

*А. С. Спятницкая\**

## ТЕОДИЦЕЯ СЧАСТЬЯ В КНИГЕ ИОВА

В статье приводится анализ религиозного оправдания человеческого счастья в богоуправляемом мире на примере книги Иова. Автор показывает, что книга содержит два принципиально разных взгляда на обладание счастьем. Один из них представлен доктриной воздаяния и является основополагающим элементом сюжета книги. Она связана с концепцией Божественного действия как реакции на моральность человеческого поступка, а значит, и ограничения Бога в Его действиях. Как опровергающий доктрину воздаяния выступает второй взгляд на счастье, исходящий из утверждения Божественного всемогущества. Он реализуется через практическую демонстрацию Божественных поступков и Его речи. Данная позиция полагает абсолютной свободу Бога, исключает антропоцентризм и морализм, заложенные в доктрине воздаяния. Автор демонстрирует специфичность содержания счастья в суждениях Иова и связывает с его образом счастья разрешение проблемы теодицеи.

**Ключевые слова:** теодицея, счастье, Бог, человек, воздаяние.

*A. S. Spyatnitskaya*  
*THEODICY OF HAPPINESS IN JOB'S BOOK*

The article contains philosophical analysis of religious justification of human happiness in a God-ruled world in book of Job. The author shows that the book contains two fundamentally different views on the possession of happiness. One of them is represented by the doctrine of retribution and is a fundamental element of the book's plot. From it comes the concept of Divine action as a reaction to the morality of a human action, and hence the limitations of God in His actions. As a refutation of the doctrine of retribution, a second view of happiness emerges from the assertion of divine omnipotence. It is realized through the practical demonstration of Divine deeds and His speech. This position assumes absolute freedom of God, excludes anthropocentrism and moralism inherent in the doctrine of retribution. The author demonstrates the specificity of the content of happiness in Job's judgments and connects the solution of the problems of theodicy with it.

**Keywords:** theodicy, happiness, God, man, retribution.

---

\* Спятницкая Анастасия Сергеевна, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия; Anastasiya\_2705@mail.ru

Появление, а затем установление и развитие традиции теодицеи очевидным образом предполагает убежденность человека в том, что его благополучие должно находиться в фокусе внимания божества. Антропоцентрический взгляд на богочеловеческие взаимоотношения является важным условием для формулирования запроса на божественную справедливость, т. е. на действия в определенных этических рамках. «Уверенность в заботе бога о благополучии индивидуума возникла вместе с представлением о личном боге как персонализации силы, дарующей подопечному удачу и успех во всех начинаниях» [10, с. 186], — пишет Якобсен о возникновении литературы теодицеи в Древней Месопотамии. Однако вера в то, что боги должны опекать человека, молящегося им и не совершающего зла, сама по себе крайне специфична, поскольку предполагает естественность человеческого счастья, а не страданий и труда в богоуправляемом мире. Прояснению оснований этой веры и подтверждению правильности человеческой чайний, на наш взгляд, посвящает значительные усилия автор книги Иова. И сам текст можно прочесть как ответ на вопрос: «Почему бог дарует человеку счастье?»

В начале нашего исследования, обратимся к воззрениям на интересующий нас предмет — человеческое счастье — двух немецких философов. Первый из них — Фридрих Ницше. В работе «К генеалогии морали» он пишет, что право на обладание всевозможными благами — естественная установка сильных, не терпящих никакого иного определения, кроме самоопределения, и никакой иной власти, кроме самовластия. Господствующие ««добрые», т. е. знатные, могущественные, высокопоставленные и возвышенно настроенные, кто воспринимал и оценивал себя и свои деяния как хорошие, как нечто первосортное», в соответствии с мыслью Ницше, не нуждались в каком-либо обосновании своего положения [6]. В квазиисторической реконструкции Ницше мы находим присутствие только одного из элементов нужной нам взаимосвязи — установление права человека на счастье и категорическое отрицание существования второго элемента — Божественного интереса. Для Ницше совершенно естественно желание человека самому стать богом: «Но я хочу совсем вам открыть свое сердце друзья мои: если бы существовали боги, то как удержался бы я, чтобы не стать богом!» [7, с. 87], а не ждать от Него чего-либо. Теодицея выступает в такой картине мира как ненужный элемент. Господствующие и сильные не нуждаются в обосновании своего жизненного успеха, и только слабые, не обладающие возможностью заполучить желанное, испытывают потребность в оправдании счастья для того, чтобы присвоить его себе тем или иным путем.

В полемику с Ницше вступает Макс Вебер:

Счастливым человек редко довольствуется самим фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также право на это счастье, хочет быть убежден в том, что он его «заслуживает», прежде всего по сравнению с другими [...] Счастье стремится быть «законным». Если в общее понятие счастья включать все блага: почести, власть, богатство и наслаждение, то оно может служить общей формулой той легитимности которую религия призвана придавать внешним и внутренним устремлениям всех господствующих, владеющих, побеждающих, здоровых, короче говоря, счастливых, то есть служить теодицеей счастья [3, с. 64].

Признание рационального обустройства мироздания и некоей взаимообусловленности поступков субъектов в богочеловеческих отношениях в данном случае диктует необходимость связать праведность со счастьем: без первого не будет второго. Религия, по мысли философа, легитимирует человеческое желание счастья и дает обоснование его благополучию или же постигших его несчастий. Формирование догматического и обрядового ядра религии с этой точки зрения возможно интерпретировать как работу по отделению праведных/счастливых от грешных/страдающих.

В библейской книге Иова можно найти столкновение двух представленных выше философских позиций, которые условно можно обозначать как ницшеанскую — «право сильного», и веберовскую — «необходимость смысла». Друзья Иова основывают свои суждения о происходящем на вере в то, что каждое событие в богоуправляемом мире имеет конкретную причину, следствие и цель, а также на идее, что Бог не может быть несправедлив и неправ. Процветание человека, также как и его несчастья, из этой оптики представляются напрямую связанными с его праведностью и греховностью. Позиция читателя представляется совпадающей с воззрениями друзей, если он ищет в ней ответа на вопросы, как правильно выстроить свои взаимоотношения с Творцом, как «пройти испытания» и заслужить оправдание. К обнаружению этой закладываемой самим автором позиции читающего подталкивает и структура книги.

Начало истории Иова можно интерпретировать как подтверждение существования связи между праведностью и процветанием и, следовательно, трактовать как предоставление читателю верного алгоритма поведения верующего. В толковании на первую строку книги Иова Иоанн Богослов отмечает, что словосочетание «был человек» стоит понимать как указание автора для правильного понимания читателем, что речь идет действительно о человеке, а не ангельском или другом существе:

...чтобы кто-либо, к виду необычайной борьбы и терпении, не подумал о необычайной, не человеческой природе, он наперед указывает природу, чтобы ты подивился такому характеру (τὴν πρόθεσιν), потому что это был человек, по природе один из многих, а по добродетели высший многих [4].

Тем самым уже первые слова книги Иова должны были восприниматься в контексте предположительного природного соответствия и нравственного различия героя и подступающего к книге читателя. При этом первое является необходимым основанием для духовного возрастания, к которому и должен быть устремлен верующий.

Название города, в котором живет герой, — Уц, вместе с характеристикой Иова как «величайшего среди сынов Востока» (Иов 1: 2), должно было вызвать в сознании читателей образ восточного города, где живет выдающийся человек. Восток представлялся древнему иудею местом близости к Богу. Как пишет Мейер,

первый стих Иова усиливает отголоски традиций книги Бытия, чтобы подготовить сцену для демонстрации истории второго Адама в повторном представлении, уникального человека в первозданном окружении, который вот-вот столкнется с испытанием от Бога» [12, с. 185].

Несомненно, праведность Иова делает его образцом для подражания всех тех, кто хочет обрести благоволение в очах Господа. Взаимоотношения пра-человека Иова с Богом в начале книги становятся моделью богочеловеческих отношений вообще. Происходит это за счет ожидаемого согласия читателя с получением того же результата действий, который имел Иов за свои поступки, а именно — процветание.

Кратко перечислим основные доказательства Мейера в пользу восприятия Иова в качестве нового Адама. Во-первых, Иов выполняет заповедь умножать свое потомство и владычествовать над животным миром [12, с. 186]. Праведность Иова подтверждается и словами Сатаны о постепенном увеличении владений героя. Во-вторых, ежедневные пиры у семи сыновей Иова составляют семидневный цикл, которые обозначают полноту творения и пребывание человека в состоянии радости во время жизни в раю [12, с. 186–187]. В-третьих, возносимые Иовом молитвы за детей могут быть сравнимы с благословением Господним своего творения и отдыха в седьмой день [12, с. 187]. «А когда заканчивались пиршественные дни, Иов приглашал их к себе на обряд освящения. Ранним утром он приносил жертвы всеожожения за каждого из своих сыновей» (Иов 1: 5). Жизнь Иова идеально совпадает с образом праведника, изначально выполнившего все, что задумал о нем Господь, и даже больше. Свое исследование параллелей книги Бытия с прологом книги Иова Мейер заканчивает словами, могущими стать выражением принципа данного рода религиозных чаяний: «...хотя Иов не является обычным человеком, каждый человек может быть Иовом» [12, с. 193]. Бог любит своего раба Иова — это кажется несомненным: Он заботится о нем, охраняет и дает все земные блага. Именно это замечает Ему Сатана: «Разве Ты не оградил со всех сторон и его самого, и его семью, и имущество? Ты благословил его труды, и теперь стада его все растут и растут» (Иов 1: 10). Ставя под вопрос благочестие Иова, Сатана не оспаривает верность связи праведности и счастья. Напротив, он отстаивает ее, указывая на возможно несоответствие мотивов Иова тому, что думает о нем Господь, значит, совершающий ошибку, даруя Иову счастье.

Однако возможен и предельно иной вариант трактовки жизненного благополучия Иова. Поскольку в тексте нет прямого заявления Творца о том, что Он дал счастье Иову за его благочестие, можно отнести это утверждение к заблуждению Сатаны или же к его скверному желанию навредить Иову. Ведь что мешает Всемогущему дать человеку счастье, кроме как предубеждение людей о том, что поступать так следует только с праведными душами?

Итак, пока Иов процветает, его жизнь согласуется с загадываемой читателем моделью для обнаружения и научения удачных богочеловеческих отношений: вот, чего хочет Бог от человека и что должен делать человек, чтобы жить в мире с Господом, а значит, быть счастливым. Божественное же разрешение Сатане на покушения Иова такое восприятие истории делает проблематичным. Это и дальнейшее развитие событий книги Иова в определенном смысле делают ее перевертышем книги Бытия, поскольку отменяют прежнюю логику суждений о причинах человеческих страданий. И не грех, а праведность, о которой явственно сказано в характеристике Иова в первых строках текста:

«был он непорочен и честен, боялся Бога и сторонился всякого зла» (Иов 1: 1), становится для героя путем к несчастиям и болезни.

Само поведение Иова, обретшего страдания, показывает его принципиальную нацеленность на сохранение верности Богу, которая была чужда Адаму. Так же как дьявол в книге Бытия соблазняет Адама через Еву, Сатана стремится привести Иова к духовному краху через его жену, которую Иоанн Богослов называет «исконным орудием дьявола» [4]. Жена, составляющая единое целое с мужем, оказывается также пораженной рукой Сатаны, но Иов не следует ее совету, так как это делает Адам, пресекает ее губительное воздействие и тем сохраняет свою чистоту.

Творец, от которого мы ждем помощи и укрепления оставшегося верным Ему страдальца, напротив, обращается с Иовом необъяснимо вольно, совершенно иначе, чем с согрешившим Адамом. Когда Адам грешит и скрывается от Господа, Тот ищет его. С Иовом все наоборот: он хранит верность Богу, ищет Его, а Господь посылает ему одну за другой страшные беды и остается молчалив к его мольбам до самого конца книги. Как мы помним, первое, что сделали Адама и Ева после вкушения запретного плода, — это «сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3: 7). Позже Господь сам одевает их в кожаные одежды. С Иовом случается прямо противоположное — от боли и переполняющей душу муки он раздирает на себе одежды. Господь не только оголяет, но и разрушает тело, над которым Сам же и трудился: «Твои руки меня создали, слепили, а теперь взяли за меня, чтоб уничтожить. Вспомни! Ты лепил меня, как глину, а теперь возвращаешь во прах? (Иов 10: 8–9). Пораженной оказывается кожа Иова — то, что изначально предназначено служить защитой плоти от внешнего мира: «Покрылось червями мое тело, одежда мне — корка грязи, коростой слезает с меня кожа» (Иов 7: 5). Внутренние органы и кости Иова подвергаются насилию: их ломают, обжигают, вскрывают и т. д. «Был я безмятежен, а Он вверг меня в трепет, схватил за шею, изранил и поставил Себе мишенью, Его стрелы летят отовсюду; Он безжалостно пронзает мои почки, проливает мою желчь на землю; не оставил на мне живого места, словно ратник могучий, меня теснит» (16: 12–14). Бог поворачивается к Иову своей «темной», разрушающей стороной. Над Иовом как бы совершается, но никак не может завершиться обратный рождению и творению процесс. По воле Творца абсолютно все привычные вещи и действия, наполняющие жизнь человека в Божественном мире и служащие удовлетворению его естественных потребностей — такие как сон, одежда и принятие пищи, — для Иова изменяют свои функции и оказываются направленными против него самого [14, с. 89]. Сон не дает отдыха, а мучает кошмарами, одежда не бережет от солнца и холода, а приносит боль, так же как еда и вода, которые не могут насытить. Более того, ситуация Иова показывает, что любое действие человека лишь ухудшает его положение, поскольку расширяет пространство для реализации Божественного насилия. Собственное появление на свет, женитьба, рождение потомства, труд и обретение имущества, дружба — все перечисленное обращается тем, что приносит не радость и удовлетворение, а муки. Так, жена Иова и его друзья по-разному, но соблазняют его отречься от своей верности Богу, чем несомненно только умножают скорбь праведника.

После того, как Иова постигли несчастья и болезнь, доминирующим чувством в мироощущении праведника становится смятение или волнение ((117 13], с. 94]: «Нет мне ни мира, ни покоя, ни отдыха — только смятение» (Иов 3: 26). Риторика текста презентует контрпример традиционного восприятия Божественного поведения, а именно образ ненасытного в своей жестокости Бога-насильника. Однако все это не может однозначно поставить под вопрос связку между сделанным человеком и полученным от Господа. Это происходит за счет того, что сама ткань повествования, охватывающая прямо противоположные утверждения — Иов праведен и Иов виновен, Бог справедлив и наказывает невинного, — уже включает в себя утверждение, что праведник всегда получает процветание, а его отсутствие означает, что человек совершил грех. Без этой веры сам текст оказался бы невозможным, поскольку, во-первых, отрицание феномена предполагает его существование, а во-вторых, как мы уже сказали, в тексте нет прямых указаний на совершенно иные мотивы Господа в посылании счастья и бед. Так или иначе, ценностная и нормативная рамка, с которой читатель подходит к чтению книги Иова, представлена традиционным взглядом на жизненную ситуацию человека как следствие его поступков. Он должен держаться этой оптики, даже раз за разом отвергая ее правдивость, только для того, чтобы история Иова сохраняла для него свою цельность и содержательность.

Чтение книги Иова, таким образом, проходит в хождении между двумя пунктами: признанием и уличением во лжи традиционной концепции возмездия. В самом большом масштабе два эти пункта остановки представлены позицией друзей и Иова. Ньюсом предлагает увидеть в словах друзей не столько теоретическое представление о том, как достичь успеха в Божественном мире, а некий единственный общепринятый алгоритм успеха, который доказывается исключительными практическими случаями, но от этого не перестает быть действенным. В этой социально сложившейся практике, как нам кажется, уже заложена победа догматического подхода к богочеловеческим отношениям над случаями его опровергающими. Практика всегда будет доказывать правдивость культового подхода к объяснению и организации жизни, поскольку «Правда» этого культового рассказа — это не эмпирическая правда, а что-то вроде мифической правды» [13, с. 122], т. е. повествование о сущности мира и богочеловеческих отношений, зла и добра.

Поскольку стратегия достижения успеха необходима человеку, чтобы начать и продолжать действовать в мире, и ничего иного, кроме случаев счастья праведников, общество Иова не зафиксировало в своем коллективном сознании, то следовать алгоритму «будь благочестив и ожидай успеха» представляется единственно верным выбором. Ньюсом пишет:

Культовые повествования кодируют фундаментальные обязательства, социальных ролей и характеристик добродетели, которые составляют сообщество. Эти повествования делают значимыми — и, следовательно, возможными — определенные формы действия. То есть только в рамках таких нарративов виды действий приобретают смысл и становятся тем, что человек делает или воздерживается от делать [13, с. 122].

Борьба с позицией друзей окажется безрезультатной, если настаивать на том, что они неправильно воспринимают факты. Просьбы Иова внять его словам и согласиться с тем, что он чист перед Господом, не дадут никакого эффекта, пока друзья воспроизводят логику коцепта: праведнику — счастье, а грешнику — кара. Иову нужно представить иную сцепку исторических фактов, чтобы включить в опыт друзей свой собственный. Он приводит много контрпримеров их историй и рисует счастливой жизнь нечестивых. «Невозможно опровергнуть рассказ аргументом. Приходится рассказывать другую историю, что и делает Иов. Эта история — не просто анекдот, а конкурирующий культурный рассказ» [13, с. 124]. При этом сама история Иова, где сопряжены утверждения о его праведности с посланными Богом страданиями, представляет для читателя книги новое культовое повествование. Повествование от третьего лица в начале и конце книги уже представляет собой практическое свидетельство правильного поведения, которое может быть воспроизведено любым человеком. Однако не против ли вообще всякой ориентации на образец действий восстает правда Иова?

Курьезность рационального подхода можно продемонстрировать любопытной интерпретацией причин страданий Иова, изложенной Дэвидом Клинсом в статье «Деконструкция книги Иова». Заранее оговорим, что предложенная исследователем трактовка основывается на допущении, что Бог не всезнающ, с чем вряд ли согласились бы Иов и его друзья. По мнению Клинса, мы можем предположить, что Бог так же, как и друзья, искренне следует за доктриной, утверждающей, что благочестивых ждет успех, а грешников — наказание.

Трудность, однако, состоит в том, что ни Бог, ни сатана не знают, что сначала: курица или яйцо, благочестие или процветание. Это не сомневаюсь, потому что, когда действует принцип возмездия, собственно благочестивые такие же, как и преуспевающие, и поэтому вы никогда не разделите причину и следствие [11, р. 117].

Клинс предлагает воспринимать испытание Иова в качестве эксперимента, проводимого Богом над человеком для выяснения подлинных мотивов Иова. Но здесь же мы встречаемся с подлинно неразрешимой проблемой объективации субъективных мотивов. Как бы Бог не испытывал Иова, он не может однажды прийти к заключению, что подлинно знает, почему Иов сторонится зла — из любви к Нему или же из меркантильных интересов. Но тогда для получения ответа на вопрос: «За мзду ли благочестив?» Богу придется раз за разом посылать Иову наказания вместо благ, чтобы узнать подлинные мотивы действий героя и тогда вынести справедливое решение.

Более того, начало Божественного эксперимента само по себе является доказательством того, что концепт возмездия действует, по крайней мере, не всегда, ведь Бог посылает кары Иову не за его грехи. Таким образом, воспринимаемый беспрецедентным поступок Господа формирует новый миропорядок, в котором вместе со страданием не существует обоснования и счастья человека: ни через нравственную составляющую его поступков, ни через его волю, поскольку она должна быть сопряжена с точным знанием субъекта, которому даруется.

В случае, если окажется, что Иов действительно праведен из-за любви к Господу, его история станет свидетельством того, что в новом миропоряд-

ке праведник может получить как процветание, так и страшные несчастья, и потерю здоровья. Так или иначе, разрешение Творца Сатане на покушение на имущество, детей и тело Иова уничтожает правдивость доктрины воздаяния, даже заручившись поддержкой и желанием Бога ее защитить.

В том же случае, если бы Иов оказался бесчестен, но будучи таковым, получал блага от Бога — а Сатана говорит именно об этом несоответствии, а не произошедшей перемене в душе Иова, из-за которой он теперь не достоин Божественной заботы, — то связка счастья с праведностью опять оказывается ложью, и тогда исключительно только Божественное восприятие — правдивое или обманчивое — о человеке следует принять за источник всех благ и несчастий.

Воля человека остается слепым пятном в этой картине мира. Но, понимая это, мы переходим на противоположную позицию представления о человеческом счастье, озвученную Ницше. Допуская, что Иов праведен не из любви, а по расчету, нам следует признать, что этот расчет происходит из утверждения его собственного права на счастье без необходимости одобрения его со стороны Бога и социума. Другими словами, Иов оказывается тем, кто способен не принимать Божественные заповеди в серьез и не испытывает потребности в подлинном богообщении и сердечном мире с Творцом. Герой лишь соглашается играть по правилам, предписанным Творцом, поскольку не имеет другого выбора, но при этом остается внутренне свободным от их определений.

Полностью опровергнуть или подтвердить эту точку зрения представляется невозможным. Недоверие словам и поступкам Иова не может быть удовлетворено каким-либо внешним фактом. И отказ от проклятия Бога, и отказ от покаяния могут быть истолкованы как ведение Иовом двойной игры с целью ввести Господа в заблуждение и предстать перед ним невинным.

Однако, на наш взгляд, добровольное ухудшение ситуации Иовом — вызов Бога на суд и выход на встречу с Ним — говорит о том, что Иов желает оставаться с Богом, даже рискуя потерять в Божественном присутствии свою волю, разум и жизнь. Элиезер Беркович пишет, что

Божественное Присутствие ставит человека в опасность — не потому, что Бог направляет свою волю против человека, но потому, что божественная природа обладает такой всеобъемлющей жизненной силой, что близость к ней сокрушает индивидуальное существование [2, с. 59].

Бессильное создание не имеет собственной природной защиты от Божественной мощи и в момент явления Бога должно потерять свою волю или же даже погибнуть. Иов выбирает риск полного отказа от самостоятельности ради возможности остаться с Богом, уговорить Того, Кого он, в отличие от всех остальных персонажей, знает как мучителя, отобравшего у него все, кроме души. Эту душу теперь сам Иов приносит Богу добровольно. А это значит, что Иова удовлетворяет только один вид счастья — нахождение в добрых отношениях с Творцом.

Общая картина действия человека в мире кардинальным образом изменяется. В то время как с позиции друзей человек «производит» своими действиями зло или благо в богоуправляемом мире и в ответ получает за это наказание

или счастье, в мире Иова человеку совершенно нечего отдать Творцу, кроме своей души. Бог предстает единственной ценностью Иова. Ради возможности быть в отношениях с Богом, не отдаляться от Него, не быть забытым Им Иов добровольно протягивает свою душу Господу, имея лишь надежду, что Тот смилостивится над своим рабом.

Конечные главы текста полностью отрицают еще одну важную установку, связанную с восприятием истинности доктрины воздаяния. Речь идет об антропоцентрическом взгляде на мироздание. На протяжении всей книги герои демонстрируют уверенность, что человек предстает центром Божественного внимания — Бог следит за ним каждую секунду, взвешивает его мысли и поступки, наказывает, заботится и пр. Однако речь Бога переворачивает этот взгляд на Божественное поведение и ценности. Каким выглядит человек перед лицом Господа, когда Тот говорит с ним? Ограниченным, слишком мало знающим и понимающим, бессильным существом. И хотя он и устаивается обращения к нему Творца, оно не происходит из его природной ценности. Однако, как совершенно точно замечает Михаил Эпштейн,

Человеку совсем не уделено места в Божьей речи, но важно помнить, что именно к человеку — Иову — обращена она и служит ему объяснением и завесом. Человек в этой речи — не «он», а «ты»: Бог не говорит о человеке, но говорит с человеком, так же, как Иов не говорит о Боге, но хочет говорить с Богом [9].

Явление Творца Иову даже на фоне Его постоянной заботы о мире — совершенно уникальное событие взаимоотношений Творца и твари. Оно происходит не из того факта, что Иов — человек, и потому Бог говорит с ним. Эта встреча — принципиально личностное, уникальное событие, которое не может иметь никаких объяснений кроме воли Самого Бога.

Она также не опосредована никакими религиозными догмами. Ранее Елифаз уже проговаривает идею бесполезности праведности для Бога: «Что за радость Всесильному от твоей правоты? Что за польза Ему от непорочности твоей?» (Иов 22: 3). Однако говоря эту правду, он непременно желает указать, что у действия Бога есть причина «За страх ли Божий порицать тебя станет, за это ли — на суд поведет?» (Иов 22: 4), в чем, естественно, ошибается.

Бог говорит с Иовом не потому, что он праведен. Абсурдно предполагать, что забота Творца вызвана праведностью львов или диких коз, к которым она проявлена. Эта тема, опять же изменив направление расстановки пунктов логической цепочки, затронута Иовом и в двенадцатой главе книги. Обращаясь к друзьям, страдалец указывает, что даже звери и земля знают о том, что Господь не следует закону справедливости: «Покойны шатры у грабителей и безопасны у раздражающих Бога, которые как бы Бога носят в руках своих. И подлинно: спроси у скота, и научит тебя, у птицы небесной, и возвестит тебе; или побеседуй с землею, и наставит тебя, и скажут тебе рыбы морские». Показательно, что Господь вообще игнорирует вопрос о моральном качестве его творения и не употребляет никаких этических понятий. «В речи Бога, заключающей 124 стиха (главы 38–41), ни разу не употребляется ни одно из тех этических понятий, которыми изобилвала речь Иова и его друзей, — «праведный», «нечестивый», «непорочный», «беззаконный», «богобоязненный»,

«справедливый», «злодейский», «грех», «вина», «прельщение», «наказание» и пр.» [9]. Предоставляя ситуацию снятия проблемы теодицеи, он демонстрирует неважность моральных атрибуций в отношениях Бога со своим творением. Поскольку Господь — абсолютно свободен, Его внимание к творению следует назвать любовью — необъяснимым источником каждого Его действия. Она подчеркивается на фоне безграничной силы Господа — единственного, кто может обуздать Левиафана (Иов 41: 2–3). Эта демонстрация мощи полностью опровергает взгляды друзей Иова на положенный порог Божественным действием. Также и источник благополучия Иова в самом начале книги и в ее завершении — только желание на то Бога и безусловное принятие Его необъяснимой любви Иовом. Слиянность внутреннего и внешнего фактора здесь представляется неразделимой. И оно дает основание для нового представления о счастье, которое находится за пределами иерархической и рациональной обусловленности.

В словах Бога содержится его отчетливая критика антропоцентрического взгляда на творение. Нарочито обходя вниманием позицию человека в мире, Господь описывает свою заботу о птенцах ворона и диких козах. В фокусе внимания Бога беременность и роды ланей, окраска перьев павлина и пух страуса, но не человек. Только в речи о самке страуса через противопоставление животного поведения человеческому читатель вспоминает о его присутствии в мире: «Жестока она к своим птенцам, как к чужим, не боится, что прахом пойдут все старанья — потому что мудрости не дал ей Бог, разумом не наделил» (Иов 39: 16–17). Примечательно, что предмет сравнения становится родительское попечение. Из Божественной речи становится очевидным, что Господь — единственный родитель всего живого, и даже у человека нет права присваивать себе рождение детей. Это Он как распорядитель жизни позволил Иову испытать родительское счастье, но сначала сотворил его разумным существом, желающим и способным заботиться о своем потомстве. Об этом спрашивает Господь Иова ранее: «Кто вложил мудрость в сердце, или кто дал смысл разуму?» (Иов 38: 36). Наряду с тем фактом, что Бог умертвил детей Иова и тем заставил его страдать, последний вынужден признать, что вложенное в сердце стремление иметь и поддерживать детей, а также само их рождение, к тому же многочисленное, было щедрым даром Творца. Особенно явственно указание на это прослеживается в повествовании о новой семье Иова: «И благословил Бог последние дни... И было у него семь сыновей и три дочери... После того Иов жил сто сорок лет, и видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвертого рода» (Иов 40: 12, 13, 16). И если ранее о своих страданиях Иов говорит, что все чего он страшился — свершилось, то в конце книги повествуется о том, что с Иовом и его потомством больше не происходило того, чего он опасался, познав силу Божественного насилия. Счастье, так же как и страдание, находится полностью в руках Божьи, и только от Него, а не от человека зависит, придет ли оно в жизнь, каким будет его продолжительность и насыщенность.

Однако и здесь мы не будем точны, если полностью отвернемся от значения поступков самого Иова. Да, человек не может влиять на Божественную волю, но какой представляется подлинная любовь человека к Богу на примере Иова? Как представляется, начало книги Иова — его исключительная

праведность, укрепляется его устремленностью к Творцу во время страшных духовных и телесных мук. Понимая и принимая абсолютность Божественной свободы, Иов совершает все, на что способен человек, доходя до грани его природных возможностей ради того, чтобы удержаться в близости Творца. Иоанн Златоуст, на наш взгляд, применяет к поступку Иова совершенно точные слова: «...имея общую со всеми природу, он сделал превышающее природу, большее того, что делают люди» [4]. Самость кладет себя на жертвенник как последний и единственно возможный дар Господу. И в этом плане человек перестает быть просто мудрым Божественным созданием, он определяет себя как тот, кто свободно любит Творца.

Согласимся с Элеезером Берковичем в том, что «Значение Встречи — это, по-видимому, ключ к пониманию книги Иова» [2, с. 41]. Во встрече Бога и Иова видится событие встречи двух личностей, освобожденных от иных условий существования, кроме свободной любви к Другому. Самоманифестация Божества — великий дар любви Бога к человеку, которую последний принимает и за которую благодарит. Приход же Иова в место встречи с Творцом доказывает прохождение им пути полного самоотречения и движения исключительной любовью к Господу. В полной мере в лице Иова удовлетворяется поиск человеком своего счастья. Представляется возможным вложить в уста Иова переиначенные Августином Блаженным строки из псалма: «...чье сердце говорит Тебе: я искал лица Твоего; лицо Твое, Господи, я буду искать» [1, с. 71], и увидеть в завершающих книгу Иова словах и событиях свидетельство реализации ее героем высшего замысла о человеке Творцом.

Подводя итог всего вышесказанному, отметим, что раскрытое в книге Иова положение человека перед лицом Божиим указывает на невозможность и ненужность теодицеи счастья. Полностью опровергая истинность рационального и догматического подхода к богочеловеческим взаимоотношениям, в рамках которого настоящее положение человека расценивается как следствие реакции Божества на его предшествующие поступки, книга Иова утверждает свободу и любовь Творца к своему творению как единственный источник и счастья, и страданий. Взгляд Ницше на счастье представляется более близким к нашей трактовке положений о счастье в книге Иова. Самоутверждение права сильных на счастье и распоряжение благами, несомненно, присутствует в постоянно повторяющейся теме абсолютной свободы и власти Творца над человеком. В этом смысле сильный человек у Ницше приобретает черты всевластного Бога. Мы соглашались с суждением Франца Розенцвейга о том, что бунт Ницше против Бога вызван несогласием не с бытием, а со свободой Творца. «Живому человеку явился живой Бог. Своенравная самость глядит с жестокой ненавистью на божественную свободу, не принимающую никакого своенравия» [8, с. 50], что просвечивается и в его представлении о счастье. Борьба человека и Бога немислима в рамках ветхозаветного мировоззрения, так же как и свобода человека. Дело, однако, состоит не только в онтологической укорененности твари, но в том, что центром библейского повествования являются личностные взаимоотношения, вне которых не мыслима жизнь библейских героев.

Особенно важно, что концепция счастья Ницше не может быть соотнесена с книгой Иова также из-за их глубинных расхождений на содержание счастья.

Иов отказывает в ценности любому роду человеческого существования, если оно сопряжено с поддержанием недостоинного образа человека в глазах Бога. Иову важно, что Бог думает о нем и признает любовь Иова свободной и чистой. Единственным подлинным человеческим счастьем и благом для Иова является нахождение в отношениях с Творцом и Его близость, которые он признает за дар. Это счастье возвращается праведнику и многократно преумножается в момент встречи Иова с Господом. Происходит она после того как продемонстрирована человеческая уверенность в жертве. Бог оправдывает Иова и тем самым признает в нем того, кто искренен в своей устремленности к Создателю. Разрешение теодицеи именно таким способом должно показать читателю книга Иова, ее сюжет — не столько путь к обретению счастья и благ, сколько явление образа высшего и единственно подлинного человеческого счастья.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Аврелий. Исповедь. — М.: Ренессанс, 1991.
2. Беркович Э. Бог, человек и история / пер. с англ. Мириам и Леви Китроские. — Иерусалим: Маханаим, 2010.
3. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: введение / пер. с нем. Левиной М. И. — М.: Юрист, 1994.
4. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на книгу Иова. — URL: [http://www.odinblago.ru/sv\\_otci/ioann\\_zlatoust/13\\_3/11](http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/13_3/11) (дата обращения: 01.02.2021).
5. Книга Иова / пер. Десницкого А. С. — URL: [http://desnitsky.ru/wp-content/uploads/2015/01/Job\\_sch.pdf](http://desnitsky.ru/wp-content/uploads/2015/01/Job_sch.pdf) (дата обращения: 01.02.2021)
6. Ницше Ф. К генеалогии морали. Рассмотрение первое. — URL: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/genealogia/> (дата обращения: 01.02.2021).
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М.: АСТ, 2009.
8. Розенцвейг Ф. Звезда избавления. — М.: Мосты культуры, Гешарим, 2017.
9. Эпштейн М. Теология книги Иова. — Звезда. — 2006. — № 12. — URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2006/12/teologiya-knigi-iova.html> (дата обращения: 01.02.2021).
10. Якобсен Т. Сокровища тьмы: история месопотамской литературы. — М.: «Восточная литература» РАН, 1995.
11. Clines D. What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament. — Sheffield: JSOT Press, 1990.
12. Meier S. Job I-II: a reflection of Genesis I-III // *Vetus Testamentum*. — 1989. — Vol. XXXIX, is. 2. — P. 183–193.
13. Newsom C. The book of Job. A contest of moral imaginations. — Oxford: University Press, 2009.
14. Raz Y. Reading Pain in the Book of Job // *The Book of Job Aesthetics, Ethics, Hermeneutics* / eds. Batnitzky L. and Pardes I. — Berlin: De Gruyter, 2014. — P. 77–97.