicy and anthropodicy, the humility and rebellion, etc., are all addressed. The study also examines Job's role in two religious treatises by John Amos Comenius, *The Mournful* and *Centrum securitatis*, which provide an eloquent expression to the theological thought of the Czech scholar and theologian.

Key words: Job, theodicy, anthropodicy, Mikuláš Konáč, John Amos Comenius, *The Mournful*, *Centrum securitatis*

От цялата галерия със старозаветни персонажи образът на страдалеца Иов има открояващо се присъствие в многовековната история на човешката култура. Този факт подсказва, че настоящият текст е безсилен да реконструира в пълнота литературното му битие, но поне ще направи опит да очертае някои от неговите проявления, при това най-вече в чешкия контекст. Нашият интерес е провокиран от релевантността на този образ с една от вечните общочовешки теми – темата за страданието, както и от херменевтичния потенциал на този старозаветен образ и на неговите многообразни, дори противоречиви художествени интерпретации. От една страна, богословската традиция налага представата за Иов като поучителен пример за богопочитание и смирение, а от друга – секуларното литературно съзнание разчита в библейския прототип същността за модерната личност разтревожено и дори стигащо до границите на безнадеждността питане за неизбежността на страданието. Настоящите разсъждения се основават именно на тази дихотомия. За да осмислим многообразните литературни проекции на Иов, смятаме за необходимо да потърсим най-напред иманентния потенциал на този старозаветен персонаж, който ще се реализира с особена настойчивост, иконизирайки в богат спектър от художествени решения идеята за непреодолимостта на страданието. В тази първа част от нашето изложение следователно ще разсъждаваме върху кодираните в текста въпроси, на които старозаветният разказ не дава еднозначни и ясни отговори, отваряйки по този начин мисловни пространства за последвалите философски и психологически трактовки например на Киркегор или Юнг, както и за драматично изживяваните в литературата на XIX и XX век екзистенциални проблеми. Най-напред обаче ще се фокусираме върху първообраза и неговите приоритетни характеристики, които импонират на християнското учение, и паралелно с прочита на старозаветния разказ ще потърсим най-близкостоящите до библейския текст рефлексии, които несъмнено се съдържат в религиознопоучителните съчинения.

Богословската литература проявява забележително – но не и неочаквано – единомислие по отношение на Иов: той е кодифициран като възплъщение на смирението, с което всеки простосмъртен трябва да приема страданията, пратени от Бога. Разказът за праведника, който се радва на Божията любов и благодат, но внезапно е подложен на ужасяващи мъки, се явява едно от най-поетичните и наситени с най-много мъдрост библейски послания. И независимо от това, че православни, католици и протестанти имат различни виждания относно съдържанието и подредбата на отделните книги в Стария завет, тяхната трактовка на този толкова загадъчен и труден за тълкуване текст е твърде сходна.

Канадският учен Клод Буше в книгата си *Библията през погледа на изкуството и на разума* (*La Bible lue sous les regards de l'art et de la raison*, 2012) отбелязва, че протестантските библии съдържат три групи текстове: исторически, книги на премъдростта, между които и *Иов*, и профетични. Римокатолическите, отбелязва той, добавят към тях още шест, наречени девтероканонични (от гръцката дума, означаваща втори, т.е. „канонични от втора степен“) (Буше 2012: 30). Бихме допълнили, че към тях православните библии добавят още няколко. Спорни текстове са били най-често тези, на които не е бил открит староеврейският оригинал, а само гръцкият превод, или такива, към които не отправя Новият завет. В някои случаи неприемливи са се оказвали и текстове, които са съдържали неверни исторически сведения. Различията между трите типа библии обаче не засягат книгата *Иов*. А това също така означава, че тази книга не е била категоризирана от нито едно от трите вероизповедания като апокрифна. Ето защо не бива да изненадва фактът, че съществува изключително богата богословска литература, посветена на *Иов*.

За римокатолическата църква основополагащ е трактатът на Тома от Аквино (1225 – 1274), който в своя пролог към *Коментар върху книгата на Иова*¹ изтъква първостепенната роля на този старозаветен разказ да разкрие чрез историята на *Иов* Божия промисъл. Изхождайки от безспорния факт, че „добрите неща невинаги се случват на добрите хора, нито пък лошите неща – на лошите хора“, теологът вижда в това несъответствие причината за усъмняване в действителната роля на Божието провидение при управлението на човешките дела:

Затова след обнародването на Закона и Пророците книга *Иов* заема първо място в реда на Священото писание – книгите, съставени от мъдростта на Светия Дух за поука на хората. Цялото намерение на тази книга е насочено към това: да покаже, че човешките дела се управляват от божественото провидение, като използва вероятни аргументи. [...] Страданията на праведниците са това, което, изглежда, особено накърнява божествения промисъл в човешките дела. Защото, макар на пръв поглед да изглежда ирационално и противоречащо на провидението, това, че понякога добри неща се случват на зли хора, все пак може да бъде оправдано по един или друг начин с божественото състрадание. Но това, че праведните биват сполетявани от беди без причина, изглежда, напълно подкопава основите на провидението. Така разнообразните и тежки страдания на един конкретен праведен човек на име

¹ Оригиналният заглавие е *Expositio super Iob ad litteram*. В настоящата студия този текст на Тома от Аквино е ползван и цитиран според дигитализирания вариант на английския превод (вж. Тома от Аквино <https://www.thomasaquinas.org/>). Навсякъде преводът е мой – Ж. Ч.

Иов, свършен във всяка добродетел, са предложени като своеобразна тема за въпроса, предназначен за обсъждане.

(Тома от Аквино <https://>)

Така Тома от Аквино точно и ясно фиксира трите ключови аспекта на „случая Иов“, които в перспективата на богословското мислене са не само съвместими, но и ценностно синхронизирани: Божи промисъл – страдание – справедливост. Каноничната трактовка се гради върху конгруентния характер на тази триада: усъмняването в релевантността на всяка една от тези взаимовръзки напуска телеологичното поле на библейската херменевтика и преминава към полето на секуларната фикционалност, в което безпричинното човешко страдание не би могло да намери целесъобразно оправдание, още по-малко – да послужи за убедителен аргумент на Божи промисъл и справедливост.

В предстоящите редове ще обърнем внимание на някои религиозни трактати и на заявените в тях принципи тълкувания на този образ, които ще ни послужат по-нататък главно в две посоки: първо, за да участват като ориентири при изследване на протестантската трактовка, представена от Ян Амос Коменски (настоящата първа част на студията); второ, за да отворим на този фон фикционалните превъплъщения на Иов в някои художествени произведения главно в чешката литература (предстоящата втора част на студията).

Иов в светлината на старозаветната екзегетика

В пролога към цитираното съчинение Тома от Аквино изразява респект към трактовката, която папа Григорий Велики прави в своя пространен трактат върху Иов². Този факт недвусмислено говори за наличието на приемственост в старозаветната екзегетика. Както бе отбелязано, книга *Иов* присъства и в католическата, и в православната, и в протестантската Библия. Сходството обаче се проявява и на херменевтично ниво – съществуващата богата богословска традиция вижда в образа на Иов онзи комплекс от мъченичество и святост, който ще бъде основополагащ и в евангелския разказ за Христос. Такава теза откриваме в споменатите съчинения и на Григорий Велики (кн. 1, § 15), и на Иоан Златоуст (Слово 2), и на Тома от Аквино (гл. 3.). Благочестието на Иов е не само

² Папа Григорий Велики (540 – 604) е признат и от православната традиция, почитан е и от протестантските теолози. Като едно от най-значимите негови съчинения е определяно *Нравствени поучения за книга Иов (Expositio in Job)*, известно още със заглавието *Moralia in Job*, което той написва по време на престоя си в Константинопол през 80-те години на века, но завършва в Рим през 595 г. Съчинението съдържа 35 глави, наречени „книги“ (достъпно на https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Dvoeslov/moralii-na-knigu-iova/).

смирението (Коментари 2007: X), как трябва да бъдат разбирани неговите думи, настойчиво търсеци отговори от Бога и които според думите на Григорий Велики са трудни за разбиране?

Друг важен въпрос, на който обръщат специално внимание и Григорий Велики, и Тома от Аквино, е заложен още в първата глава на разказа. Страданиято, уверяват Отците на Църквата, е изпитание, което Бог праща, за да провери силата на нашата вяра. В началото на библейския разказ обаче става ясно, че не Бог възнамерява да подложи Иов на изпитание, а сатаната. Оттук произтича още един от основните въпроси, които ще бъдат дискутирани в богословската литература: кой в действителност изпраща страдание на Иов – сатаната или Бог?

Оказва се, че въпреки всепризнатата роля на Бога като създател и управител на света богословската литература не отрича участието на сатаната. Разсъждавайки върху всеки стих от първата глава, Григорий Велики внимателно осмисля онези езикови елементи, чрез които се постига внушение както за нисшестоящия статут на сатаната спрямо Бог, така и за градацията на неговите злодеяния. В богословските му размишления върху историята на Иов вмешателството на дявола се обяснява с желанието на Бог да докаже несъстоятелността на злото, претендиращо да властва над човеците. От подобна канонична гледна точка непорочният и благочестив Иов е богоизбран да свидетелства за поражението на сатаната, който неслучайно след участието си в първоначалния диалог с Бог повече не се появява на събитийната сцена. Следователно така изложената херменевтична теза не само не отрича ролята на сатаната като подбудител, но я осмисля като предвидимо негово поражение поради убедеността на Бог в предаността на Иов: по Неговите думи той е „човек непорочен, справедлив, богобоязлив и отбягващ злото“ (1:8). Така охарактеризиран, Иов се оказва, от една страна, подходящ участник в жертвоприносителен сценарий и в този смисъл би могъл да се приеме като предходник на мъченическия образ на Божия син – Исус Христос. От друга страна обаче, начинът, по който протича разговорът между Бога и дявола, оставя впечатление за това, че инициативата принадлежи не на Бог, а на сатаната, чиято дързост да противоречи на Господа, е изведена в доминираща характеристика от Сергей С. Аверинцев в неговия превод на тази старозаветна книга. Решението на руския учен да преведе *сатана*³ като *Противоречащий* се основава на значението на думата „сатана“ като „обвинител, клеветник, враг, изкусител, подстрекател, препятстващ, съперник, противник“. И ако в по-късната теология – уточнява Аверинцев – сатаната е противник на Бога, в книгата *Иов* той е „противник на човека, а отношенията му с Бог остават загадка и открит въпрос“

³ В църковнославянския превод е дѣволъ; в гръцкия – διάβολος; в латинския – Satan.

(Аверинцев 2004: 450). А именно тази неяснота в отношенията между Бога и сатаната създава впечатление за някаква договореност между тях, което имплицира недоверие към каноничната версия за всемъдрия, милостив и справедлив Бог. Страданието на „човека от Уц“⁴, респективно на всеки простосмъртен, се корени в тази „загадка“, казано с думите на Аверинцев. Тази „загадка“ съдържа големия въпрос за източника на болката – въпрос, който съпътства хилядолетната история на човечеството от най-далечни времена до днес. Като събирателен образ на всички възможни човешки страдания – и физически, и духовни, в продължение на векове Иов битува като нарицателно име за несретника, изгубил всичко по Божия воля.

Богословите акцентират върху решаващата роля на Бог, без чието благоволение не би могло да се изпълни намерението на сатаната, т.е. изпратените страдания са с предизвестен край, тъй като, ако Бог се съмнява в духовната устойчивост на Иов, той не би му възложил отговорността да участва в тази решаваща идеологическа битка. Божият промисъл обаче остава дълбоко кодиран и неговото премълчаване на равнището на текста предразполага към разнопосочни трактовки: от една страна – защото причините за страданията на Иов остават неназовани и се превръщат в основен фокус на последвалия дебат, а от друга – защото очертават широка амплитуда, която има за отправни точки разбирането за страданието като наказание и/или като изпитание. Разказът имплицира и двете възможни тези, без да утвърждава нито една от тях. От гледна точка на приятелите на Иов всяка болка е заслужено наказание, тъй като е закономерно последствие от първичния грях. Подобна мисъл не е чужда и на самия Иов, когато казва: „Кой ще се роди чист от нечист? Ни един“ (14:4). А Елиуй, който последен се включва в спора, изтъква и възпитателната роля на страданието като средство, което възпира гордостта (33:17-18). Наред с радикалния долоризъм, утвърждаващ идеята за пречистващата и градивна

⁴ Всъщност това е единственото сведение за Иов (1:1), а както отбелязват специалистите, Уц е неизвестно къде – някъде далече в Средния изток (Табю 2018: 227). Названието на тази страна е споменато три пъти в Стария завет – освен в книгата *Иов* още в *Книгата на пророк Иеремия* (25:20) и в книга *Плач Иеремиев* (4:21), но се оказва невъзможно да бъде уточнена географската локация. За Мари-Ноел Табю този факт, както и самото начало на библейския разказ напомня на фолклорноприказната формула „Имало едно време в една страна на име Уц...“. Съответствие с вълшебната приказка френската изследователка открива и в изградената представа за героя като възплъщение на самото съвършенство: той не само почита Бога, но има всичко, което един простосмъртен би мечтал – голямо семейство, богатство, спокоен живот. С други думи, Иов би могъл да бъде разпознат независимо на кое място върху световната карта и независимо в кой исторически момент от съществуването на света.

сила на болката, християнската конвенция приема страданието и като заслужено възмездие за греховната човешка природа, и като изпитание на вярата в Бога, и като мерило за етични качества. Именно тази конвенционална трактовка е вложена с особена категоричност в позицията, изразена от приятелите на Иов и оспорена от него.

Наказание или изпитание е страданието? Отговорът на Иов

„Господ даде, Господ и взе; (както беше угодно Господу, тъй и стана) да бъде благословено името Господне!“ (1:21) – тези първи изречени от Иов думи изключват намесата на сатаната и утвърждават максимата, че и благополучието, и загубата зависят единствено от Божията воля. Категоричното и неразколебано до края на разказа убеждение във всемогъществото на Бог обаче не дава отговор на въпроса *защо* – въпрос, който е основен генератор на последвалото екстатично усилие в търсене на причинно-следствено обяснение за страданието. Безусловната вяра в Божието всемогъщество влиза в сложно противоречие с потребността на човешкия разум да рационализира Божия промисъл. По този начин старозаветният разказ за Иов, който при това е от най-древните сакрални текстове на Библията, формулира за първи път проблем, който ще съпътства вековечната история на човечеството.

Като се има предвид, че всяка религиозна система се гради върху презумпцията, че доброто се възнаграждава, а злото се наказва, излиза, че историята на Иов твърде драстично проблематизира тази аксиома. Независимо от дългия и изтощителен спор, който вместо приятелска утеха и разбиране се оказва поредният източник на страдание, Иов нито за миг не се усъмнява в своята невинност и благочестивост и не пада на колене, за да иска прошка – единственото, което признава, е, че най-страшното, от което се е страхувал, го е сполетяло, и той дори проклина деня, в който се е родил (гл. 3). А не е ли това всичко друго, но не и смирение, както твърдят Отците на Църквата? До появата на Господ във финала на разказа наред с възхвалата на Създателя на света и на Закона с не по-малка отчетливост отеква решителната съпротива на Иов да се признае за недостоен раб Божи. В противен случай той би приел съветите на своите приятели и страданието за него би означавало както справедливо Божие наказание, удостоверяващо наложения чрез Закона морален ред, така също и изпитание, което благодарение на Божията милост му дава възможността за пореден път да докаже своята благочестивост. За Иов обаче да наказваш невинен човек, не може да има божествено основание, тъй като Бог се възправя срещу беззаконието, а да подлагаш на физическо и духовно мъчение този, който е бил през целия си живот предан и верен, означава по тази логика проява на недоверие от страна на Бог

към засвидетелстваната от Иов безпрекословна почит. Дори нещо повече – мъченическата участ ражда сърцераздирателния вик и оголва най-болезнения нерв на всеки вярващ – защо Бог „погубва и непорочния, и виновния“ и ако не е Той, кой е този, който има по-силна власт от Него?

Ако взема да се оправдавам, самите ми уста ще ме обвинят; ако съм невинен, Той ще ме признае за виновен. Невинен съм; не ща да зная за душата си, презирам живота си. Все едно; затова казах, че Той погубва и непорочния, и виновния. Ако тогава Той поразява с бич изведнъж, то над изпитните над невинните се подсмива. Земята е отдадена в ръце на нечестивци; лицата на нейните съдии Той покрива. Ако това не е Той, то кой е?

(Иов 9:20-24)

Бунтът на страдащия обаче не се изразява в богохулно отрицание – той кулминира не в разрушителните пориви на болката, а в смирено признаване на Божието всемогъщество. Последните думи на Иов са изречени пред лицето на Господа и това им придава аподиктичната сила на финален акорд, който огласява величието на Бога и заедно с това – снишаването, самозаличаването, себеотричащото се разкаяние на човека: „аз се отричам и разкайвам в прах и пепел“ (42:6). Огласената от Иов защита на Бога е същевременно признаване на човешката нищета. Актът на разкаяние, който би трябвало да означава преодоляване на кризата и умиротворяване на двете позиции, всъщност от определена гледна точка означава точно обратното, тъй като става още по-очевидна непреодоляната разлика между правото и правотата. Правото на Бога да управлява сътворения от него свят, същевременно предполага правото му да бъде несправедлив според човешката представа за хармоничен битиен ред. Иов е изразител именно на тази потребност от справедливост, разбирана като взаимност – ако обичаш Бог, то е редно да получаваш неговото благоволение; ако съгрешаваш пред него, е логично да бъдеш наказван. Нарушаването на този етичен баланс предполага разколебаното доверие в правотата на Бога: „Разгледайте, има ли неправда? Разгледайте, – правдата е моя“ (6:29). Божият Закон на Сътворението, посредством който Светлината на Логоса преобразува изначалния неразчленен Хаос в животворен свят, е дискредитиран в перспективата на причиненото незаслужено страдание, което извежда Иов до онова гранично състояние, в което той призовава смъртта: „и душата ми желае по-добре да се прекрати дишането, по-добре смъртта, нежели да се спазят костите ми. Омръзна ми животът“ (7:15-16). Уравнението на Закона остава с нерешено неизвестно.

Ако се върнем към поставения по-горе въпрос изпитание или наказание е страданието на Иов, ще видим, че е налице експлицитното манифестиране и на двете възможности в наративния план на разказа: споразумението между сатаната и Бога в първата глава дефинира страданието като изпитание, което трябва да провери дали отнемането на благодатта разколебава вярата, а в диспута между Иов и неговите приятели то е мислено като наказание за греховната природа на човека въобще или за извършени грехове („Бог не отхвърля непорочния“ – 8:20). Самият Иов е убеден, че ако съгреша, Бог не ще остави греха му без наказание (10:14), но е също толкова убеден в своята невинност. Именно в това неразбиране на Божия промисъл – въпреки вярата и усилията на разума да прозре първопричината на човешката обреченост – отеква истината за екзистенциалното безсилие на човека.

Съществен аспект на нарушената хармония, която би трябвало да се основава на взаимната любов и духовно съзвучие между Създателя и неговото творение, е настойчивото, но напразно търсене на отговори. След първоначалната си поява, когато оставя в ръцете на сатаната съдбата на Иов и „всичко, що е негово“ (1:12), Бог изчезва от разказа чак до финала, когато застава пред Иов, за да го възнагради за неговата мъдрост с *нови* материални блага и *нови* деца. Библейският текст казва: „И върна Господ Иову загубата“ (42:10). Но Господ не връща невъзвратимото – неговата щедрост не възражда мъртвите деца на Иов. Идеята за Божията справедливост остава проблемна дори и тогава, когато библейският разказ „забравя“ и за останалите без отговор въпроси на Иов, и за преживените душевни и физически поражения. Безпроблемна остава само истината за Неговата всепризната абсолютна власт и вездесъща сила. Същинската, човешката история на Иов – тази, която ражда болката, отчаянието, гнева и накрая примирението – е разкрита в сърцевината на библейския разказ, т.е. след началната небесна сцена и преди „хепиенда“, когато Господ, без да аргументира своето решение, дава правото на Иов. Това е история покъртителна и безутешна не само заради физическите мъки и душевните терзания на един богоугоден простосмъртен, а защото на страдалческия вик на Иов Бог отговаря с мълчание.

Безмълвието на Бог е компенсирано от обилната човешка реч, която обаче въпреки формално маркирания диалог между Иов и неговите приятели отново внушава разпадналата се духовна връзка между него и останалия свят. Иов остава не само неразбран от най-близките си хора, но заради непримиримостта, с която се самоопределя за праведен човек, неговата жена дори му желае смъртта: „Похули Бога и умри!“ (2:9). Разривът между Иов и другите прибавя ново измерение на страданието – самотата сред свои.

Това не е отшелническото уединение на ереми́та пустинник или на подкрепяния от Божия глас и Божията десница пророк; това е вселенската пустота на изоставения от Бога невинен несретник, захвърлен на бунището на живота, в каквото се превръща неговият някога щастлив дом. Върху този аспект на образа обръща внимание Рене Жирар – един от най-проникновените изследователи на въпроса за релевантността на сакралното и насието⁵, изтъквайки отлъчването на Иов от колектива и превръщането му в изкупителна жертва на своята общност. Този аспект на образа ще бъде особено активен в по-късните литературни интерпретации, на които ще се спрем в следващата част от нашата студия. Тук само ще отбележим продуктивния характер на тезата на Жирар, която се основава на презумпцията, че „изкупителната жертва, това е невинният, съсредоточил върху себе си всеобщата ненавист“ (Жирар 2017: <https://>).

Съчетанието от непорочност и страдание в образа на Иов проблематизира справедливостта на Божията воля. Експлицираното в разказа несъответствие между съзидателната мощ и човеколюбивата природа на Бога, от една страна, а от друга – драстичните последици на всемогъщата му власт за собственото му творение, човека, придава за първи и единствен път в Свещеното писание неочаквано съдържание на страданието. Въпреки че самият разказ допуска в определени момент страданието на Иов да придобие смисъл на изпитание, проверяващо дълбинните устои на вярата, или на наказание за изкупление на греховете (както смятат приятелите му), всъщност разказът поставя този проблем в тясна зависимост с проблема за справедливостта, чрез която се проявява Законът. Това ни дава основание да определим книга *Иов* като отчетливо изграден наратив на теодицеята⁶ (от гр. *theos*, ‘бог’ + *dikē*, ‘справедливост’).

⁵ Едно от най-представителните изследвания на Рене Жирар е със заглавие *Насилие и сакрално* (*La Violence et le Sacré*, 1972), но в него проблемът за жертвоприношението е разгледан преди всичко в контекста на античната митология и трагедия.

⁶ Теодицеята е тълкувана в богословието по различен начин: и като тема табу, изключваща правото на човешката мисъл да търси обяснение на Божия промисъл, и като свидетелство за съществуване на злото наред с Божията благодат. Втората версия обслужва не само манихейския дуализъм, но и идеята, че посредством трудностите човешката природа се усъвършенства в морален и интелектуален план. Доминиращото тълкуване е свързано с ексегетичната традиция, тръгнала от свети Августин Блажени, според която злото е проява на Божията справедливост, т.е. то е заслужено наказание за първородния грях. Темата за теодицеята е как всемогъщият, промислителен и всеправеден Бог допуска злото в света. Според гръцките Отци един от примерите е Иов – Бог допуска влиянието на дявола и свободната воля на човека.

Теодицея, антроподицея

Освен че защитават всемогъщието на Бога, богословските текстове, фокусирани върху проблема на теодицеята, разсъждават върху природата на злото и на страданието и предлагат аргументи, обосноваващи причините те да бъдат допускани от Бога. Точна и изчерпателна характеристика на теодицеята предлага Пол Рикьор:

Имаме право да говорим за теодицея само: а) когато *изложението* (*énoncé*) на проблема за злото почива върху съждения, визиращи еднозначен смисъл; такъв е случаят с трите най-често обсъждани твърдения: Бог е всемогъщ, неговата доброта е без значение; злото съществува; б) когато *целта* на аргументацията е без никакво съмнение апологетична: Бог не носи отговорност за злото; в) когато се очаква използваните *средства* да удовлетворяват логиката на непротиворечието и на систематичното тотализиране. Впрочем тези условия са осъществими единствено в полето на онтотеологията, като се заимстват термини от религиозния дискурс – преди всичко *Бог*, и термини, свързани с метафизиката (например платоническа или картезианска), каквито са *битие*, *нищо*, *първопричина*, *финалитет*, *безкрай*, *граничност* и др. В строгия смисъл на думата теодицеята е цветът в короната на онтотеологията.

(Рикьор 2004: 38 – 39; к. а. – П. Р.)

Рикьор определя съчинението на Лайбниц *Теодицея*⁷ (1710) за образец на този жанр и подчертава, че за разлика от Августин Блажени и създадената от него традиция, според която злото има винаги морален характер, Лайбниц включва в понятието на злото страданието и смъртта и обединява всички негови проявления под названието *метафизично зло*, което никое живо същество не може да преодолее (Рикьор 2004: 39).

Разказът за Иов е изцяло обвързан с комплексното съдържание на теодицеята в смисъла, дефиниран от Рикьор. В същото време се оказва неделим от антроподицеята като проявление на мислещия разум – преобладаващата част на текста представя разсъжденията на участниците в диспуата относно природата на човешкото страдание, извеждайки по този

⁷ Пълното заглавие на този труд на математика и философа Готфрид Вилхелм Лайбниц (1646 – 1716) е *Опити върху теодицеята за добротата на Бог, свободата на човека и произхода на злото*. Първото издание излиза в Амстердам на френски (*Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*) и две години по-късно е преведено на латински и немски. *Теодицеята* е единственото произведение на немския учен, което той публикува приживе, при това е смятано и за последното, което създава. Това е една оптимистична теория за битието, която утвърждава идеята, че светът, в който живеем, е най-добрият от всички възможни, независимо че е несъвършен. Върху неговите възгледи оказва влияние Ян Амос Коменски със своята пансофична теория, както и с религиозните си трактати върху измеренията на божественото и постижимостта на духовното блаженство.

начин в ключова позиция двоен ракурс към темата за справедливостта. Така теодицеята и антроподицеята участват в дискурса като теза и анти-теза, а третата степен – синтезът, се осъществява в теофаничната финална сцена, когато Бог се появява и безусловно признава правото на Иов – Той го възнаграждава, без да привежда аргументи и без да отговаря на неговите въпроси. Същевременно неговите думи звучат осъдително към приятелите на Иов независимо от тяхното венцеславие на безусловната Му сила, власт и справедливост.

Ако се вгледаме внимателно в монолозите, предшествващи този финален момент, ще забележим, че за разлика от своите приятели, които, възхвалявайки Бог, дръзват да коментират тайните на Неговата власт над човека, Иов дава израз единствено на своето мъчително състояние и на неразбирането си за причините на страданието. Изводът, който логически следва и който би могъл да бъде разчетен като същинското послание на сакралния разказ, е, че на човека не е дадено да разбира Божиите дела – тези, които са се опитвали да ги коментират, независимо че са възхвалявали Неговата всемогъща власт и справедливост, са укорени от Бог, докато Иов, който също нито за миг не подлага на съмнение величието на Бога, но открито се гневи срещу неоснователно пратените му беди, е възнаграден. Емфазията на страданието се оказва в неговата мистерия. Осъждайки приятелите на Иов да направят жертвоприношение, Бог отрича на хората правото да анализират Неговите решения. Заедно с това е дискредитирано и тяхното убеждение, че страданието е заслужено възмездие за човешките грехове. Следователно теодицеята като защита на Божията справедливост не допуска тълкуване на болката като Божие наказание било то заради първичния грях на библейските прародители на човешкия род, или заради неизбежните и невинаги осъзнати грехове. С други думи, справедливостта на Бог не се отъждествява с възмездието.

Един детайл заслужава особено внимание. Независимо че Бог оставя Елиуй да говори, без да го прекъсва, Той видимо се възпротивява на казаното от него („Когато Елиуй престана да говори, Господ отговори на Иова из бурята и рече: кой е тоя, който омрачава Провидението с думи без смисъл?“, 38:1-2). Не става ясно обаче *защо* отхвърля думите му и *защо* при това положение не иска от него жертвоприношение, а „гневът му се разпалва“ само срещу другите трима – Елифаз, Вилдас и Софар. Интерес представлява коментарът, който предлагат авторите на теологичната студия *Разбиране на теодицеята и антроподицеята в перспективата на Иов и тяхната импликация към човешкото страдание*. Според тях четвъртият участник в диспута – Елиуй, изразява позиция, която го разграничава както от Иов, така и от другите трима приятели и която в най-висока

степен изразява принципа на теодицеята, като добавя и други измерения: 1) страданието формира висок морал, 2) страданието е изпитание, което Бог праща на достойните хора, 3) страданието е част от Божия план, който е непостижим за човешкото познание. Като защитник на Божията чест, Елиуй учи, че Бог наказва своите служители с милост и справедливост (Далиман и кол. 2022: 3). Ще продължим в тази посока нашите разсъждения. Действително според Елиуй, който нескромно се самоопределя като „съвършен в познанията“ (36:4) и по-мъдър от всички, които го слушат, независимо че е по-млад от тях, ако човек има Ангел наставник, за да му показва правия път, Бог ще се умилистави над него (33:23-24). Следователно излиза, че Божията милост и справедливост са подчинени на това условие, което при това се оказва рядко изпълнимо – „един от хиляда“ (33:23). Именно този уточняващ израз, който легитимира избирателността на Бог, едновременно потвърждава теодицеята, но и отрича вездесъщото проявление на Неговата милост и справедливост. От една страна – Елиуй заявява, че Бог „постъпя с човек според делата му“ и „не върши неправда“ (34:11-12), но от друга – прилага силогичен тип съждение, според което Бог е справедлив, *защото* е господар: „Който мрази правдата, може ли да господарува? И можеш ли ти обвини Всеправедния? Може ли да се каже на царя: ти си нечестивец, и на князете: вие сте беззаконници?“ (34:17-18). Справедливостта се оказва право и привилегия на всесилния.

Аксиоматичното твърдение, че Бог е „по-горе от човека“, Елиуй прилага като аргумент, разобличаващ гнева на Иов и изразеното от него противостоене срещу пратеното от Бог страдание: „Ето, в това ти не си прав, отговарям ти, защото Бог е по-горе от човека. За какво ти е да се бориш с Него? Той не дава сметка за никакви Свои дела“ (33:13-14). Упреквайки Иов, че е „препълнен с нечестиви размишления“, Елиуй демонстрира самочувствие да го наставлява и да го критикува заради безумството му да обвинява Бог.

Срещу всички аргументи Иов възправя единствено своята невинност и откровеното самопризнание за неспособността на разума да проумее Божия промисъл. Неговите по човешки мъдри размишления и основателни въпроси върху причините за страданията остават без отговор, но иманентната логика на разказаната история показва, че независимо от тази неосъществена отговорност и от манифестираната неравностойност на божественото и човешкото колизията не се задълбочава, а напротив – Иов се разкайва, смирява се и замлъква. От гледна точка на теодицеята страданието на Иов следователно се явява израз на Божията воля и е справедливо възмездие за неговата изконна и неосъзната греховност – такава позиция застъпват неговите приятели и затова съветват Иов да се разкае и да поиска прощане от Бога. Твърдението на Иов, че е невинен,

обаче застъпва принципа на антроподицеята – а това означава защита на правото на благочестивия човек да бъде щастлив. Неслучайно именно той (а не неговите приятели) се бунтува срещу несправедливото страдание на онеправданите – на бедните, сираците и вдовиците (гл. 24), на тези, които „нощуват голи без покрив и без облекло на студ“ (24:7). Но както основателно посочват авторите на цитираната статия, в образа на Иов прозира както теодицеята с присъщото ѝ смирено приемане на съдбата, така и антроподицеята, утвърждаваща правото на всеки човек да се стреми към хармоничен живот.

В този случай обаче антроподицеята не е представена като антитеодицея. По-точно, тя е допълнение към самата теодицея. Наративът за антроподицеята, заложен в отговора на Иов, произтича от неговото осъзнаване на теодицеята. Срещата му с Бога го кара да осъзнае, че Бог е отвъд неговото разбиране и че той и неговите страдания са само малка част от сложната вселена, създадена и управлявана от Бога. [...] Иов, който отказва да продължи да страда, приема естеството на своето съществуване, примирява се със своя свят на несигурност и прави необходимото за своето благополучие. В своите преживявания – особено в страданието – Иов е накарал читателя да разбере най-напред теодицеята – Божието всемогъщество над страданието, а след това антроподицеята – човешкото съществуване посредством вярата, която устоява на страданието, несправедливостта и потисничеството.

(Далиман и кол. 2022: 4 – 5)

Бог обвинява приятелите на Иов, защото „не говорят тъй вярно, както неговият раб Иов“ (42:7). А това, което би могло да обоснове тази оценка, е преди всичко изразената от тях концепция за възмездие: справедливостта на Бог е съвършена, *защото* е създател и вседържител на света, и щом праща страдание, значи то е заслужено наказание. Присъдата на Бог над тримата участници в диспута, укоряващи Иов, в края на разказа недвусмислено отхвърля подобно разбиране за теодицеята. Защото каква победителна демонстрация на идеята за абсолютната справедливост на всяко едно Негово действие от тази безпрекословна възхвала, произнесена от приятелите на Иов? В същото време обаче неслучайно Господ изрича своята последна воля, след като Иов „се отрича и разкайва в прах и пепел“⁸

⁸ Този стих е бил обект на специално внимание от страна на теологичната литература не само заради заложения в него идеологичен код, който сменя дискурса на гнева и бунта с този на разкаянието и смиренното, но също така и заради възможността да се преведе, а следователно и да се разтълкува по различни начини: 1) затова оттеглям (думите – Ж. Ч.) и се разкайвам върху прахта и пепелта; 2) затова го отхвърлям (казаното в ст. 5, т.е. това, че съм чувал за теб и че те виждам сега с очите си) и търся утеха в прахта и пепелта 3) затова

(42:6). Благославяйки Иов, Бог всъщност легитимира правото на страдащия да страда, да крещи от болка, да се възмущава – а това поведение на библейския персонаж е вече израз на антроподицеята.

Библейският разказ за Иов провокира множество въпроси, на които не дава отговор – неслучайно и в теофаничната сцена Божието слово не съдържа отговори на въпросите на Иов. Несъмнено именно в пространството на премълчаното се акумулира онази притегателна сила, която продължава да провокира както богословската, така и художествената мисъл. С основание френската изследователка Мари-Ноел Табю дори определя книгата *Иов* като „най-дръзката от цялата Библия“ (Табю 2018: 227).

Литературните текстове, в които се появява фигурата на мъченика Иов, стават жанрово все по-многообразни. Ето какво отбелязва френският литературовед Марк Боше, автор на редица изследвания върху литературните образи на Иов:

отказвам да приема и zakлевам прахта и пепелта. При първия вариант на превода се утвърждава теодицеята, защото се подразбира, че Иов се разкайва заради своя протест против Бога, и се поставя под въпрос искреността му, когато е защитавал своята невинност; при втория и третия се подчертава, че той самият е бил свидетел на непосредственото Божие присъствие, но ако във втория вариант прахта и пепелта символизират неговото смирение, то в третия той ги отхвърля (Далиман и кол. 2022: 3). Авторите на цитираната статия допускат дори наличие на буквално локализиращо означаване на мястото, където Иов извършва акта на разкаяние. Според Уилям Мороу неясният и двусмислен език на 42:6 показва, че авторът умишлено е създавал ситуация, която може да се тълкува по няколко начина в зависимост от теологичните нагласи на читателя (Мороу 1986: 225). Изразът „прах и пепел“ е очевидно древен староеврейски фразеологизъм, който се среща два пъти в книга *Иов* (освен в цитирания стих 42:6 още и в 30:19: „Той ме хвърли в калта, и аз станах като прах и пепел“). Приемаме израза като метафора, изразяваща окаяното състояние на човека, отхвърлен от Бог. Същия фразеологизъм открихме и в друг старозаветен текст – *Битие*, който е сред най-ранно създадените книги на Стария завет: „Авраам отговори: ето, реших се да говоря на Господа, аз, който съм прах и пепел“ (Битие 18:27). Употребата на израза от Авраам, както и от Иов му придава важна сакрална стойност. В латинската Вулгата стихът 42:6 звучи така: „idcirco ipse me reprehendo et ago paenitentiam in favilla et cinere“, а стихът от Битие 18:27: „respondens Abraham ait quia semel coepi loquar ad Dominum meum cum sim pulvis et cinis“ (<https://vulgate.org/>). Според латино-френския речник (<https://outils.bibliissima.fr/fr/collatinus-web/>) *favilla* и *cinere* (*cinis*) означават пепел, която остава след угасване на огъня (включително след кремиране), за разлика от *pulvis*, чието лексикално значение е ‘прах, прахоляк’. И в двата стиха английският превод, както и българският, използва един и същи израз: „dust and ashes“ („прах и пепел“). Същият израз е използван и във френския превод на Битие 18:27 и Иов 42:6: „poudre et cendre“, „poussière et cendre“ („прах и пепел“), но тук е налице определен смислов нюанс, различен от латинския, английския и българския: *poudre* е със значение на пращинка, на минимална, незабележима частица, но без да има връзка с огъня и без да има значение на „нечиста“, докато *poussière* означава прахта, която се наслажда върху занемарени, изоставени предмети. Смятаме, че тези отбелязани лексикални отлики не променят същността на визириания смисъл, още повече че, както е известно, изразът „посипвам си главата с пепел“ означава жест на разкаяние.

Освен поклоненията на свети Иов, освен парафразите и коментарите през цялото Средновековие, най-„зрелищно“ Иов навлиза в света на литературното въображение в театъра, сред мистериите. [...] Поетите също, но по други причини, предвид обичайната им маргиналност, бързо започват да се сравняват с онеправдания: още Рютбюф през XIII в. прави паралел между своята мизерия и тази на Иов.

(Боше 2007: 451)

Мощният херменевтичен заряд, с който библейският Иов провокира човешката мисъл векове наред, се корени в потребността не толкова от ревизия на коментарите и принципните постановки, заложили в богословската литература относно метафизичните основания на страданието, колкото от преосмисляне на проявленията на травмираната човешка природа и на отраженията на страданието върху ценностната ориентация и глъбинните психически процеси, които то поражда. С други думи, задълбочаващият се поглед в зоната на духовността търси в образа на Иов отговор и на глобалния в общочовешки план, и на уникалния за всяка субективна индивидуалност проблем за непредотвратимата болка от живота. Темата за страданието като неизбежна реалност на битието навлиза и в лирическата поезия, пример за което е и *Голямото завещание* (*Le Grand Testament*, 1461) на Франсоа Вийон. В строфа XXVIII⁹ лирическият глас на Вийон се отъждествява с този на Иов („моите дни отлетяха, както казва Иов“) и чувството на безнадеждност е толкова силно, че мисълта за смъртта носи утеха („всичко в смъртта се уталожава“¹⁰). Интертекстуалната връзка с библейския разказ е осъществена както на интенционално, така и на езиково равнище чрез образа на совалката („Дните ми летят по-бързо от совалка и се свършват без надежда“ – Иов 7:6), който при Вийон ражда метафората за живота като бързо изтъкано платно от нишките на дните (вж. бел. 9). Този поетически образ придава допълнителни конотации на зададената в старозаветния текст смислова рамка на живота като шеметно и безнадеждно изтичащо време. При Вийон самата „тъкан“ на живота има вече своите характеристики – имплицитно е изграден метафоричният образ на живота

⁹ Ето оригинала на стихотворение XXVIII от *Голямото завещание* (*Le Grand Testament*) на Фр. Вийон: Mes jours s'en sont allez errant, / Comme, dit Job, d'une touaille / Font les filetz, quant tisserant / En son poing tient ardente paille : / Lors, s'il y a nul bout qui saille, / Soudainement il le ravit. / Si ne crains plus que riens m'assaille, / Car à la mort tout assouvit (1911: 19).

¹⁰ Навсякъде в текста, където цитатите не са от българско издание, преводът е мой – Ж. Ч. В случая със стиховете на Вийон предпочитаме да дадем буквален превод, тъй като преводната интерпретация на Васил Сотиров в книжното издание *Стихотворения* (София: Народна култура, 1992) съществено се отклонява и задава друга посока на смисъла: срв. „Не мога аз да се оплача – / смъртта и мен ще заличи“. В последния стих на Вийон смъртта обаче не е равнозначна на „заличаване“, а на успокоение.

като сламеник от сухи, лишени от жизненост и красота нишки, които стърчат по краищата. Ето защо във финалния стих на цитираната строфа XXVIII от цикъла *Голямото завещание* смъртта е избавление от тегобите – тя укротява турбуленциите и успокоява болката от грубия и грозен досег на живота. Заявената резигнация напомня на първия монолог на Иов от глава трета на старозаветния разказ, но при Вийон екстатичното изживяване е заменено от търпеливото и примирено очакване на края – тук вече не звучи сърцераздирателният вик на Иов, който проклина деня, в който се е родил, а меланхолното прозрение за тоталната липса на екзистенциална перспектива.

Цитираната строфа от *Голямото завещание* показва процеса на транспониране на библейския образ в полето на субективното преживяване на лирическият аз и на оценностяването на личния екзистенциален опит като свидетелство за истинността на съдържащото се в Библията познание за живота. С развитието на лирико-субективния художествен език и с превръщането на автентичния житейски опит в източник на поетически размисъл за непрестанния низ от загуби, за обречеността на всичко красиво и тленно, за отчуждеността от света и абсолютната самота и т.н. лирическият субект сякаш все повече се срества с библейския персонаж. Дори да не експлицира своята тъждественост с Иов, той имплицира неговия чувствен и мисловен регистър. Струва ни се важно да подчертаем, че Иов е в най-висока степен съзвучен с лирико-медитативната нагласа на типа прокълнат поет, какъвто е и Вийон, и въобще на онези поети, които превръщат литературното слово в откровение за безсилието на човека пред обратите на съдбата. В този смисъл секуларната лирическа поезия все по-ясно се разграничава от теодицеята на религиозния дискурс. И ако в автентичния библейски разказ, както отбелязахме по-горе, теодицеята и антропо-дицеята съжителстват, за да бъде постигната в края на разказа щастливата развръзка, то вследствие на ренесансовия антропоцентризъм и на осъзнатата потребност от хармонизиране на божествено-човешките взаимоотношения литературните отгласи на Иов все повече се диференцират: принципът на теодицеята запазва своето присъствие най-вече в сферата на религиозния дискурс, докато философията и художествената литература се ориентират към практическата, реалната страна на живота, където откриват нови измерения на библейския образ. Старозаветният Иов продължава да участва в градежа на позитивния личностен модел, който обаче освен вяра в Бога има вече познание за истинското лице на живота и се стреми да проникне в скрития смисъл на съществуващото. Започва усилено да се дискутира въпросът за взаимовръзката между разум и вяра, които дори биват персонифицирани, както ще видим след малко при Ян Амос Коменски.

Библейският Иов в литературния контекст на Чешката реформация

Специфичната политическа и културна ситуация в чешките земи, която настъпва в началото на XV век и променя посоката, предначертана през предренесансовия XIV век, обвързва литературата с идеологията на Чешката реформация и с движението, критически насочено против католическата църква и папската институция, които според Ян Хус и неговите последователи драстично погазват християнските нравствени принципи. Съвсем логично е да очакваме насочване на вниманието към понятията за справедливост и правда. Надигналото се след смъртта на Ян Хус движение, чийто радикален израз е избухналата въоръжена съпротива срещу католическата църква и нейната властова опора – имперската политика, е мотивирано и обединено около идеята за възстановяване на устоите на християнското учение и за възвръщане на вярата в житейската приложимост на християнския нравствен идеал. Духовен стожер на тази новосформирана християнска общност е убедеността, че именно тя е пазител на истинската и първоначално зададена от самия Христос идея за свят, устроен според всемирния закон на любовта и справедливостта – свят, в който Бог възнагражда добродетелните хора и наказва грешниците. Така формулирана, тази основна за християнския човек максима гарантира етичния баланс на света, а нейното нарушаване би разколебало не само вярата в справедливостта на Бога, но би произвело хаос в човешкия свят, създаден като Негов образ и подобие. Отъждествяването на папата с Антихриста и на църковните служители – с неговите слуги, е своеобразен лайтмотив в литературата на Реформацията, докато истинските Божии воители, както се пее в хуситския химн (*Ktož jsú boží bojovníci*), са тези, които отдават живота си в името на Бога и които са „блажени в истината“ („blaze každému, ktož na pravdě sende“). В тази неравна битка в защита на Божията правда против нейните осквернители водеща е темата за справедливостта, което ѝ придава роля на фундаментална идеология в чешката литература, а характерната за тогавашния художествен език алегоризация я превръща в знаков персонаж. Примери за това са текстове, представителни за химнографията (*Песен за Правдата / Píseň o Pravdě*, нач. XV в.), за жанра на полемичния трактат, каквото е съчинението на Цибор Товачовски *Спорът между Правдата и Лъжата за богатата на свещениците и тяхната власт (Hádání Pravdy a Lži o kněžské zboží a panování jich)*, и произведенията на Микулаш Конач *Писмо на Истината за реда, мира, любовта и единството на Кралство Бохемия и Кралство Моравия, написано и изпратено до Негова милост крал Людвик (List Pravdy pro řád, pokoj, lásku a svornost Království Českého*

a Ma/krabství Moravského sepsaný a králi Ludvíkovi Jeho Milosti poslan) или *Книга за плача и воплите на Справедливостта, кралицата на господарката на всички добродетели (Kniha o hořekování a nařikání Spravedlivosti, královny a paní všech ctností, 1547)*. Ще се спрем единствено на онзи текст, в който трактовката на темата за справедливостта инкорпорира образа на библейския Иов, с което бихме искали да обърнем внимание върху факта, че този тип литература разчита не само на новозаветни, но и на старозаветни реминисценции, а оттук и да изведем хипотезата, че идеологическите спорове между католицизма, православие и протестантството не засягат толкова Стария завет, колкото Четвероевангелието, например въпроса за Светата Троица Бог – Син – Свети Дух, за божествената природа на Исус и пр. Разбира се, тази хипотеза предполага изместване на проблемния фокус в друга посока, което в настоящия текст няма как да си позволим.

Микулаш Конач от Ходишков (Mikuláš Konáč z Hodiškova, ок. 1480 – 1546) – чешки писател, автор освен на оригинални и на езиково адаптирани произведения на Лукиан, Цицерон и други антични, средновековни и ренесансови философи, на Бокачо и на санскритския сборник *Панчатантра*, манифестира в своето творчество характерната за ренесансовия хуманизъм пристрастеност към темата за справедливостта. Сред оригиналните му произведения чешките медиевисти открояват *Книга за плача и воплите на Справедливостта*, в чийто предговор поставя въпроса защо Бог се отнася благосклонно към недостойните хора. Конач изтъква като най-тежък човешки недостатък алчността, а за най-висша добродетел определя справедливостта. Проявявайки присъщата за ренесансовия човек чувствителност към етичната природа на позитивния личностен модел, той се дистанцира от суетата и мимолетните изкушения на живота.

Алегоричният персонаж на справедливостта коментира липсата на почтеност у представителите на различни социални групи и институции. Текстът е изграден като монологично обръщение на Справедливостта към Бог. Критицизмът на Конач е последователен и не оставя никакво съмнение в еднозначността на неговата песимистична визия за живота. Понятието за справедливост у Конач придобива известен социален смисъл: и бедни, и богати, и духовници, и аристократи проявяват пред Справедливостта нравствени недъзи, но все пак те са много по-тежки у представителите на върховната църковна и светска власт, докато по-ниските слоеве на обществото са по-скоро упреквани, но не и разобличавани. Както отбелязва Милан Копецки, „на най-долната степен на обществената йерархия Конач поставя занаятчиите, а градските и селските бедняци въобще не забелязва“ (Копецки 1962: 157). И все пак, като имаме

предвид, че в контекста на реформационното движение създаваната литература влиза в опозиция с властовите институции на църквата и държавата, логично е да очакваме – както се оказва, не без основание – имплициране на социална нотка дори при библейските реминисценции, а не само при директните препратки към съвременната картина на обществото. Така например, за да разобличи бездушието на духовенството, авторът го противопоставя на Иов:

Který farář jest dnes kvílících potěšitel, který jako druhý Job z rouna ovcí svých, ano pak kostelních, zahřívá chudé, klerý pocestným dvěře odvírá?

(Цит. по Копецки 1962: 166)

(Кой свещеник утешава днес страдащите, кой като втори Иов с руното на своите овце, при все това енорийски, стопля бедните, кой отваря своите порти за скиталците?)

Иов е сред най-често споменаваните старозаветни персонажи в текста на Микулаш Конач¹¹ (вж. Конач 1547) – той отново има ореол на мъченик, но транспонирането му в полемичния трактат на Конач е съпроводено с известно отклонение от библейския наратив или с преекспониране на неговата съпричастност и подкрепа, която оказва на бедните. При всички случаи обаче смятаме за важно да подчертаем тенденцията към обвързване на персонажа с проблеми, актуални за своето време, какъвто е случаят с литературата, създавана по време на Чешката реформация. Самият Микулаш Конач е сред поддръжниците на тази идеология, но е от крилото на утраквистите, а това още повече доказва необходимостта да се преосмисли мястото на Иов в този идеологически курс. Социалната конотация на неговия образ в трактата на Конач, както и функционализирането му в един радикализиран исторически контекст показват адаптивността на този персонаж към различни тематични комплекси. Така например той се оказва адекватно вписан и във философския дискурс, който внася нов, рационалистичен подход към проблеми, които обикновено са принадлежни на теологията – и Паскал, и Декарт, и Лайбниц, и редица други философи прилагат към въпроса за съществуването на Бог рационалистичен тип доказателства. Един от най-дискутираните въпроси се основава на диалектичната връзка между вяра и разум, между идея и житейска реалност. Така например един от най-забележителните философи на XVII век и съвременник на Коменски – Блез Паскал (1623 – 1662), въздига библейския Иов като пример за познание на реалната човешка мизерия:

¹¹ Текстът е трудно четивен и на този етап на ни е възможно да предложим по-задълбочен анализ.

174

Окаяност. Соломон и Иов най-добре са опознали и най-хубаво са изразили човешката окаяност: най-щастливият и най-нешастният измежду смъртните; първият, разбрал от личен опит ефимерността на наслажденията, а вторият – реалността на страданията.

(Паскал 1978: 110)

Именно върху познанието като процес, основаващ се върху двете начала на човешкия духовен опит – вярата и разума, гради своята дидактико-педагогическа концепция съвременникът на Паскал, чешкият философ, теолог и педагог, автор на първия роман в чешката литература Ян Амос Коменски. В капиталния си труд *Велика дидактика* (лат., 1658) той мотивира необходимостта от образование за всеки човек, който иска „да бъде човек“, с това, че мисленето е присъщо и на ангелите, и на хората, за да могат да разбират Божиите дела. За основни фактори при постигане на тази цел той определя наблюдението и опитността, а за източници на познанието – „Свещеното писание, светът и самите ние“ (Коменски 1948: 58, 183). Равнопоставянето на Библията, емпиричната действителност и човешката природа като корективи, но и като обекти на познанието е без съмнение проява на ренесансово мислене, което е присъщо и на Коменски и което обяснява позоваванията и на Библията, включително на книга *Иов*, и на антични философи като Демокрит и Сенека, и на съвременни, като Едуард Хърбърт Чербъри и Рене Декарт (пак там: 156).

Несъмнено най-голямо място на библейския Иов Коменски отделя в своите религиозни трактати. Самото заглавие на едно от ранните му съчинения в този жанр е показателно за мотивите, предразполагащи активното присъствие на този персонаж – *Несретник, или тъжната и скръбна жалба на един християнин над окаяните родина и църква* (*Truchlivý to jest smutné a tesklivé člověka křesťana nad žalostnými vlasti a církve bídami naříkání*, 1622, 1624). Трактатът е в две части, които излизат като отделни томове, и представлява диалог между Несретника и Разума, Несретника и Вярата, Несретника и Христос. Изключително тежките моменти – опустошителната война, в която изгаря библиотеката му и която го прогонва от родината му, националната катастрофа, довела до тотален политически и културен крах на страната му, до ликвидиране на протестантската църква, на която той е последен епископ, до унищожаване на религиозно-просветната книжнина, създавана от Братската община в продължение на два века, чумната епидемия, отнела жена му и децата му, – всички травми, които Коменски преживява, и трудностите, които го съпътстват до края на живота му, обясняват потребността му да интегрира образа на Иов в своите размишления.

Първият диалог с Разума разкрива тоталната безнадеждност на Несретника и завършва със самопризнанието на Разума в собственото му безсилие да даде добър съвет, който да го избави от страданието. Финалът на тази част завършва красноречиво с кратката реплика на Несретника: „Няма вече никаква надежда“ (Коменски 1918: 10). Съдейки по фактите, Разумът констатира, че Бог е изоставил хората – ако не беше ги изоставил, казва той, те нямаше така ужасно да страдат. Когато на мястото на Разума застава Вярата, хладната умозрителна реч бива заменена с изказ, който излъчва състрадателна нежност към нещастника, уверявайки го, че скоро бедите ще отминат, защото Бог ще прояви своето милосърдие. Вярата съветва Несретника да не търси щастие на земята, защото тук то е за тези, които няма да достигнат до небесното царство и ще бъдат погубени в пъклената бездна (пак там: 14). С появата на Христос Разумът и Вярата изчезват от сцената и повече не участват в разговора, а текстът, изграден като диалог между Несретника и Христос, е четирикратно по-дълъг в сравнение с предходните диалози. С други думи, значимостта на Христовото присъствие е не само в съдържателния план на неговото слово, но е внушена и чрез текстовата пропорция на тази част спрямо предходните. Появата на Христос е жестово аналогична на появата на Бог в книгата *Иов*: неговото първо изречение дори цитира гневното обръщение на Бог, когато проговаря „из бурята“: „Кой е тоя, който омрачава Провидението с думи без смисъл?“ (37:2). Христос обвинява Разума и Вярата със същите аргументи, с които Бог осъжда приятелите на Иов, като по този начин опровергава безнадеждността на Разума и трансцендентната утеха на Вярата.

Сред най-широко разискваните въпроси е този за справедливостта на Божия гняв. Така например Христос се позовава на възхваляващите Бога думи на Елифаз Теманец (4:17), който в библейския текст под формата на реторичен въпрос заявява, че човек не е по-праведен от Бога и не е по-чист от своя Творец и че това, което Бог очаква от човека, е да се покае (Коменски 1918: 32). Позитивната визия за предстоящото тържество на небесното царство е съпроводено с обещание от страна Христос за това не само да премахне злото, но и да накаже тези, които го причиняват: „Преброени са дните на вашите мъки и часът на отмъщението вече е определен; този час обаче още не е дошъл и трябва да почакате“ (Коменски 1918: 55). Според Ян Хабъл в *Несретник* Коменски изразява идеята, че сегашното страдание е знак за скорошното пришествие на Христос, поради което е виждал в човешкото нещастие позитивен смисъл (Хабъл 2017: 204).

Текстът е изграден чрез активното включване на цитати от различни старозаветни книги с идеята всички участващи персонажи да защитят чрез Священото писание своите основания. Следователно трактатът

представява интерес не само от гледна точка на интертекстуалната релация с Библията, но и като интратекстуален феномен, в който включените библейски цитати онагледяват вътрешно полемичния потенциал на сакралния текст. Референциалното присъствие на цитати и алюзии с книгата *Иов* се осъществява не само в репликите на Несретника, но и на включилия се в диспута Христос, който в своето изказване дублира думите на Господ от глава 38, както и на онези моменти от монолозите на Иов и на неговите приятели, които възхваляват Божието всемогъщество.

Отново чрез цитиране на Библията, включително и на книга *Иов*, е изграден и текстът на религиозния трактат на Коменски *Centrum securitatis* (1633), който е създаден приблизително по същото време. Тук обаче авторът се отказва от диалогичната форма и структурира изложението съобразно поставени като вътрешни заглавия проблемни акценти. В този трактат полемичният тон е овладян и отстъпва на аналитичния модус на изразяване, който има за цел да обясни устройството на света като съвършено реализиран проект на Създателя. Причините за несъвършенствата и несигурността на човешкото съществуване Коменски обяснява като отклонение от Бог, който е духовният център на битието.

Библейската книга *Иов* отново бива често припомняна и цитирана преди всичко с онези стихове, които прославят Бога като създател на космическите тела и на всичко съществуващо, но също и като пример за пораженията, които дяволът нанася върху тялото и материалното благосъстояние на човека (Коменски 2017: 40). Следователно за Коменски страданието е следствие от намесата на сатаната в човешкия живот. Като ренесансов апологет на пансофичната идея за постижимост на всестранното знание той безусловно вярва във възможностите на всяка една личност не само да се образова, но също така да постигне висшия смисъл на своето съществуване, следвайки свободната воля, дадена от Бога. В религиозния трактат около този „център на сигурността“, в който се осъществява единението на човека с Бога, се описва битийният кръг на хармоничното съвършенство. Всяко отклонение от този център нарушава равновесието и поражда болезнени последствия. Следователно не изненадва фактът, че за злочестата съдба на Иов Коменски не обвинява Бога, а причина за нещастията според него е вмешателството на дявола.

В пета глава той коментира двете най-често срещани самозащити срещу страданието: в някои случаи, казва той, страдалецът търси спасение чрез бягство в пустинята, в други изоставя разумността и се ожесточава, за да игнорира собствената си смазваща мъка, но нито едно от двете решения не са успешни:

Ни от небето, ни от стихииите, ни от зверовете, ни от дяволите, ни от Бога, ни от ангелите, ни от самите себе си – никъде не можем да избягаме. Където и човек да бяга, той носи със себе си себе си – у него са мишената, стрелите и лъкът. И тогава какво? Да наденем апатията на стоиците и да станем коравосърдечни, за да не чувстваме нищо и да не обръщаме внимание на нищо? О, ако това беше възможно! Но „каменна якост ли е якостта ми? И мед ли е плътта ми?“ (Иов 6:12).

(Коменски 2017: 43)

Това, което според чешкия мислител е необходимо да се направи, е да се потърси причината за това „безутешно лутане“ – причината, която „ни е изтласкала от центъра“. Злото според Коменски се корени в чувството за самодостатъчност (*samosvojnost*¹²), т.е. в решението на човека да бъде сам на себе си съветник, водач, пазител, господар. Именно тази самонадеяност – продължава той, е подбудила Луцифер в неговото щение да бъде равностоен на Бога и е причина за неговото падение и отлъчване от Бога, т.е. от истинския център.

Коменски стриктно се придържа към библейския текст, цитирайки не само *Иов*, но и други старозаветни книги. Пасажите, които възхваляват всемогъщието на Бог например в глава седма, сентенционално озаглавена *Единственият лек против нашето нещастие е завръщането в центъра, който е Бог*, често звучат като перифраза на изреченията от Иов монолози, безпрекословно утвърждаващи величието на Господ като създател и господар на света и на човека. В думите на Иов обаче безусловното признаване на Божията власт и мощ е съпроводено с тревожното и сърцераздирателно питане защо на Бог са потребни неговите мъки. Както бе вече отбелязано, до края на библейския разказ, включително и във финалната теофанична сцена, този въпрос остава без експлициран отговор, а в текста на Коменски той напълно отсъства. В този смисъл принципът на теодицеята при Коменски се изразява в пълнозначна защита на Бог не само като създател и управител на света, но и като справедлив съдник. Злото следователно се явява резултат от намесата на дявола и от моралната слабост на човека.

Внимателното вглеждане в *Centrum securitatis* разкрива дидактико-тенденциозните основания на протестантския теолог да изгради една

¹² Думата, употребена от Коменски – *samosvojnost*, е архаизъм и трудна за превод. В нея авторът влага негативен смисъл, тъй като има предвид не самостоятелното и отговорно отношение на индивида към собствените избори и решения, а отклонение от „центъра на сигурността“, който е Бог. Както отбелязва чешкият комениолог Ян Хабъл, в речника на Коменски тя се противопоставя на понятието *резигнация*, с което той означава отказа от суетния светски живот (Хабъл 2017: 203, 205).

стройна система от тълкувания и указания, които да ръководят вярващите в техния духовен път. Коменски не влиза в спор с католическата теология, както би могло да се предполага поради факта, че 20-те години на XVII век, когато той създава този религиозен трактат, е време на остра конфронтация – не само политическа, но и конфесионална. След като завладяват чешките земи през 1620 г., Хабсбургите заедно с католическата църква провеждат репресивна политика срещу привържениците на реформаторското учение. Коменски обаче не се възползва от предразполагащия към полемика исторически момент, дори нещо повече – той не следва характерното за протестантството игнориране на Стария завет в полза на евангелските текстове, а се позовава на книгите на Иов, Иезекииля, Псалтира, Екlesiаста, Иеремия и др., за да аргументира своята религиозноетическа концепция. Пацифизмът на Коменски е онзи крайъгълен камък, върху който се гради хуманистичната му визия за универсалната предразположеност на човешката природа към духовно израстване, което той разбира като синхронно усъвършенстване в морално и интелектуално отношение. Формирането на сигурни и безпогрешни критерии за личностно развитие трябва да бъде изцяло съобразено с предписанията на Свещеното писание, което обяснява спецификата на херменевтичния подход на Коменски към библейските текстове. Чешкият теолог и философ не влиза в дискуссионно-полемичния тон на тогавашната религиозна литература, създавана включително и в чешка среда както на чешки, така и на латински. Той не влиза в спор нито с минали, нито със съвременни нему екзегети, тъй като неговите усилия са израз на едно консолидиращо съзнание, целеустремено към всеобхватно познание и мъдрост. Единственото упование в този сложен и труден път според Коменски е приемането на Бог за гравитационен център на човешката духовна същност:

Нашият Господ е центърът на нас и на света, центърът на всемогъществото и силата, центърът на мъдростта и съвета, центърът на милосърдието и състраданието, центърът на радостта и блаженството. В целия свят всички неща са подчинени на движението и на промяната; те се изграждат, разрушават, растат, разпадат се, укрепват, отслабват, възникват, падат. Така че всички същества не правят друго освен да участват в спектакъла на непосредството, грешките, объркването, разрухата и заблудата.

(Коменски 2017: 55)

Без да имаме предвид този същностен аспект в ценностната и идеологическата система на Коменски, не бихме могли да разчетем адекватно участието на многострадалния Иов в конструирането на визията за Бог като

„център на милосърдието и състраданието“ и като източник на щастие – „център на радостта и блаженството“, тъй като точно тези характеристики отсъстват от наративния и дискурсивния план на разглеждания старозаветен разказ. Основният смисъл, кодиран в езиково енигматичния ребус на тази библейска книга, е преди всичко подчинен на идеята за неоспоримата абсолютна власт на Бог над човешкия живот – идея, която е основополагаща и в теологичната концепция на Коменски и която в разглеждания негов трактат изпълва със съдържание идеологемата на Бог като „център на сигурността“. Както отбелязва чешкият философ Ян Паточка, през своя ранен творчески етап, към който принадлежат и *Неспетникът*, и *Centrum securitatis*, Коменски си поставя за цел да изгради една всеобхватна антропологическа система, консолидирана около максимата, че човешката мъдрост е тази, която следва Божията воля, без да ѝ се противопоставя. Прозрението на Коменски за тоталната зависимост на творческото, моралното и историческото поведение на човека от вселенската власт на Бога (Паточка 1997: 178) ръководи и неговия прочит на *Иов*. фокусиран преди всичко върху онези моменти, които призовават към безпрекословно признаване на Божието всемогъщество и към безропотно подчинение: „Страхът Господен е истинска мъдрост и отбягването от зло е разум“ (Иов 28:28). Самият Коменски – подобно на Иов – изживява тежки загуби, и единственото спасение от това самият той да се изгуби в „лабиринта на света“, изпълнен с насилие и морална разруха, вижда в интровертното вглъбяване и духовното самосъхранение. Засвидетелстваната в Свещеното писание картина на Сътворението и на божественото предназначение на човешкото съществуване е за Коменски доказателство за това, че наличният свят се е отклонил от първоначалния божествен проект. Завръщането към „центъра на сигурността“ означава всъщност отказ от радикална корекция на реалността, тъй като е важно да се потърси първопричината, а не следствието. Целта на пътуването към себе е постигането на този център чрез духовно смирение, което означава същевременно резигнация от „лабиринта на света“ – резигнация, която носи надежда. Успешното реализиране на тази цел според Коменски гарантира духовен мир – човек приема страданията с благодарност към Бога и умира с радост.

Заслужава според нас внимание още един детайл – Коменски нарича събеседниците на Иов негови врагове (X гл., б т.), докато в библейския текст те са определени като негови приятели, които отиват при него, за да го утешат в мъките му (Иов 2:11). Тъй като със сигурност Коменски е ползвал Кралицката библия¹³, проверяваме как този стих от книгата *Иов*

¹³ Първият чешки превод на Стария и Новия завет – Кралицката библия, е направен по оригиналните текстове на иврит, арамейски и гръцки, като е консултирана и латинската

е преведен и установяваме, че там тримата са наречени негови приятели. Изборът на Коменски не само да ги квалифицира като врагове, но и да ги постави редом до дявола („A Job chválil Boha, když byl vydán do moci svých nepřátel a ďábla“ – Коменски 2017: 76, к. м. – Ж. Ч.), е показателен за неговото тенденциозно намерение да представи Иов като *единствен* защитник на Божията правда и по този начин да мотивира осъдителното отношение на Бог към останалите участници в диспута. Всъщност доколко позицията на Елифаз, Вилдад, Софар и на присъединилия се покъсно към тях Елиуй се различава от тази на Иов, е въпрос с нееднозначен отговор, тъй като те също безусловно признават всевластната мощ на Бога. Поводът за възникналото противоречие е поведението на Иов, по-точно онази негова решимост да защитава своето достойнство на невинен човек.

За да си обясним защо Коменски нарича приятелите на Иов врагове, вероятно трябва да потърсим причината в наложената в теологичната литература максима за правотата на Иов и неправомерната позиция на неговите опоненти. Например в предговора към изданието, представящо тълкуванията на Отците на Църквата, е казано, че Григорий Богослов (ок. 540 – 604) открива „в Иов образа на Христос, а също и на Църквата, която е Тялото Христово. Тримата приятели символизират еретиците“ (Коментари 2007: XIX). Подобни трактовки на авторитетни богослови, чиито съчинения няма как такъв ерудит като Коменски да не е познавал, вероятно са го насочвали в неговите херменевтични усилия, но в случая използваме този пример, за да отбележим наличието на разнопосочен херменевтичен потенциал на библейския разказ, който ще рефлектира и в богословските, и в художествените интерпретации и ще очертае широката амплитуда на неговите литературни присъствия. Както отбелязва Джанет Патерсън, книгата *Йов* сама по себе си е „херменевтична огледална зала, подлагаща на изпитание границите на разбирането“ (Патерсън 2012: 218).

(С продължение)

Вулгата. Преводът е колективно дело на Братската община под ръководството на Ян Блахослав. Както бе споменато, Ян Амос Коменски е съратник на Чешките братя и последен епископ на църквата, създадена от Братската община, с което се поставя началото на протестантството в чешките земи. Тук ползваме дигитализираната версия на първото издание на Кралицката библия от 1579 г., което е достъпно на <<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10861204?page=12,13>>. Изданието съдържа шест тома, като книга *Йов* е включена в трети том.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 2004:** Аверинцев, С. Сергей. *Собрание сочинений. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы*. Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Пер. с древнегреч. и древнеевр. [Averintsev, S. Sergej. *Sobranie sochinenij. Perevody: Evangelija. Kniga Iova. Psalmy. Pod red. N. P. Averintsevoj i K. B. Sigova. Per. s drevnegrech. i drevneevr.*] Киев: Дух и Литера, 2004.
- Боше 2007:** Боше, М. Иов – мит за мизерията? Беден като Иов. // *Речник на литературните митове*. Под ред. на Пиер Брюнел. [Bochet, M. Iov – mit za mizeriyata? Beden kato Iov. // *Rechnik na literaturnite mitove. Pod red. na Pierre Brunel.*] София: Рива, 2007, 450 – 455.
- Буше 2012:** Boucher, Cl. *La Bible lue sous le regard de la raison*. Т. 1. Fides, 2012.
- Григорий Велики https:** Григорий Велики (Двоеслов). *Моралии на книгу Иова*. [Grigorij Veliki (Dvoeslov). *Moralii na knigu Iova.*], <https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Dvoeslov/moralii-na-knigu-iova/#0_4> (ползван на 13.02.2022).
- Далиман и кол. 2022:** Daliman, M., Sulastri, H., Gumelar, F., Tari, E. & Wijaya, H., Understanding theodicy and anthropodicy in the perspective of Job and its implications for human suffering. // *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 78(1), 2022, a7679, <<https://doi.org/10.4102/hts.v78i1.7679>> (12.12.2022).
- Жиран 2017:** Жиран, Р. Случаят Иов. Превод от френски: Тони Николов. [Girard, R. Sluchayat Iov. Prevod ot frenski: Toni Nikolov.] // *Култура*, 10.08.2017, <<https://kultura.bg/web/>> (23.05.2019).
- Златоуст 1900:** Златоуст, Иоанн. О праведном и блаженном Иове. // *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе*. [Zlatoust, Ioann. O pravednom i blazhennom Iove. // *Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, arhieriskora Konstantinopol'skogo, v russkom prerevode.*] Издание СПб. Духовной Академии, 1900, том 6, книга 2, 911 – 943. <https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o-pravednom-i-blazhennom-iove/#footnote1> (12.05.2022).
- Коменски 2017:** Komenský, J. A. *Centrum securitatis to jest Hlubina bezpečnosti*. V jazyce 21. století. Jazyková úprava Lukáš Makovička a Jana Vrzalíková. Chlumec: Poutníková četba, 2017.
- Коменски 1918:** Komenský, J. A. *Truchlivý, to jest, Smutné a tesklivé člověka křesťana nad vlasti a církve bídami naříkání*. V Praze: Česká reformace, 1918.

- Коментари 2007:** *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I – VIII веков. Ветхий Завет. Том VI: Книга Иова.* Под редакцией Манлио Симонэтти и Марко Конти. Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзониной, пер. с англ., греч., лат. и сир. [Bibleyskie kommentarii ottsov Tserkvi i drugih avtorov I – VIII vekov. Vethij Zavet. Tom VI. Kniga Iova. Pod redaktsiej Manlio Simonetti i Marco Conti. Russkoe izdanie pod redaktsiej Yu. N. Varzonina, per. s angl., grech., lat. i sir.] Тверь: Герменевтика, 2007.
- Конач 1547:** Konáč, M. *Knijha o hořekowanj a nařjkanij sprawedliwosti králowny a paní wssech ctnostij.* Na Novým Miestie Pražským: Jan Kosořsky, 1547.
- Копецки 1962:** Kopecký, M. Literární dílo Mikuláše Konáče z Hodiškova. Příspěvky k poznání české literatury v období renesance. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962.
- Мороу 1986:** Morrow, W. Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6. // *Journal of Biblical Literature*, Vol. 105, 1986, No. 2, 211 – 225.
- Паскал 1978:** Паскал, Б. *Мисли.* Превод от фр. Лилия Сталева, Анна Сталева. Встъпителна студия: Исак Паси. [Pascal, B. Misli. Prevod ot fr. Liliya Staleva, Anna Staleva. Vstapitelna studiya: Isak Pasi.] София: Наука и изкуство, 1978.
- Патерсън 2012:** Patterson, J. Interpreting Job’s Silence in the Bible *historiale Comparative Literature Issue: De Theoria: Early Modern Essays in Memory of Eugene Vance*, Vol. 127, 2012, No. 5, 217 – 242.
- Паточка 1997:** Patočka, J. *Komeniologické studie*, I. Praha: Oikoumenh, 1997.
- Певницки https:** Певницкий, В. Ф. *Св. Григорий Двоеслов – его проповеди и гомилетические правила.* [Pevnickij, V. F. Sv. Grigorij Dvoeslov – ego propovedi i gomileticheskie pravila.], <https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Pevnickij/sv-grigorij-dvoeslov-ego-propovedi-i-gomileticheskie-pravila/1#note65> (04.03.2022).
- Рикьор 2004:** Ricoeur, P. *Le mal. Un défi à la philosophie et la théologie.* 3^e éd. Paris: Labor et Fides, 2004.
- Табю 2018:** Thabut, M.-N. JOB Le livre le plus audacieux de toute la Bible. // Jean-Marie Guénois et al. *Les grandes figures de la Bible.* Tallandier: Hors collection, 2018, 227 – 244.
- Тома от Аквино https:** Thomas Aquinas. *Commentary on the Book of Job*, translated by Brian Mulladay, <<https://isidore.co/aquinas/english/SSJob.htm>> (14.06.2022)
- Хабъл 2017:** Hábl, J. Development of Anthropological Accents in Comenius’ Early Work and its Implications for his Philosophy of Education. // *Contemporary Perceptions of John Amos Comenius.* Siedlce: University of Natural Sciences and Humanities in Siedlce, 2017, 199 – 206.