

*А. С. Спятницкая\**

## **БОЛЬ ИОВА. ПРОБЛЕМА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА И ЧЕЛОВЕКА**

В статье проводится анализ общих и специфических черт книги Иова на фоне теодицеи Древней Месопотамии и Египта, сопоставляется вывод создателей книги с ответами христианских и иудейских богословов на вызов трагедии Холокоста. Автор выдвигает гипотезу о том, что именно физические страдания Иова являются импульсом прояснения личностных отношений между Богом и человеком. Сама речь Иова рассматривается в качестве продукта переживания боли и ее экзистенциальной функции. А ее содержание проясняет несводимость личности к природе. С точки зрения автора, боль главного героя выступает в качестве доказательства природной ничтожности и личной ценности человека в глазах Бога, а также уязвимости Господа и проявления бесконечности Его власти, свободы и любви в качестве источника бытия мира. Автор подытоживает, что размышления праведника приводят его к заключению о том, что ситуация сосуществования Бога и человека рискованна для последнего. Однако, путь, который выбирает Иов, несмотря на экзистенциальный ужас перед лицом Творца, — это путь любви к Богу.

**Ключевые слова:** теодицея, зло, боль, личность, онтология, любовь.

*A. S. Spyatnitskaya*

*JOB'S PAIN. THE PROBLEM OF COEXISTENCE GOD AND MAN*

The article contains philosophical analysis of general and specific feature of Job's book in the tradition of theodicy of Ancient Near East, compares conclusions from it with answers of theologians XX after the horror of Holocaust. The author proposes the hypothesis that Job's physical suffering is result of impulse for clarification of relationship between man and God. The Job's speech being considered as a product of physical pain experiences. His speech is considered as clarification of irreducibility of personality to nature. The author asserts — Job's pain acts as evidence of human natural insignificance and personal value in God's eyes, as well as God's vulnerability and His absolute power and freedom as the source of being of the world. Reflections of the protagonist lead him to conclusion that coexistence of God and man

---

\* Спятницкая Анастасия Сергеевна, аспирант, РХГА; Anastasiya\_2705@mail.ru

is dangerous with imminence of suffering for man. The author concludes that the way that Job chooses despite his existential horror is God's love path.

**Keywords:** theodicy, evil, pain, person, ontology, love.

Вопрос о причинах существования зла является одним из вечных для религиозного сознания. Несмотря на то что слово «теодицея» как название традиции мышления о природе зла в управляемом Богом мире появилось лишь в начале XVIII в., постановка вопроса об ответственности божества за наличие в мире несправедливости и невинных страданий была ясно выражена еще в текстах Древней Месопотамии и Древнего Египта [10, с. 115–133, 2, с. 253–273]. Книга Иова восходит к этой литературной традиции и является продолжением начатого ранее разговора. Знакомство ее создателей с ближневосточной теодицеей на сегодняшний день не вызывает сомнений [10, с. 130–131, 12, с. 136, 15, с. 67–79]. Однако, несмотря на сюжетную и семантическую близость, книга Иова содержит уникальное дополнение к постановке проблемы зла в богоуправляемом мире, поскольку исходит из монотеистического мировоззрения. Она опровергает взгляд на боль как следствие нарушения ритуальной чистоты и обязанностей перед богом, а также разрывает связь боли со стыдом от невозможности выполнить болеющим свой религиозный долг — воззрения, характерные для культуры Вавилона [8, с. 162–163]. Благодаря монотеистической установке книга Иова предельно усиливает значение экзистенциального компонента боли, и за счет этого коренным образом меняет проблему взаимоотношений Бога и человека.

Для прояснения специфичности сюжета книги Иова обратимся к пониманию происхождения страданий в Древнем Шумере, Вавилоне, Египте и книге Иова. Как отмечает И. С. Ключков, в вавилонской традиции были широко распространены взгляды на болезнь как действие злых духов, которым бог не закрыл дорогу. Излечение в таком случае воспринималось как результат вмешательства бога в жизнь праведника [10, с. 140]. Другими словами, бездействие личного бога открывало возможность злым силам причинять вред человеку, а заступничество божества делало болезнь и несчастье невозможными. Именно так понимается причина болезни в наиболее древнем тексте теодицеи — шумерской поэме «Человек и его бог», имеющей также название «Шумерский Иов»: «Бог мой, мой отец, зачавший меня, дай мне поднять голову!.. Доколе будешь ты меня презирать, оставлять без своей защиты?.. Доколе будешь оставлять меня без провожатого?» [12, с. 140] То же указание на исчезновение страданий как следствие взятия на себя богом охранной функции содержится и в старовавилонской поэме о невинном страдальце «Муж своему богу плачется»: «Я — твой бог, твой создатель, твоя защита! Тебя бережет мой страж, и силен мой гений-хранитель!» [3, с. 217] О болезни, как захвате пространства тела демонами, Кашлем, Лихорадкой и пр., говорит главный герой средневавилонской поэмы «Владыку мудрости хочу восславить»: «Подобно войску меня настигли, ударили в голову, сжали череп. Во мраке лик мой, рыдают очи, затылок разбили, скрутили шею, ребра пронзили, грудь зажали...» [3, с. 219]

Данная логика сохраняется и в книге Иова, поскольку именно с воздействия Сатаны начинаются сначала потери, а потом и болезнь Иова: «И отошел

сатана от лица Господня и поразил Иова проказою лютою от подошвы ноги его по самое темя его» (Иов 2: 7). Однако сюжет ветхозаветной книги смещает акцент с действия врага на волю Бога, делая Творца полностью ответственным за несчастья праведника. Пассивность божества, его невмешательство, неисполнение обязательств по защите человека от действий демонов и прочих злых сил в книге Иова сменяется активной волей Бога, имеющей абсолютную степень реализации. Поскольку «Сатана выступает в иудаизме как служитель Господа, а не равноценная противопоставленная Богу сила» [4], то естественно, что первоисточником несчастий и болезней человека персонажи книги признают самого Бога, а не Сатану. Также на Бога ложится груз ответственности за всеобщую несправедливость: «Земля отдана в руки нечестивых; лица судей ее Он закрывает. Если не Он, то кто же?» (Иов 9: 24) Причину данного изменения представлений о божественной роли в наличии зла и страданий праведника следует усматривать в ветхозаветном монотеизме, исповедующем трансцендентность Творца и Его абсолютное всемогущество, утверждение которого становится одной из главнейших задач всей книги.

Зафиксируем тот факт, что Иов констатирует очевидность процветания на земле зла и несправедливости: «почему нечестивцы живут на земле, и к старости их мощь лишь возрастает?» (Иов 21: 7), «в день гибели пощажен бывает злодей, в день гнева отводится в сторону?» (Иов 21: 30) (ср. со стихами из «Вавилонской теодицеи»: «Дорогой успеха идут те, кто не ищут бога, ослабли и захирели молившиеся богине» [10, с. 82]). Несправедливость и страдания невинных повсеместны, если друзья Иова хотят упорно отстаивать обратное или просто не знают об этом, то он предлагает им спросить о том у птиц, зверей и даже земли: «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» (Иов 12: 6–8).

Если мы обратимся к объяснению причин, по которым бог допускает страдание молящегося ему человека, то увидим, что книга Иова включает в себя компендиум сформулированных в традиции теодицеи возможных ответов на вопрос об основаниях для наличия данного рода страданий в мире.

Первое из возможных объяснений этого явления — нет совершенно безвинных страданий: «Бог преступлениям непричастен, Всесильный чужд злодейству! Воздаст Он людям по делам их: каждый получает по заслугам» (Иов 34: 10–11, пер. А. Десницкого) (ср. «За преступления, что лев совершил, ему уготована яма» из «Вавилонской теодицеи» [10, с. 81]). Второе объяснение — торжество зла кратковременно: «Разве не знаешь ты, что от века, — с того времени, как поставлен человек на земле, — веселье беззаконных кратковременно, и радость лицемера мгновенна? (Иов 20: 4–5), а наказание согрешившего отсрочено: «Пусть много у него детей — добычей меча они станут, отпрыскам его досыта не есть; а тех, кто выживет, чума сведет в могилу, и вдовы их не оплачут» (Иов 27: 14–15, пер. А. Десницкого) (ср. «Что до плута, — завидовал ты его процветанью, — прыть его ног исчезнет скоро» [10, с. 85]). Третье объяснение — боль является результатом непослушания, когда действия Бога направлены на то, чтобы уберечь человека от соверше-

ния греха: «чтобы отвести человека от какого-либо предприятия и удалить от него гордость, чтобы отвести душу его от пропасти и жизнь его от поражения мечом. Или он вразумляется болезнью на ложе своем и жестокою болью во всех костях своих» (Иов 33: 18), страдание несет педагогический характер — возвращает на путь праведности и укрепляет в вере в Бога: «Блажен человек, которого вразумляет Бог, и потому наказания Вседержителя не отвергай» (Иов 5: 17) (ср. объяснением — меньшее зло уберегает от большего: «человек убивает своего сына ради его брата» из древнеегипетских «Речений Ипувера» [2, с. 259]). Каждый из этих вариантов может явиться достаточным для примирения с существованием людских страданий в поддерживаемом божеством мире. Согласие Иова даже с одним объяснением должно было привести к примирению с Богом. Однако сам Иов называет все это ложью: «Вот, все [это] видело око мое, слышало ухо мое и заметило для себя. Сколько знаете вы, знаю и я: не ниже я вас. Но я к Вседержителю хотел бы говорить и желал бы состязаться с Богом. А вы сплетчики лжи; все вы бесполезные врачи» (13: 1–3). Значит ли это, что даже признание причастности человека греху по факту рождения, о которой говорить сам Иов (Иов 14: 4), является ложью в данных обстоятельствах? Да, если поставить под сомнение истинность самой связи между несчастьем и виной в качестве основы богочеловеческих отношений. Поскольку абсолютная власть Бога не может быть ничем уравновешена, Его поступки не могут быть чем-либо определены, кроме Собственного желания, вопрос о вине, к которому постоянно апеллируют друзья Иова, оказывается не таким значимым, как представлялось.

Подтверждением данного тезиса является отказ в книге Иова от имевшегося в предшествующей традиции еще одного объяснения страданий, а именно — признания за страдальцем греха, о котором он не помнил. Это объяснение присутствует в старовавилонской поэме о невинном страдальце, которое содержит следующие строки: «...мерзость прегрешения, что сделал, я не знаю» [3, с. 216]. Перечисление в текстах ближневосточной теодицеи несовершенных греховных действий также может быть расценено как поиск того, в чем же действительно согрешил человек, о чем знает бог и не ведает сам грешник. Иов же, прибегая к этому приему, с большей активностью все же указывает на совершенные им благочестивые действия, а также, как уже упоминалось, признает виновность всех людей по факту их рождения и существование за собой неких «грехов юности» (Иов 13: 26). Однако, как мы видим, все это не имеет принципиального значения, ведь ни праведность, ни виновность никоим образом не могут повлиять на Божественное решение: «Все одно; поэтому я сказал, что Он губит и непорочного и виновного. Если этого поражает Он бичом вдруг, то попытке невинных посмеивается» (Иов 9: 22–23). Эти слова говорят о том, что справедливость и мораль утрачивают для Иова свою категорическую ценность в свете объективности Всевластия Бога.

Так как в книге мы находим указания того, что до обрушившихся на него страданий Иов соглашался с озвученными доводами друзей и также стремился оправдать Творца за существование зла, несчастья и главным образом болезнь следует признать стимулом для мировоззренческого поворота Иова. Именно

они заставили его отказаться от прежних взглядов и увидеть в богочеловеческих отношениях нечто недоступное взору друзей и жены.

Обратившись к структуре книги, мы увидим, что появление и претерпевание боли выделенно в тексте особым образом. Так в прологе физические страдания первоначально запрещаются Богом в качестве испытания, и лишь во второй приход Сатаны Бог соглашается на причинение Иову физического вреда. Как справедливо замечает Йозефа Раз: «...удивительно, что в прологе последним несчастьем Иова является не потеря детей, а скорее повреждение его кожи» [17, с. 86]. Это дает повод читателю воспринимать боль как сильнейший элемент испытаний верности праведника, который уступает даже внезапной смерти всех родных детей. Подчеркнем, что страдания Иова, как описывает их сам праведник и каковыми вытекают они из логики испытания, имеют наивысшую степень: «о, если бы верно взвешены были вопли мои, и вместе с ними положили на весы страдание мое! Оно верно перетянуло бы песок морей! От того слова мои неистовы» (Иов 6: 2–3). Несоизмеримость страданий даже с огромными пространствами песка должна дать представление читателю книги о неимоверной тяжести мук Иова. Сравнение же своих страданий с масштабами мирового пространства, которое никто из людей не может ни охватить взглядом, ни постичь, ни взвесить, следует воспринимать как указание на выход страдальца из естественного положения человека.

В прологе мы наблюдаем смену Божественного курса с «нет» на «да» боли, а вслед за этим — изменение отношения к боли самого Иова — от «да» к «нет». Кротким и принимающим всё, что послал ему Господь, предстает Иов в ситуации потери детей и имущества: «Тогда Иов встал и разодрал верхнюю одежду свою, остриг голову свою и пал на землю и поклонился и сказал: наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» (Иов 1: 20–21). Сходной была и первая реакция Иова на обрушившуюся на него болезнь, которая в час своего прихода не только вывела его жизнь за границу социальной нормы, уничтожила его социальный статус, но и принесли неимоверные страдания. Однако через семь дней и ночей непрерывающей боли Иов прерывает свое молчание и начинает спор с Богом. Что же как не боль заставило праведника кардинальным образом переосмыслить взаимоотношения с Богом и изменить свое поведение?

В тексте мы еще раз находим подтверждение того, что переход Иова от принятия к обвинению связан с физическими муками. Именно они выделяют праведника среди остальных героев поэмы — наблюдающих за страданиями, но не претерпевающих их. Иов акцентирует внимание друзей на данном различии между ними. Их логика поиска греха за наличием несчастья может казаться состоятельной только в ситуации отсутствия личной боли: «Я бы тоже рассуждал, как вы, будь вы на моем месте — сплетал бы против вас за речью речь и с укором качал головою; я бы вас укреплял речами, утешал бы пустой болтовней. Заговорю — моя боль не стихнет, но и если замолчу — не ослабнет» (Иов 16: 4–6, пер. А. Десницкого). Из слов Иова можно заключить, что ранее, до болезни, он тоже грешил осуждением страждущих. Стороннее наблюдение за человеческими мучениями завершалось для него молчаливым согласием с действиями Божества и утешением несчастных. Когда же он попал

в ситуацию страдальца и боль стала для него реальностью, он не смог больше игнорировать ее силу. Обращаясь к друзьям, Иов указывает, что только свои страдания переживаются человеком как подлинные: «Лишь своя боль терзает его тело, лишь о себе душа его рыдает» (Иов 14: 22, пер. А. Десницкого). О непреодолимой границе, которая лежит между испытывающим боль и ее не испытывающим и на которую указывает друзьям праведный Иов, пишет Элин Скарри в книге «Тело в боли»:

...когда один говорит о «своей физической боли», а другой о «физической боли человека», может показаться, что речь идет о двух событиях, совершенно разного порядка. Для человека, чьею эта боль является, она будет схватываться «без усилий» (то есть даже самым героическим усилием ее нельзя не схватить); в то время как для человека, находящегося вне тела больного, «не требующее усилий» в первом случае, оказывается не схватываемо (легко не подозревать о его существовании; даже приложив усилия, можно сомневаться в его существовании или сохранить удивительную свободу отрицать его существования; и, наконец, если приложить все усилия... отвращение к постигаемому «оно» будет быть лишь смутной частью реального «этого»). Итак, для человека, страдающего от боли... «испытывать боль» является наиболее ярким примером того, что значит «иметь уверенность», в то время как для другого человека это состояние настолько неуловимо, что «слышать о боли» значит «сомневаться» [18, с. 12].

Соглашаясь с исследовательницей, определим — слова Иова свидетельствуют о том, что погруженность в физические страдания, переживание боли в ее предельной интенсивности изменяют саму реальность страдальца и делают ее отличной от реальности окружающих.

Индивидуальность и боль глубоко связаны между собой, поскольку никакая передача боли, хотя бы символическая, невозможна. Одна из причин — способность боли свести на нет все иное содержание сознания, кроме самой себя. Заполняя собой тело, она «истощает и вытесняет все остальное, пока не станет единым широким и вездесущим фактом существования» [18, с. 55]. Другая причина — телесные страдания не могут быть разделены, ощутимы никем иным — даже Богом, невзирая на то, что Он является ее источником и, конечно, знает о ней и может сострадать Иову. Боль закрывает тело страдальца, поскольку существует только для него, и телесность становится основанием его автономной жизни. Отсюда в феномене боли прослеживаются как явно отрицательная, так и позитивная функции. Выступая в качестве откровения, боль очерчивает горизонт существования и делает опыт жизни страдальца максимально интенсивным. Несмотря на сопутствующую онтологическую открытость человека для Бога, боль ограничивает сферу человеческой экзистенции, но тем самым и проявляет ее. Поскольку же причиной ее существования для Иова является Господь, поселяясь в теле человека, боль преобразует плоть в пространство между Богом и духом, сознанием человека.

В контексте страданий Иова боль как единственный факт его настоящей жизни способна обесценивать правильность самоидентификации человека, которая в нормальных условиях является для него важнейшим фактором богочеловеческих и межчеловеческих отношений. «Невинен я; не хочу знать



души моей, презираю жизнь мою» (Иов 9: 21). В переводе А. Десницкого эти строки звучат так: «Непорочен я! Но что мне до того, если жизнь опротивела?». Переводчик поясняет:

что мне до того — Дословно: «не знаю моей души», т. е. «мне дела нет до меня самого» (выражение «не знать чего-либо» используется именно в таком значении, напр., в Быт 39: 6; Втор 33: 9). Существуют и другие интерпретации: (1) непорочен ли я, и сам не знаю; (2) я непорочен, но сам себя не знаю [11, с. 13].

Если боль в данном случае возможно описать как естественную причину безразличия Иова к вопросу собственной виновности, то далее мы увидим, какие мировоззренческие сдвиги в позиции Иова, также связанные с претерпеванием мук, отражаются в данных строфах.

Современные исследования восприятия боли, обогащенные свидетельствами людей, переживших страдания предельной степени, подтверждают, что боль низводит человека до жизни его тела, истощая силы для поддержания любых сторонних чувств. Описание данного действия боли мы находим и в древнейших текстах теодицеи. О том, что боль запирает человека в его собственном теле, делая из него узника, можно прочитать среднеавилонской поэме о невинном страдальце: «Я заперт в темницу собственной плоти, руки-плети — путы для тела, тело — узы для ног бессильных!» [3, с. 219–220]. Об этом же говорит и Иов: «но плоть его на нем болит, и душа его в нем страдает» (Иов 14: 22). Боль оказывается единственным человеческим опытом, доступным сознанию страдальца. Поскольку достоверно отразить качество боли оказывается практически невозможным, в большинстве случаев, как об этом пишут исследователи, она описывается как сущность, наносящая вред телу: ранящая, колючая, обжигающая и пр. В текстах древнейших теодицей мы можем найти описание ее передвижений по телу: «Подобно войску меня настигли, ударили в голову, сжали череп. Во мраке лик мой, рыдают очи, затылок разбили, скрутили шею, ребра пронзили, грудь зажали...» [3, с. 219]. Первое описание болезни в книге Иова касается кожного покрова — защищающего внутренности и отделяющее внутреннее от внешнего. Поражая кожу Иова, Сатана одним движением разрушает защитный покров и делает внутреннее внешним. Далее в книге Иова боль сливается с Божественными действиями и, не ведая ограничений, охватывает уже все пространство тела: «взял меня за шею и избил меня и поставил меня целью для Себя. Окружили меня стрельцы Его; Он рассекает внутренности мои и не щадит, пролил на землю желчь мою, пробивает во мне пролом за проломом, бежит на меня, как ратоборец» (Иов 16: 12–14). Столь методичная запись передвижений Бога и боли как Его инструмента подтверждает, что боль стремится в глубину тела, где находятся самые уязвимые, недоступные ни глазу, ни прикосновению области. Об этом же пишет и Йозефа Раз, так комментируя слова Иова «Моя кожа почернела на мне, и кости мои обгорели от жара»: «...прогресс в параллелизме — от кожи к костям — показывает проявление жжения кости под кожей, тем самым меняя местами внутреннее и внешнее» [17, с. 90]. Таким образом, целью и результатом сильнейшей боли является безграничная власть над жизненной сферой человека, заключающей в себе и тело, и сознание.

Стоит отметить, что слова Бога Сатане: «вот, он в руке твоей, только душу его сбереги» в книге Иова играют решающую роль. Как было отмечено выше, боль имеет потенциал замыкания человека на мучительных переживаниях, в итоге приводящих к потере самоконтроля и смерти. Своей волей Бог полагает границу власти боли над Иовом. В этой связи не согласимся с новоевропейским взглядом на историю Иова, выраженным Кьеркегором, представляющим разумность и достоинство человека столь высокой ценностью для Бога, что необходимость сохранить их ставит предел Его действиям:

Иов твердо отстаивал свою правоту перед Богом. И делал это с благородным прямодушием, достойным того, кто знает себе цену, знает, что, хотя человек и бренное создание, но в отношении свободы представляет нечто великое, которого не может отнять у него и сам Господь Бог, давший ему это сознание [13, с. 98].

На наш взгляд, и вышеприведенные слова Бога, и сами рассуждения Иова о той власти, которую имеет творец над своим творением, свидетельствуют о том, что Господь может забрать и душу, и самосознание, и все человеческое достоинство Иова, поскольку все это принадлежит Ему и творится Им. Это значит, что предел, поставленный Богом действиям Сатаны над человеком, говорит только о Божественной воле сохранить душу Иова.

Опыт углубляющейся и расширяющейся боли, который имел Иов на протяжении первых семи дней своих страданий, остается правомерно скрыт от читателя: «О чем нельзя говорить, о том должно умолкнуть» [8, с. 219]. Эти слова Витгенштейна достаточно часто цитируются в современных исследованиях о боли. Отметим, что вместе с закрытостью от чужих глаз телесных страданий Иова представление друзей о богочеловеческих отношениях остается прежним. Конец сокрытости и боли и сложных взаимоотношений Творца и твари наступает в момент нарушения Иовом молчания. Повествующие об этом строки третьей главы звучат подобно колоколу, раздавшемуся в ночной тиши: «После того открыл Иов уста свои и проклял день свой». Возвышение голоса Иова представляется катастрофой, отказом от благочестия, грехом, необратимым нарушением благого сосуществования Бога и человека. Поскольку боль не дает Иову возможности поддерживать прежнее мировоззрение, а дальнейшее бессловесное пребывание несет угрозу исчезновения зазора, который остается между ним и его телом, поскольку «в молчании грани личности становятся совпадающими с краями тела, с которым она умрет» [18, с. 33], путь Иова лежит в пространство взаимоотношений с Богом, которое до этого оставалось неизвестным. Опору в противостояния губительному и унижительному действию боли Иов находит в речи.

В первых словах Иова, прозвучавших после семи дней молчания, разворачивается диалектика противостояния боли и личности. Голос Иова очерчивает границы телесных страданий праведника, тем самым ставит предел самой боли и возвышает дух над телом: «голос становится последним источником саморасширения; пока человек говорит “Я” — он выходит за пределы своего тела, занимает пространство намного больше, чем оно» [18, с. 33]. В то же время проклятия Иова, обращенные к дню, ночи и т. д., раскрывают масштабы губительного действия боли, которая «разрушает самость личности и мир,



разрушение воспринимается пространственно как сжатие Вселенной вплоть до непосредственной близости от тела или как набухание тела, заполняющего собой всю Вселенную» [18, с. 35]. Речь Иова, таким образом, расширяет свободное от боли пространство. Сохранение этой возможности, несомненно, воспринимается Иовом как реализация Божественной воли, которая и становится главным предметом его размышления.

Восстановив базовые интенции в речи Иова, мы увидим, что они определяют расхождение между существованием личного и природного модусов бытия человека и Бога. В комментарии к первым строкам третьей главы, содержащим проклятия Иова, переводчик А. Десницкий указывает: «Иов как будто пытается совершить нечто противоположное сотворению света и установлению смены дня и ночи, которые описаны в начале книги Бытия» [11]. Перечисление процессов и объектов демонстрирует очевидно бессильное желание Иова повернуть вспять действия Творца. Исключая из проклятия Бога и обвиняя мир, Иов как бы идет по оставленным следам Бога для того, чтобы засвидетельствовать, что Господь — абсолютный источник всякого бытия, а сам он — лишь производное сложения природных компонентов, не властное ни над своим рождением, ни над смертью, ни над посмертной судьбой. Его истинная ценность равна нулю. Правдивость понимания ничтожности твари и нерасположения ею собственной судьбой подтверждает сам Творец в конце книги. Бог определяет себя как Тот, кто дает жизнь каждому живому существу и природному явлению. В строках: «Есть ли у дождя отец? или кто рождает капли росы? Из чьего чрева выходит лед, и иней небесный, — кто рождает его?», как справедливо, на наш взгляд, отмечает Йозефа Раз — Бог снимает вопрос о родительском праве Иова, поскольку Бог — единственный отец [17, с. 94].

Отсюда происходит важнейший для религиозного сознания вопрос: если человек сам по себе ничто перед Богом, то для чего вызывать его к жизни? «Зачем?!» — исходящее из уст Иова, в котором сливаются все вопросы, обращенные к Божеству, имеет предельную экзистенциальную значимость. Оно сравнимо с философским: «Почему существует нечто, а не ничто?», но все же бесконечно глубже его. Отчаяние и боль, ужас предстояния перед Всемогущим, присутствующие в каждом обращении Иова к Богу, отсутствуют и в словах псалмопевца: «Когда взираю я на небеса Твои — дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, то что [есть] человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?», в которых читаются лишь бесконечное восхищение и благодарность.

Ничтожное по своей природе имеет значимость, превосходящую эту природу. По необъяснимым причинам человек сотворен, и более того — стоит в центре внимания Бога. Однако, как понимает Иов, это внимание несет в себе не только благодать, но и муки: «О рожденный женщиной человек! Краток век его, но полон тревог, словно цветок, он распускается и вянет, промелькнет, как тень, и исчезнет. Он распадается, словно гниль, как одежда, изъеденная молью. Так вот за кем Ты следишь? Со мной Ты желаешь судиться?! Кто извлечет из нечистого чистое? Никто» (Иов 14: 1–4). В этих и других словах Иова мы находим представление праведника о том, что любовь и жестокость, гнев и милосердие, которые противопоставлены в человеческом сознании, в отно-

шении поступков Бога являются нераздельными. Между человеком и Богом существует непреодолимый природный разрыв. Как имеющий власть, Бог распоряжается созданным им миром и жизнью. Как любящий — поддерживает бытие. Только таковым и может быть сосуществование Творца и твари.

Положение Иова заставляет его воспринимать близость Бога как опасность: «Бог леденит мне душу, Всесильный меня страшит. Если бы я мог во мраке сгинуть, если бы тьма легла мне на очи!» (Иов 23: 16). Опыт боли Иова и понимание характера власти Творца определяют его отношение к жизни как предстояние пред лицом ничем не сдерживаемого в своих желаниях и поступках Творца. Отсюда происходит уверенность, что страшнее случившейся жизни ничего быть может, о чем свидетельствуют неоднократные прошения Иова о смерти: «И зачем Ты вывел меня из чрева? пусть бы я умер, когда еще ничей глаз не видел меня; пусть бы я, как небывший, из чрева перенесен был во гроб! Не малы ли дни мои? Оставь, отступи от меня, чтобы я немного ободрился, прежде нежели отойду, — и уже не возвращусь, — в страну тьмы и сени смертной». Сложно переоценить это дерзкое указание Иова на то, что близость Бога ужаснее и хуже пребывания в Шеоле. Вместе с тем обращение Иова к Богу с просьбой отказаться него, отпустить, дать ему умереть или хотя бы забыть о нем на время указывают на веру в возможность проявления Господом уступок своему творению из милосердия: «О, если б Ты скрыл меня в Шеоле, спрятал, пока не пройдет Твой гнев...» (14: 13)

Возможность оклеветать себя при жизни перед лицом Творца в глазах Иова выглядит еще более страшной. Вызывая Бога на суд, Иов понимает, что, во-первых, Бог может ответить все что угодно, не заботясь об истинности своего ответа и о том, как Он будет выглядеть в глазах людей; во-вторых, не может быть никаких гарантий прекращения страданий даже в случае успешной самозащиты Иова; в-третьих, явление Бога на суд грозит Иову окончательным осуждением даже в том случае, если он действительно невиновен. Близость Бога способна заставить праведника клеветать на самого себя: «Если я буду оправдываться, то мои же уста обвинят меня; [если] я невинен, то Он признает меня виновным» (Иов 9: 20). Самоосуждение может быть объяснено приближением трансцендентного Бога к тленному человеку:

...трансцендентность Высшего Существа как бы прикасается к человеку в момент мучительного, невыносимого ужаса. Человеку при этом не дается никакого намека на то, чего еще достигнет эта трансцендентность. Это, разумеется, и не может быть иначе. Человек никогда бы не сумел пережить бремя встречи с реальностью Бесконечного или даже просто видение полного диапазона Абсолюта [6].

Зная об этом, Иов надеется остаться в живых во время встречи с Творцом, полагаясь на необъяснимую любовь, которую питает Бог к человеку. Только желание Бога может изменить участь Иова, и только сам Господь, сдержав Свою мощь, может позволить человеку не только жить, но и спорить с ним: «Да отстранит Он от меня жезл Свой, и страх Его да не ужасает меня, — и тогда я буду говорить и не убоюсь Его, ибо я не таков сам в себе». Слова Иова о том, что Бог может заставить его оклеветать себя подтверждают уверенность в том,

что человек по природе своей, по-своему тварному происхождению не имеет какого-либо островка независимости от Творца. И если все же Бог оставляет за ним возможность сохранения воли и свободы, то причина этого неясна. Она-то более всего терзает душу Иова и делает ясной уже не природные качества Бога — такие как всемогущество и всезнание, а непостижимую личную заинтересованность Бога в поддержании жизни и сознательности человека.

Речь Иова, а затем и самоманифестация Божества направлены на раскрытие несоответствия между ничтожеством твари и действиями Творца, между совершенством и всемогуществом Бога и имеющейся для Него ценностью человека. Вопросы Иова, на которые никто не может дать ответ, дают понять, что первопричиной существования и мира, и отдельного человека является ценность Другого, ради которого Бог добровольно самоуничижается. Сколь бы абсурдным ни было сосуществование Бога и человека, оно имеет место быть, поскольку бытие подчинено желаниям Творца, обладающего абсолютной свободой. Еще более ясным самоуничижение творца предстает в акте манифестации в конце книги. Вызывая Бога на суд, Иов признавался, что не поверит, если всемогущий Бог заговорит с ним — ничтожеством, и в то же время мысленно рисовал себе эту ситуацию, ясно представлял свои чувства, и понимал, что только сдерживание Богом Его сил позволит Иову начать спор. Обращение Бога к Иову в конце книги делает очевидным позицию Творца. Еще раз процитируем Элиеза Берковича о том, чем является для Бога и человека их встреча:

Человек может выдержать Присутствие Бога только потому, что Бог как бы сокращает свою трансцендентность. Можно сказать, что Бог «отказывается» от себя, чтобы дать существовать человеку. Для того чтобы Встреча состоялась, человек должен быть самим собой и обладать определенной свободой; если так, он должен быть свободен также и отказаться от Встречи [6, с. 62].

Поскольку Иов в полной мере осознавал собственный риск и понимал безграничность Божественной свободы, его желание лицом к лицу встретиться с Богом можно считать необходимым свободным шагом, на который отвечает Господь и тем самым проявляет свой интерес и любовь к человеку.

Безусловно, невинный страдалец Иов восстал бы против любого из людей, изменивших вере в Творца и Избавителя. Он до конца сохраняет свою преданность Богу и подтверждает молениями, просьбами и даже проскальзывающей в слова уверенностью в милосердии Божьем. Как становится ясным из представленного разбора текста книги Иова, каждый акт Божественного вмешательства в жизнь мира и человека следует рассматривать как в т. ч. и проявление необъяснимой Божественной любви к своему созданию, даже если она сводится к причинению ему мук.

Для лучшего понимания вышеизложенного сравним позицию ветхозаветного страдальца с позицией иудеев и христиан, переживших трагедию Холокоста. Для иудаизма непосредственное переживание ужасов и последующее осмысление случившегося подтолкнуло к переосмыслению традиционных ответов на вопрос о зле и страданиях: «Волдыри Иова вновь появились в наше время и распространились намного больше, чем раньше. Сейчас друзья-утешители, а не Иов, чувствуют себя ошеломленными и стоят, разинув рты,

в недоумении» [7, с. 39]. Холокост указал — неизвестно, что страшнее — быть или не быть среди Его народа. Одним из выводов теологии после Холокоста, выраженных Р. Рубинштейном, была необходимость признания «смерти Бога» и конца традиционных представлений о Нем, другим — призыв Э. Факенхайма к восприятию трагедии Холокоста в качестве нового этапа богочеловеческих отношений, подобного Исходу и Синайскому откровению, как единственно возможного пути постижения невозможного [14].

Вместе с иудаизмом вопрос о теодицее после Холокоста был поставлен и в христианстве. Одной из предложенных концепций стала «теология смерти Бога», в которой, исходя из созвучной Иову предпосылки ужаса от совместного существования Бога и человека, богословы приходят к противоположным с библейским страдальцем выводам. Поскольку ситуация сосуществования Бога и человека неразрешима для последнего, уйти должен Бог. Основанием жизни христианина, в соответствии с концепцией радикального христианства, является исповедание веры в абсолютный характер боговоплощения — естественного следствия Божественной любви, и в подлинную смерть Бога на кресте, освободившую человечество от власти Бога и поставившую перед ним вопрос реализации его свободы [1, с. 20–30]. В попытке объяснить трагедии XX в. кардинально противоположный вывод из христианской доктрины боговоплощения делают Ю. Мольтман и К. Китамаи. С их точки зрения, через творение, воплощение и крестную смерть боль Бога открывается нам как Его природная характеристика. Нет ничего в человеческом опыте, чего не было бы в опыте Божественном. Даже опыт богооставленности известен Богу, поскольку не только Иисус переживает оставленность Отцом, но и Отец переживает оставленность Сыном [16]. Боль Бога, таким образом, сближает его с человеком и разрушает возведенные ранее границы человеческого и Божественного.

Отметим, что и иудейская, и христианская концепции смерти Бога, отказ от исповедания Его богом или же желание «не будить» Бога абсурдны и невозможны для Иова по своей сути. Свидетельство тому — отказ от совета жены проклясть Бога и умереть. Супруга Иова в данном случае выступает в согласии с представлениями Сатаны о том, что страдания заставят Иова отказаться от верности Творцу. Верность Иова Богу в данном случае выступает как принятие реальности сложности и неоднозначности богочеловеческих отношений, в которых Творец может беспричинно посылать праведнику страшнейшие несчастья. Позиция, занимаемая Иовом на протяжении всей книги, полностью исключает вариант сознательного выхода из этих отношений с Богом. Принятие позволяет герою книги, наряду с Всемогуществом Творца увидеть Его любовь к своему созданию, тайну которой оказывается невозможно постичь. Слова Н. А. Бердяева: «...в Боге есть страстное томление и тоска по человеку» [5, с. 159], на наш взгляд, полностью созвучны тому, что открывается Иову через факт его страданий. Преданность Иова Богу становится ответом на Божественную любовь. Вероятно, вся речь Иова есть обещание любить Бога, остаться с Ним, соглашение на возможность переживания ужаса и мучений, исходящих от Его личности. Словно успокаивая Творца, Иов подтверждает свое стремление быть с любящим его Богом: «И тогда Ты позовешь, а я отвечу, ибо о творении рук Своих Ты затоскуешь» (Иов, 14: 15).

Рассказ книги Иова о любви Бога и человека предшествует христианскому утверждению примата личности над природой и исповеданию страдающего Бога. Библейская книга о невинном страдальце содержит в себе свидетельство о добровольном вступлении на путь любви и превосходстве этого устремления над всеми иными, о том, что «совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4: 18). Как продолжение разговора о любви человека и Бога из книги Иова для нас звучат слова Петра и Иисуса: «Симон Ионин! любишь ли ты Меня? Петр опечалился, что в третий раз спросил его: любишь ли Меня? и сказал Ему: Господи! Ты все знаешь; Ты знаешь, что я люблю Тебя...» (Ин. 21: 17)

## ЛИТЕРАТУРА

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма / пер. с англ. Ю. Р. Севианова — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
2. Ассман Я. Египет — теология и благочестие ранней цивилизации / пер. с нем. Т. Баскаковой. — М.: Прицельс, 1999.
3. Афанасьева В. К. Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. — М.: Художественная литература, 1981.
4. Бен-Шломо Й. Философия иудаизма. — URL: [http://www.machanaim-2.org/machanaim/philosof/vved\\_fil/1\\_predst.htm](http://www.machanaim-2.org/machanaim/philosof/vved_fil/1_predst.htm) (дата обращения: 23.11.2019).
5. Бердяев Н. Смысл творчества. — М.: АСТ, 2010.
6. Беркович Э. Бог, человек и история / пер. с англ. М. и Л. Китросские. Иерусалим: Маханаим, 2010.
7. Бирнбаум Д. Зло и Бог. В еврейском контексте. — М.: Издательские решения, 2018.
8. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. Руднева. — М.: Территория будущего, 2005.
9. Емельянов В. В. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. — 2009. — № 9. — С. 153–163.
10. Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. — М.: Наука, 1983.
11. Книга Иова / пер. А. С. Десницкого — 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: 23.11.2019).
12. Крамер С. История начинается в Шумере. — М.: Наука, 1965.
13. Кьеркегор С. Повторение. — М.: Лабиринт, 1997.
14. Мюнц К. Холокост, иудаизм и память / пер. с нем. Д. Розенфельд — URL: <http://www.jcrelations.net/.3023.0.html?L=7&page=17> (дата обращения: 23.11.2019).
15. Соколов П. А. Библейский Иов и шумерский страдалец // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. — 2018. — № 5. — С. 67–79.
16. Moltmann J. The Crucified God. The cross of Christ as the foundation and criticism of christian theology. — URL: <http://uwerosenkranz.net/?p=2282> (дата обращения: 23.11.2019).
17. Raz Y. Reading Pain in the Book of Job // The Book of Job Aesthetics, Ethics, Hermeneutics / ed. by L. Batnitzky and I. Pardes. — Berlin: De Gruyter, 2014. — P. 77–97.
18. Scarry E. The Body in Pain. The making and unmaking of the world. — New York: Oxford University Press, 1985.