

Олег Аронсон
Институт философии РАН
olegaronson@yandex.ru

Oleg Aronson
RAS Institute of philosophy
olegaronson@yandex.ru

«Я НЕ УМЕЮ С Б-ГОМ РАЗГОВАРИВАТЬ» (ПОЭЗИЯ КАК ТЕОДИЦЕЯ)

“I HAVE NO ABILITY TO TALK WITH G-D” (POETRY AS A THEODICE)

В работе предпринимается попытка рассмотрения творчества русского поэта и журналиста Елены Фанайловой через призму интеллектуальной практики теодицеи, которая преодолевает как поэтический характер высказываний, так и социальный контекст, связанный с господствующей в мире несправедливостью. Логика теодицеи отсылает нас не только к страданиям Иова, но и к непримиримости проклятия в отношении бога, исходящее от жены библейского праведника. Проклятие как форма открытой ненависти, как непосредственный контакт со злом, становится в поэзии Фанайловой важным инструментом, противостоящим поэтической и молитвенной практике.

Ключевые слова: поэзия, теодицея, зло, рессентимент, Елена Фанайлова.

The article attempts to examine the work of Russian poet and journalist Elena Fanaylova through the intellectual practice of theodicy. Theodicy overcomes both the poetic nature of statements and the social context associated with the prevailing injustice in the world. The logic of theodicy refers us not only to the suffering of Job, but also to the irreconcilability of the curse against God emanating from his wife. The curse as a form of open hatred, as direct contact with evil, becomes an important tool in Fanaylova's poetry, opposing poetic and prayerful practice.

Keywords: poetry, theodicy, evil, resentment, Elena Fanaylova.

I

Есть поэты, мастерство работы со словом которых, говорит само за себя. В слове они черпают силы, позволяющие по-прежнему, как и много десятилетий назад, ощущать себя поэтами. Порой на это уходят все силы.

Когда же речь идет о поэзии Елены Фанайловой, то первая очевидность (если угодно — аксиома), которой нельзя пренебречь, что поэтическим «ремеслом» дело не исчерпывается. Конечно удивительная энергия ее стихов возможна в том числе и благодаря тем поэтическим навыкам, в которых слово играет первостепенную роль. Но это только «в том числе». Представляется, что слово в ее поэзии уступает место социальному факту, само становится одним из ряда этих фактов. Однако, чтобы социальный факт вдруг обрел силу высказывания, необходимо еще нечто дополнительное, какое-то иное измерение, в котором устанавливается дистанция как по отношению к «внутренней форме слова», так и по отношению политической повседневности.

В заглавие этого текста вынесена строка из стихотворения Елены Фанайловой, которое лично для меня стало своеобразным ключом к ответу на вопрос о той силе стихов, которая не исчерпывается работой со словом и с социальной повесткой.

Вот первая часть этого стихотворения из сборника *С особым цинизмом* (1998–1999):

Я не умею с Б-гом разговаривать.
Свои талоны скорби отоваривать.
Я ужаса смертельного полна,
Когда Он, морщась, смотрит из окна
Небесного на тяготы земные,
Не в силах осознать, ну, как там остальные,
На муки плоти, снежный хруст костей,
Сюжеты из последних новостей.

Я не готова к разговору этому.
Уж лучше я к мошеннику отпетому,
Обманщику, завязтому лжецу,
Его погибшему, но милому лицу —
Мол, офицер, мол, угостите даму сигаретою,
И мы немедленно идем к венцу,
Свинцовому и верному концу.

Какой утраченной чувства мерою,
Какой абсурдной, безразмерной верою,
Какой чумою, язвою, холерою
Истцу необходимо обладать,
Какой невозвратимою химерою,
Чтоб на груди у боженьки рыдать,
Как посреди пустыни, океана, прерии.
Как ныне цинику, а в прошлом жителю империи,
Мне недоступна эта благодать. (Фанайлова 2000)

Именно через эти строки для меня стала очевидной проблематика теодицеи как важный механизм и своеобразный внутренний генератор энергии, стихов Елены Фанайловой.

II

Заявленная тема «поэзия как теодицея» предполагает, что речь пойдет о взаимоотношении поэтического материала с религиозной тематикой. И приведенное стихотворение, казалось бы, как раз это и подтверждает.

Но мой посыл несколько иной. Я попытаюсь указать на значение теодицеи, возникшей как исключительно интеллектуальная и рациональная теологическая практика, для понимания современной поэзии, каковой для меня несомненно является поэзия Елены Фанайловой.

Мне представляется, что не будучи насквозь пронизанные теодицеей, ее стихи, даже не касающиеся религиозной проблематики, не имели бы той энергии и силы, которые мы ощущаем почти физически, даже не вполне понимая порой о чем идет речь.

Я сознательно дистанцируюсь от обсуждения таких феноменов как «поэтический талант», «способности к работе со словом»... Меня интересует только то, как может заявить о себе поэзия в мире обесцененных слов, бесконечного числа фальшивых кумиров и информационных фейков. Где она может почерпнуть энергию высказывания?

Мне кажется, что Елена Фанайлова делает нечто удивительное. Она обращается к царящим в мире насилию и несправедливости, но не обличает их (как это делал бы публицист или праведник), а особым образом предъявляет их.

Кому?

Тому, кто способен распознать во всём обилии наших несчастий и бед не просто несправедливость и насилие, но именно — *зло*. А зло — категория религиозная, которая вошла в наш секулярный мир и оставляет след опыта веры даже в тех, кто о вере совсем не задумывается.

Поэтому речь и идет теодицее. В классическом Лейбницево варианте — это оправдание бога за наличие в мире зла. В современном изводе речь не идет об оправдании, но о проблеме невозможного сосуществования бога и *избытка зла*, который радикально ставит его (бога) под сомнение.

III

Если мы проводим различие между просто поэзией и той, которая рефлексировала свою пост-поэтичность, невозможность прежнего своего существования, то важно задаться вопросом: а каковы были религиозные истоки того, что мы привычно определяем как поэзия? Или: каков религиозный след того, что Роман Якобсон называл «поэтической функцией» языка? Есть ли в самом языке такие указатели? И почему столь сильна эта связь языкового творчества и поэзии? Можем ли мы не метафорически развести поэзию и язык? Ведь всегда, когда мы говорим о поэтике, то подразумеваем наличие языка в той сфере, где обнаруживаем поэзию. Как например, «поэтическая живопись», «поэзия труда», «поэзия природы» и так вплоть до знаменитой интерпретации Хайдеггером слов Гёльдерлина («поэтиче-

ски живет человек на Земле»), где переплетается онто-тео-логия и язык (Хайдеггер 1993: 295–300).

Чтобы мой следующий тезис не казался излишне спорным и волюнтаристским, назовем его гипотезой. Она такова: всё, что мы называем словесным творчеством, все, в чем обнаруживает себя поэтическая функция («направленность (Einstellung) на *сообщение* как таковое» (Якобсон 1975: 202), направленность на самого себя), не своим истоком, но важнейшим условием имеет *молитву*, то есть *обращение к богу*¹.

Христианство и секуляризация европейского мира постепенно превращают молитву из практики веры (способ организации слов в таком порядке и ритме, чтобы возник резонанс с божественным присутствием — как, например, в практике литургии) в наслаждение словом, поэтической формой, законодателем которой выступает не бог, а человек. Интересно, что даже в этом случае по-прежнему сохраняется квазирелигиозная романтическая концепция поэтического откровения.

Поэзия, отделяясь от молитвенной практики, становится ориентированной на созерцание формы, а не на разговор с богом, где эта форма имеет конкретность действия (веру). Оппозицией молитве можно вполне считать опыт теодицеи, совершенно не предполагающий коммуникацию с богом, но оставляющий пространство для осмысления сосуществования в мире бога и зла. Причем зла, выходящего за рамки привычной общей греховности.

Хотя сам термин теодицея придуман Лейбницем, но подобного рода практику мышления, осмысления мира, мы обнаруживаем у многих мыслителей до него (у Августина, Фомы Аквинского, Мальбранша). Сама же проблема обозначена уже в Книге Иова вопросом, адресованным самому богу: почему нечестивые благоденствуют, а праведники бедствуют?

Вместе с этим вопросом возникает иной тип отношений с божественной инстанцией, иной тип сопричастности с жертвой, которая высказывается не словом, а страданием. Когда жертвой становится сначала праведник (Иов), а затем и сам господь (Иисус), то такого рода жертву уже невозможно мыслить как архаическое жертвоприношение.

Страдание невинных это не просто заданная в Книге Иова тема будущих теодицей, но то, что выходит за рамки поэтической формы и божественного закона, то что ограждает уста от молитвы и то, что заставляет думать о божественном произволе.

Возможно ли обнаружить поэтическое в теодицее, находящейся на другом полюсе практики веры относительно молитвы? Ясно, что это пространство не столько языка, сколько спора, тяжбы, а также обвинений, которые спровоцированы тем, что не может получить для себя никакой формы (тем более словесной, тем более поэтической) и никакого закона².

¹ Показательна в этом отношении книга Анри Бремона, где поэзия и молитва связываются через причастность к «тайне» или мистический опыт (Bremond 1927).

² На этот момент чистого страдания (не просто праведника или невинного, а именно жертвы) указывает Кант. Для него это — альтернатива рациональной практике всех

IV

Лейбниц свою теодицею рассматривал как апологетику: оправдание бога за творящееся в мире зло. Тем самым и зло оказывается оправдано, осенено божественной волей (Лейбниц 1989).

Этот же мотив мы обнаруживаем в Книге Иова.

Иов, будучи тем самым праведником, которого сам Бог выбрал для испытаний, вопрошает: за что? И вызывает Бога на спор как равного. На что получает ответ: «Где был ты, когда Я основал землю? скажи, если обладаешь разумом» (Книга Иова 38, 5), «будет ли состязающийся со Вседержителем еще учить?» (Книга Иова 39, 32). В конце концов Иов, смирившись, отвечает: «знаю теперь, Ты можешь всё, и невозможно противиться тебе!» (Книга Иова 42, 2).

Это признание немыслимости божественного проведения приводит к соглашению Иова с Богом. Это не признание вины, но признание собственной *ничтожности и бессилия*.

Такова заключительная апологетика божественного всемогущества (омнипотенции), но она не первая и не единственная в Книге Иова. До этого Иов изнутри бедствий своих, своей семьи, своей земли, из собственной проказы, отвечает на призыв своей жены прекратить смирение, положить предел праведности. Она говорит: «все еще тверд ты в непорочности твоей! *Прокляни Г-спода и умри*»³ (Книга Иова 2, 10). И он отвечает: «как одна из негодных говоришь ты. <...> Неужели доброе примем мы от Б-га, а злое не примем?» (Книга Иова 2, 11)

И, наконец, еще одна апологетика Бога исходит от друзей Иова, которые убеждают праведника в том, что он не просто не заметил собственный проступок, что он не праведник вовсе, а обычный грешник или, в лучшем случае герой в состоянии помутнения рассудка, в ситуации «трагической ошибки».

Эти три приёма оправдания Бога (от его всемогущества, благости и справедливости) в той или иной форме станут ответом теодицеи на иски, предъявляемые богу со стороны разума.

Но стоит обратить внимание на слова жены Иова: *прокляни и умри*.

Это совершенно иной путь — не вопрошать, а действовать. Не говорить о зле, но не принимать зло ни при каких условиях. Не принимать зло даже из рук Творца как необходимое.

Это особая недооцененная способность отказывать Богу в общении — источник иной теодицеи, не апологетической, а разоблачительной, идущей путем не договора, а путем жертвы.

существовавших к тому времени теодицей (он их называет «доктринальными»). И такую альтернативную теодицею («аутентичную», мыслящую из самого страдания) он находит только одну — книгу Иова, где не слова и аргументы, а сама совесть Иова имманентна божественному устройению мира (Кант 1996).

³ Курсив мой — О. А.

Не уметь разговаривать с богом, значит, не участвовать в споре бога и сатаны. Именно жертвой этого спора становится Иов⁴.

Но сатана — неизбежный соучастник в аффекте ненависти, без которого невозможно начало теодицеи, а также, вероятно, и поэзия сегодня.

V

Слова жены Иова — отказ от праведности, способ дать голос скверне, материи мира.

В этих словах проступает иная возможность теодицеи. Без оправдания и апологетики зла как необходимой составляющей божественной omnipotency. Но при этом и без гордыни. Скорее гордыней выглядит немолитвенный вызов Иовом Бога к спору, а потому теологически оправдано и его смирение — «невозможно противиться тебе».

Жене Иова даны только два слова, спаянные в одно действие — «прокляни» и «умри». Всего два слова среди бесконечных рассуждений ученых и праведных мужей. Но именно они — источник сопротивления маскулинной культуре (власти логоса и, в частности, поэтического слова), культуре самолюбования даже в несчастье.

Это не только путь альтернативной теодицеи, но и иной поэтики.

Как ни парадоксально это звучит, таков и путь самого христианства, религии, в которой бог делает человека равным себе в собственном воплощении, в протесте и смерти.

Это путь, сторонящийся как ритуальности молитвы, несущей в себе элементы языческой архаики, так и спекулятивной апологетики. Это вовсе не секуляризация, превращающая поэзию в форму молитвы без веры, а теологию в логику, но то, что Жан-Люк Нанси называет «деконструкцией

⁴ Интересно, что С. Аверинцев в своем переводе Книги Иова (Аверинцев 2004) именует сатану (שטן — др.евр., satan) «Противоречащий», что не только смещает акцент на христианское толкование текста, где сатана становится διάβολος (лукавый), но и сам спор Иова с Богом о страдании невинного, о зле, в котором Бог соучаствует, подменяет спором о возможности праведности. Характерно также, что С. Аверинцев поэтизирует Книгу Иова. Его перевод этой книги сродни его же переводу Псалмов, где доминирует стремление предъявить именно поэтическую речь, а это лишь подчеркивает, что перед нами перевод *молитвенный*, который делает текст покорным, и в самом Иове воспевают финальную покорность. Отсюда и отсутствие сатаны, вместо которого возникает невнятный Противоречащий.

Откровенней и жестче, не называя имени, поступает Елена Фанайлова. У нее он — не «противоречащий» (участник спора), а «мошенник», «обманщик», лжец: «Уж лучше я к мошеннику отпетому, / Обманщику, завзятому лжецу, / Мол, офицер, мол, угостите даму сигаретой, / И мы немедленно идем к венцу...» Показательно, что в этом же семантическом ряду, сопутствующем расхожим образам дьявола — дым, шансон («угостите даму сигаретой»), венец, свинцовый конец — возникает фонетический двойник — «офицер» (Люцифер?), который, кроме того вводит войну как дело дьявола, что усиливается финальными строками этого стихотворения: «Все равно Он всем ненавистен. / Все равно Он всем неизвестен, / Как последний во тьме солдат» (Фанайлова 2000).

христианства», где, напротив, вера сохраняется в отсутствии божественной силы⁵.

Теодицея вполне укладывается в рамки этой деконструкции. Бог монотеизма ждет не жертвоприношений, а верности завету вкупе с отказом от использования божественной силы (что и есть основная проблема классической теодицеи). Сама христианская вера постоянно трансформируется: от верности всеприсутствию бога к осознанию его постоянного и значимого отсутствия.

Современная теодицея начинается именно с того, что тема оправдания бога уходит, а во главу угла встает вопрос о выявлении зла. И этот прямой контакт со злом без божественного опосредования становится возможен, когда мы отказываемся видеть в современных жертвах жертвоприношение, когда *забота о жертве* вытесняет необходимость жертвы как подношения богу⁶.

VI

Но что такое практическая теодицея? И может ли поэзия осуществить ее?

«Прокляни» жены Иова — открытая ненависть к любому пособничеству злу, которая содержит в себе в том числе и момент ненависти к богу при сохранении веры. Этот момент в его предельной откровенности можно понимать как необходимый (прямой) рессентимент. Такой рессентимент не содержит в себе негативности, поскольку «ненависть» здесь дана в своем единстве с конкретностью смерти, словно стирающей все метафизические рассуждения о конечности бытия, о «ничто» как источнике поэтического существования в мире.

Когда мы следуем интерпретациям рессентимента у Ницше и Шелера, то там он предстает как чистое производство негативных аффектов (обида,

⁵ Будучи сторонником концепции деконструкции Жака Деррида, Нанси выделяет в самом христианстве моменты сопротивления религиозному миропониманию, практически совпадающему с метафизическим (Nancy 2005). В частности, это заложенное монотеизмом замена жертвоприношения заветом с Богом, где последний, фактически, отказывается от использования божественной силы, претерпевает становление человеком, в силу чего происходит демифологизация (стирание архаической религиозности), результатом которой становятся гуманизм и демократия, когда равенство солидарность приходит на смену незыблемому месту в иерархии. От последней остаются лишь культурно-исторические стереотипы (характерный пример «творец/глина»; именно как глину характеризует Иова Бог) и поэтические метафоры (можно вспомнить хотя бы квазимолитвенное обращение к Творцу у Пастернака: «Кончаясь в больничной постели, / Я чувствую рук твоих жар. / Ты держишь меня как изденье, / И прячешь, как перстень, в футляр» (Пастернак 1977: 382)).

⁶ Тема моральной невозможности оправдания страдания невинных ключевая в работе Э. Левинаса «Бесполезное страдание», которая написана как предисловие к книге Филиппа Немо *Иов и избыток зла*, где обсуждается идея нечестивости бога как необходимый источник будущей возможности становления бога человеком, а материальный избыток зла неотличим от спекулятивной (философской) «трансценденции» (Nemo 1998).

зависть, злоба, месть, ревность...), хитроумный инструмент манипулирования и господства.

«Прокляни и умри» же вводит *парадокс*. Вспомним, что рессентимент, движимый чувством несправедливости (понимаемым как неравенство или неравноправие), выступающий против господствующих сил (ценностей), ищущий себе социального союзника в ненависти, оказывается тем, что производит ненависть. Такой рессентимент (мобилизующий слабых) — политический инструмент в борьбе за господство.

Рессентимент же, сталкивающийся со злом в его очевидности, в насилии над беззащитным, лишает слово и его носителя силы и самодостаточности.

Это момент передается формулой *«весь мир против одного»*, с которой мы соприкасаемся и в «страстях» Иова и в испытании пыткой у Жана Амери (Амери 2015).

Этот момент предъясняет *бессильную ненависть*, соединяющую в себе свободу и стыд за ее (свободы) бессилие. Такой рессентимент не может быть обращен ни к кому, кроме бога.

Такая ненависть (исходящая от мира внечувственных сил) противостоит миру эмпатии, ограниченному поэтической, чувственной формой... Но она также требует посредника, сохраняющего связь с ускользающим невидимым богом. Таков дьявол.

VII

Поэзия Елены Фанайловой движима энергией проклятия, на которое не способны обессилившие жертвы. Но его невозможно донести до недостойных, а уж тем более до палачей. Однако возможно вступить в контакт (в каком-то смысле — неизбежный контракт) с князем их мира. Этот контакт — необходимая прививка зла самой литературе, на которую указал еще Жорж Батай, «зло уничтожающее зло» (Батай 1993).

Держа в памяти слова жены Иова трудно удержаться, чтобы не припомнить также и «смертью смерть поправ», где вдруг проступает вся преодолеваемая христианством механика жертвоприношения. На это же обращает внимание Рене Жирар, говоря о «сатане изгоняющем сатану»: «Словом “катарсис” обозначалось прежде всего “очищение”, которое составляет пролитая кровь в ритуальных жертвоприношениях, представляющих собой намеренное повторение процесса, описанного в “Страстях”. Другими словами, это сатанинский механизм в действии. Этот механизм предполагается и в явлении экзорцизма, который является предметом спора, дающего Иисусу повод поднять вопрос о сатанинском изгнании сатаны» (Girard 2001: 39–40).

Невозможность говорить с богом (кризис молитвы) порождает поэзию, а также особый жанр европейской литературы — разговоры с чертом (от

Гёте и Достоевского до Булгакова и Лешека Колаковского), которые есть своего рода пародия на Завет, не просто контакт, но контракт, подписанный *кровью*, саркастически замещающей страдание жертвы⁷. И то, что раньше было молитвой становится агонией, состязанием с дьяволом.

Не проходит мимо этой неразрывности Воскресения и Ада, веры и насилия, спасения и унижения и Елена Фанайлова:

Мы снова думаем, что мои проблемы в совершенном над мной какребенком насилии. Не в сексуальном, а в семейном системном и многолетнем принуждении, И потому я иду в сложные точки убийства, смерти, спасения? Нет, тут мой личный тяжелый характер, весом, как трактор. Зубы мои крошатся от напряжения. Я просто тупо верую в Воскресение. Ад, береги себя, суко, держись, идиот, и не надо делать мне одолжения. Мы не будем щадить друг друга до полного унижения.

(Фанайлова 2022)

Но для нее это также и неразделимость слова и действия, аффекта и факта, рессентиента и веры. Только так, признавая свою зараженность злом и проникая на его территорию, поэзия становится возможностью теодицеи, пусть и теодицеи светской (без оправдания бога и без бога вообще). Так требование проклятия от жены Иова преобразуется в возможность слова преодолеть самолюбование и самособлазнение — быть действием, ритмом скверны, вариантом современного секулярного экзорцизма. Или, если слово «экзорцизм» слишком вычурно, архаично и влечет за собой неизбежный шлейф голливудской образности, то можно сказать куда проще: сегодня поэзия все еще возможна, но не иначе как *recycling зла*.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев Сергей. *Собрание сочинений* / Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2004.
- Амери Жан. *По ту сторону преступления и наказания: попытки одоленного одолеть*. Пер. с нем. И. Эбаноидзе. Москва: Новое издательство, 2015.
- Батай Жорж. *Литература и зло*. Москва: Издательство МГУ, 1994.
- Галич Александр. *Возвращение: стихи, песни, воспоминания*. Ленинград: Музыка, 1990.
- Кант Иммануил. «О неудаче всех философских попыток теодицеи». Кант Иммануил. *Собрание сочинений*. В 8 т. Т. 8. Москва: Издательство «Чоро», 1994.
- Книга Иова: <http://toldot.com/limud/library/ktuvim/iyov/>
- Лейбниц Готфрид. *Теодицея*. Лейбниц Готфрид *Сочинения*. В 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1989.
- Пастернак Борис. *Стихотворения и поэмы*. Ленинград: Советский писатель, 1977.
- Фанайлова Елена. *С особым цинизмом*. Москва: Новое литературное обозрение, 2000.
- Фанайлова Елена. «#Разговорысдьяволом». *Транслит* 25 (2022).
- Хайдеггер Мартин. «Жительство человека». Хайдеггер Мартин. *Работы и размышления разных лет*. Пер. с нем. и вступ. статья. А. В. Михайлова. Москва: Гнозис, 1993.

⁷ Этот момент фальшивой (поэтической) жертвенности не обошел иронией Александр Галич: «И я спросил его: это кровь? Чернила, — ответил он» (Галич 1990: 32).

- Якобсон Роман. «Лингвистика и поэтика». *Структурализм: «за» и «против». Сборник статей.* Москва: Прогресс, 1975.
- Bremond Henri. *Prayer & Poetry: A Contribution to Poetical Theory.* Burns, Oates & Washbourne Ltd., 1927.
- Girard Rene. *I See Satan Fall Like Lightning.* Orbis Books, 2001.
- Nancy Jean-Luc. *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity.* Translated by Bettina Bergo. N.Y. Fordham University Press, 2008.
- Nemo Phillip. *Job and the Excess of Evil.* Translated by Michael Kigel. Postface by Emmanuel Levinas. Pittsburg: Duquesne University Press, 1998.

REFERENCES

- Averincev Sergej. *Sobranie sochinenij/Perevody: Evangeliya. Kniga Iova. Psalmy.* Kiev: DUH I LITERA, 2004.
- Amery Jean. *Po tu storonu prestupleniya i nakazaniya: popytki odolennogo odolet'.* Per. s nem. I. Ebanoidze. Moskva: Novoe izdatel'stvo, 2015.
- Bataille Georges. *Literatura i zlo.* Moskva: Izdatel'stvo MGU, 1994.
- Bremond Henri. *Prayer & Poetry: A Contribution to Poetical Theory.* Burns, Oates & Washbourne Ltd., 1927.
- Fanaylova Elena. *S osobym cinizmom.* Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2000.
- Fanaylova Elena. «#Razgovorysd'yavolom». *Translit 2022* (25).
- Galich Aleksandr. *Vozvrashchenie: stihi, pesni, vospominaniya.* Leningrad: Muzyka, 1990.
- Girard Rene. *I See Satan Fall Like Lightning.* Orbis Books, 2001.
- Heidegger Martin. «Zhitel'stvovanie cheloveka». Heidegger Martin. *Raboty i razmyshleniya raznyh let.* Per. s nem. i vstup. stat'ya. A.V. Mihajlova. Moskva: Gnozis, 1993.
- Jakobson Roman. «Lingvistika i poetika». *Strukturalizm: «za» i «protiv». Sbornik statej.* Moskva: Progress, 1975.
- Kant 1994: Kant Immanuel. «O neudache vseh filosofskih popytok teodiceji». Kant Immanuel. *Sobranie sochinenij.* V 8 t. T. 8. Moskva: Izdatel'stvo «Chor», 1994.
- Kniga Iova: <<http://toldot.com/limud/library/ktuvim/iyov/>>
- Leibnitz Gotfrid. *Teodiceya.* Leibnitz Gotfrid. *Sochineniya.* V 4 t. T. 4. Moskva: Mysl', 1989.
- Nancy Jean-Luc. *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity.* Translated by Bettina Bergo. N.Y. Fordham University Press, 2008.
- Nemo Phillip. *Job and the Excess of Evil.* Translated by Michael Kigel. Postface by Emmanuel Levinas. Pittsburg, Duquesne University Press, 1998.
- Pasternak Boris. *Stihotvoreniya i poemy.* Leningrad: Sovetskij pisatel', 1977.

Олег Аронсон

„НЕ УМЕМ С Б-ГОМ ДА РАЗГОВАРАМ“ (ПОЕЗИЈА КАО ТЕОДИЦЕЈА)

Резиме

У раду се подузима покушај разматрања стваралаштва руског песника и новинара Јелене Фанајлове кроз призму интелектуалне праксе теодицеје, која превазилази како песнички карактер израза, тако и социјални контекст, неодвојив од неправде која влада у свету. Логика теодицеје усмерава нас не само према патњи Јова, већ и према непомирљивости проклетства у контексту бога, које исходи од жене библијског праведника. Проклетство као облик отворене мржње, као непосредан контакт са злом, постаје у поезији Фанајлове важан инструмент који се супротставља песничкој и молитвеној пракси.

Кључне речи: поезија, теодицеја, зло, ресентимент, Јелена Фанајлова.