

Светлой памяти
Ираиды Серафимовны Грачевой
ПОСВЯЩАЕТСЯ

ИСКУШЕНИЕ И ПОБЕДА СВЯТОГО ИОВА

Глава 1 ЗАГАДКИ КНИГИ ИОВА

Более полувека тому назад замечательный английский писатель и христианский мыслитель Г.К.Честертон остроумно заметил: «Значения «Иова» не выразишь полно, если скажешь, что это — самая занимательная из древних книг. Лучше сказать, что это — самая занимательная из книг нынешних». Воистину это было сказано «на века».

Трудно определить, что нас привлекает более всего в этой книге: захватывающий сюжет, обостренная до предела нравственная проблематика или торжествующая светоносность ее. Но, вероятно, не последнюю роль в ее притягательности играет загадочность, ибо книга Иова, подобно хорошей губке, состоит большей частью из пустот. В том смысле, что загадок в ней больше, чем ясных мест. Блаженный Иероним, переведивший книгу Иова на латинский язык, признавался, что ухватить смысл многих мест в ней было для него так же трудно, как трудно удержать человеку в руках мурену — самую скользкую рыбу: чем сильнее ее сдавливаешь, тем скорее она выскальзывает из рук (17, с.8). Главная ее загадка в том, как она вообще попала в канон, ибо в нравственном отношении она входит в вопиющее противоречие со всем тем, чему учит Ветхий Завет. О ее крамольности догадывались многие духовные авторитеты, как среди иудеев, так и среди христиан. М.Рижский приводит любопытное свидетельство о том, что Гамалиил Старший (знаменитый законоучитель, фарисей, учитель апостола Павла) велел замуровать арамейский перевод книги Иова в стену (, с.211). Возможно, он руководствовался теми же соображениями, по которым христианский законоучитель Федор Мопсуэтский (учитель Нестория) три века спустя объявил книгу Иова простым литературным произведением, а ее автора — тщеславным вольнодумцем, приписывавшим Иову речи, совершенно неподходящие для человека добродетельного и богобоязненного (там же, с.146). Во всяком случае, среди современных комментаторов Библии не мало нашлось бы желающих подписаться под словами известного талмудиста Иоханана, сказанными по поводу речей Иова: «Если бы такое не стояло в Библии, не следовало бы этого говорить».

Но попробуем для начала как-то сгруппировать те вопросы, которые ставит перед нами книга. Во-первых, их можно разделить на историко-филологические — те, что можно адресовать историкам, этнографам и лингвистам, и этические, относящиеся к ведению философов и богословов.

Из первой группы вопросов основных два: когда и кем была написана книга.

Время написания

Ни одна из библейских книг не имеет столь широкого диапазона датировки, как книга Иова. «Нет столетия в ветхозаветной истории, к которому бы тот или иной автор не приурочивал происхождение рассматриваемой книги», — писал В.Рыбинский. Она одна из самых ранних или самая поздняя книга Ветхого Завета — таковы два крайних мнения о времени ее происхождения. Согласно Оригену, бл. Иерониму, Ефрему Сирину, Мефодию, большинству средневековых экзегетов, а также Талмуду и ряду исследователей нового времени (Михаэлис, Ян, Штир, Эбрард, Карповиц и др.), книга Иова написана в век Моисея. Согласно другому мнению, разделявшемуся Иоанном Златоустом, Григорием Богословом, а также ортодоксальными католическими и протестантскими библеистами, время написания книги — век Соломона (XI-X в. до н.э.). Среди представителей светской библейской критики преобладает мнение о слепопленном происхождении книги (V-IV в. до н.э.). К этой точке зрения присоединяется и ряд православных богословов: преосв. Филарет еп. Рижский, прот. Александр Мень * и др. И все же большинство православных историков Библии двух последних веков считает наиболее вероятной датой происхождения книги XI-X вв. до н.э. — «век Соломона».

Трудность датировки книги Иова обусловлена целым набором уникальных свойств этого произведения, одно из которых — его язык. Установлено, что у книги Иова самый богатый словарь из всех библейских книг. В ней больше всего слов, которые встречаются в Библии всего один раз (так наз. *hapax legomena*). Иногда это использовалось как аргумент в пользу ее позднего происхождения. Но, с другой стороны, в ней немало религиозных терминов, оборотов и выразительных приемов, встречающихся только в Пятикнижии Моисея, что давало веское основание некоторым из упомянутых выше исследователей связывать происхождение книги Иова с эпохой Моисея. В общем, язык книги Иова составляет еще одну из ее загадок. Другая трудность связана с наличием в этом произведении комплекса внутренних противоречий, таких, к примеру, как несоответствие исторического «фона» книги ее содержанию. По множеству признаков описываемые в книге события разворачиваются в эпоху патриархов (от Авраама до переселения в Египет). Главные среди этих признаков — упоминание кеситы — металлического слитка, использовавшегося в качестве денежной меры (Иов 42:11), отсутствие священства (1:5), древний способ письма вырезанием букв на камне (19:23-24). В Септуагинте и церковно-славянской Библии содержится приписка к последним стихам книги Иова, взятая из «сирской книги». В ней Иов

называется «пятым от Авраама» и отождествляется с Иовавом, царствовавшим в Эдеме во времена патриархов (Быт. 36:33).

С другой стороны, религиозно-этическая проблематика и литературный стиль книги ставят ее в один ряд с произведениями совсем другого периода — времени расцвета еврейской литературы и поэзии. Недаром она как в христианском, так и в иудейском каноне включена в один раздел с книгами, приписываемыми Давиду и Соломону (Притчи, Псалтырь, Песнь песней и др.), — в раздел, называемый «учительные книги» у христиан, кетубхим — у иудеев. Она не только обнаруживает близость с ними по дидактической своей форме и языку, но совершенно совпадает с ними в отдельных и характерных пунктах вероучения. Наблюдаются многочисленные параллели между этими книгами в учении о Премудрости Божией, участвующей в творении мира (Иов 28 — Прит. 8,9), о преисподней (Иов 26:6 — Прит. 15:11) и загробной участи человека (Иов 7:9-10; 14:2,12 — Пс. 143:4, 145:4; Еккл. 3:19-20; 12:7), о власти Божией над стихиями (Иов 38:8-11 — Пс. 103:9; Прит. 8:29) и т.п. Но наиболее очевидное сродство с произведениями, написанными в век Соломона и позже, проявляется в том, что в книге Иова полногласно звучит тема личной ответственности перед Богом и связанная с ней проблема мздовоздаяния — тема, чуждая эпохе патриархов и судей, но весьма часто встречающаяся, в той же постановке, что и в книге Иова, в учительных книгах и в книгах великих пророков. Подробнее об этом будет сказано в главе 4.

Лингвистический анализ текста не позволяет сколько-нибудь надежно утверждать, что книга Иова написана до Вавилонского плена, равно как и после него, в связи с чем сторонники допленного и послепленного происхождения книги вынуждены прибегать к косвенным и не слишком убедительным доводам для отстаивания своих позиций. Для первых главной опорой служит упоминание Иова пророком Иезекиилем в контексте, явно перекликающемся с речью Елифаза из книги Иова:

...Если бы какая земля согрешила передо Мною, ...и Я простер на нее руку Мою, и истребил в ней хлебную опору, и послал на нее голод,...

И если бы нашлись в ней сии три мужа: Ной, Даниил и Иов, — то они праведностью своею спасли бы только свои души, говорит Господь Бог Или, если бы Я послал на эту землю лютых зверей, которые осиротили бы ее...

Или, если бы Я навел на ту землю меч и сказал: «меч, пройди по земле!» и стал истреблять на ней людей и скот:

То сии три мужа среди нее... не спасли бы ни сыновей, ни дочерей, а они только спаслись бы (Иез. 14.13-18)

— ср.:

Во время голода избавит тебя от смерти,
и на войне — от руки меча.

От бича языка укроешь себя,
и не убоишься опустошения, когда оно придет.

Опустошению и голоду посмеешься,
и зверей земли не убоишься...

И увидишь, что семя твое многочисленно,

и отрасли твои, как трава на земле
(Иов 5:20-22, 25).

Этот аргумент теряет, однако, силу, если предположить, что Иезекиилю была известна устно передаваемая легенда об Иове. У вторых аргументация сводится, как правило, к вполне гипотетическим соображениям о соответствии этической проблематики книги Иова после пленному развитию ветхозаветной религии. Вопрос о времени написания книги Иова остается открытым. Подробнее о нем см.: В.Рыбинский, М.Рижский, Толковая Библия.

Автор книги

Если о времени происхождения книги Иова можно, по крайности, строить догадки на тех или иных, более или менее веских основаниях, то для рассуждения об авторе книги нет просто никаких данных. Анонимность книги можно считать общепризнанной и неоспоримой, если не учитывать трех любопытных, но мало правдоподобных гипотез, согласно которым ее автором был сам Иов, Моисей или Соломон. Традиция приписывать авторство Иову идет от Григория Великого. У нас эту точку зрения поддерживал еп. Агафангел Вятский, а вслед за ним и ряд других экзегетов, в том числе А.М.Бухарев. О том, что книгу написал автор Пятикнижия, сообщает одна из древних талмудических версий, а догадку о принадлежности книги Иова перу Соломона высказывали Григорий Богослов и Иоанн Златоуст.

Помимо времени написания книги Иова и ее авторской принадлежности, исследователей Библии занимает еще целый ряд вопросов: был ли Иов историческим лицом, дошла ли до нас книга в первоначальном виде или в ней содержатся вставки позднейшего происхождения, в какой местности была написана книга, на каком языке и проч., и проч.

И все же эти вопросы, имеющие большее значение для ученого, нежели для читателя, далеко не так многочисленны, как те, что касаются непосредственно содержания книги, те, что возникают перед читателем, желающим постигнуть ее поучительный и пророческий смысл. Мы перечислим только некоторые из этих вопросов.

1. Кто такой Иов в нравственном и символическом плане? На этот счет достаточно привести изречение американского библеиста Н.Глетцера о еврейских средневековых комментаторах: «В то время, как одни рассматривают Иова как святого, другие видят в нем скептика, бунтаря против Бога, или дуалиста, или человека, которому не хватало знаний, или последователя Аристотеля, который отрицал божественный промысел, или «козла отпущения», или прототипа саббатанского мессии и т.д.» (17, с.146). В этот список следует добавить общепринятое православное представление об Иове как святом многострадальце, прообразе Иисуса Христа, а также мнение, высказанное в талмудическом трактате Сангедрин, согласно которому Иов был врагом Израиля, тем языческим пророком, который посоветовал фараону убивать всех новорожденных еврейских мальчиков — Исх. 1:15-16 (1, 1), чтобы получить далеко не полный спектр мнений относительно личности Иова.

2. Кто победил в споре? Последний из говоривших с Иовом, Елиуй, начинает свою речь с обвинения друзей Иова — Елифаза, Вилдада и Софара — в том, что они его не разубедили:

Я пристально смотрел на вас,
и вот, никто из вас не обличает Иова
и не отвечает на слова его.

Не скажите: «Мы нашли мудрость:
Бог опровергнет его, а не человек»
(Иов 32:12-13).

Иными словами, друзья опровергнуть Иова не в состоянии и считают, что это под силу только Богу. Об этом же говорит сам автор книги: «Когда те три мужа перестали отвечать Иову, потому что он был прав в глазах своих...» (32:1). Поскольку на речь Елиуя Иов просто не ответил, можно допустить, что он остался при своем мнении, переубедив трех своих друзей, т.е. выиграл спор. Рижский прямо заявляет: «Иов прекратил спор непобежденным. Скорее — победителем. Три друга замолчали, потому что им больше нечего было возразить Иову» (17, с.170).

С другой стороны, последняя речь Иова содержит фрагменты, указывающие на отход Иова от прежних позиций. Высказывания главы 27 настолько противоречат прежним утверждениям Иова, что большинство библейских критиков считает их позднейшей вставкой. Решительно опровергавший на протяжении всей поэмы тезис о прижизненной каре злодею, Иов в последней своей речи вдруг говорит буквально следующее:

Вот, все вы и сами видели;
и для чего вы столько пустословите?
Вот, доля человеку беззаконному от Бога,
и наследие, какое получают от Вседержителя притеснители.
Если умножаются сыновья его, то под меч;
и потомки его не насытятся хлебом...
Если он наберет кучи серебра, как праха,
и наготовит одежд, как брение:
то он наготовит, а одеваться будет праведник,
и серебро получит себе на долю беспорочный...
Как воўды, постигнут его ужасы;
в ночи похитит его буря.
Поднимет его восточный ветер, и понесет,
и он быстро побежит от него.
Устремится на него, и не пощадит,
как бы он ни силился убежать от руки его.
Всплеснут о нем руками,
и посвищут над ним с места его!
(27:12-23)

Но если считать эти слова органической частью текста, то они явно говорят о том, что друзья все-таки разубедили Иова. Заключительное раскаяние Иова подтверждает версию его поражения в споре.

3. Кто такой Елиуй? Фигура эта удивительна уже одним тем, что она не заявлена в качестве действующего лица в начале книги. Возникая неизвестно откуда в конце спора, Елиуй также внезапно исчезает, как бы передавая свою речь непосредственно Богу. Загадочен не только образ его появления и исчезновения, но и сама речь. Заявив предварительно, что он «молод летами» и неопытен в споре (32:4-7), Елиуй изъявляет желание встать на место Бога: «Вот я, по желанию твоему, вместо Бога» (33:6), — а потом, все более распаляясь от собственной речи, доходит до того, что объявляет себя совершенством: «Потому что слова мои точно не ложь; пред тобою совершенный в познаниях» (36:4).

Эти странности приводят некоторых комментаторов — большей частью протестантских — к мысли о том, что в образе Елиуя перед нами является Ангел Господень, предваряющий появление Бога. У этой точки зрения есть, действительно, свои основания, среди которых и общее ощущение того, что за Елиуем стоит некая сила. При этом сторонники Елиуя-Ангела видят в его речах посылаемое Иову утешение, приправленное мягким назиданием (О.Ганнет).

В православном академическом богословии наиболее положительную оценку образа Елиуя мы находим у еп. Михаила, ректора Московской и Киевской Духовных Академий, в его «Библейской науке». Не называя прямо Елиуя посланником Божиим, еп. Михаил вместе с тем подчеркивает, что речь Елиуя служит вступлением к речи Бога и «относится к правильному разрешению предложенной проблемы». Касательно тона речи он всецело согласен с приведенным выше мнением О.Ганнета: «Речь его полна истины и утешения, не видно ни жестокого тона обличения, ни противоречий, вызванных личным оскорблением, ни гневных обвинений, ни гордости...» (16, с.41-43). Но вот М.Шавров в книге «Иов и друзья его» высказывает совершенно обратную и неоспоримую, на его взгляд, версию: «В новейших толкованиях на книгу Иова много гаданий относительно Елиуя; есть даже мнение, что это не человек, а Ангел, предваряющий явление Бога... Но чтобы понять личность Елиуя, нужно только представить описываемое в книге событие с теми частными подробностями, которые непременно должны быть и о которых умолчано в ней». И далее Шавров развивает гипотезу, по которой выходит, что Елиуй представитель народа. Три царя, пишет Шавров, пришли не одни. У них была свита. И когда цари замолчали, признав Иова правым, но не признавшись об этом вслух, выступил самый пылкий из слушателей и свидетелей спора. «В его голосе — целый хор голосов, заявляющий мнение большинства». Содержание речи производит на Шаврова впечатление, прямо противоположное приведенному выше. Этот выскочка, выдающий себя за пророка, переходит «от некоторой неприязненности», которую питали к Иову его друзья, к открытому гневу. «Что лежало легкой тенью на речах трех друзей, то лежит уже густой тенью на речах Елиуя. Мы говорим о самоуверенности и гордости чувства». Его слова, подобно раскатам грома, их сопровождающим, сотрясают несчастную душу страдальца и

углубляют его мучения. Иов не удостаивает Елиуя ответом не потому, что Елиуй убедил его, а потому что с таким глухим к чужой боли человеком не о чем говорить.

Идея Шаврова, хотя и не освещает все неясные стороны повествования, в частности — почему Бог осудил друзей и не осудил Елиуя, но по-своему объясняет, откуда в Елиуе такая решительность суждений. Высказывая мысль о том, что устами Елиуя свое слово в споре произносит народ, Шавров очень тонко подмечает закономерность, по которой народ в своей религиозности чаще всего оказывается консервативнее и нетерпимее духовенства и богословов. В суждении о тоне и смысле речи Елиуя Шавров гораздо убедительнее своих оппонентов. На утешение эти слова, действительно, мало похожи:

Есть ли такой человек, как Иов,
который пьет глумление, как воду
(34:7);

Хотя ты сказал, что ты не видишь Его,
но суд пред Ним, и — жди его.
Но ныне, потому что гнев Его не посетил его
и он не познал его во всей строгости,
Иов и открыл легкомысленно уста свои
и безрассудно расточает слова
(35:14-16).

Между этими, условно говоря, крайними точками зрения на смысл и тон речей Елиуя укладывается множество как частных, так и традиционных мнений, не менее разительно отличающихся друг от друга. К примеру, А.М.Бухарев, разделяя суждение Шаврова о преобладании обвинительной тональности в речи Елиуя, не согласен видеть в ней проявление черствости. Елиуй «говорил почти то же, что и друзья Иова, то есть, что Иов не прав,... даже он говорил более горячо против Иова... но без сердечной жесткости оскорбленного самолюбия друзей Иовлевых» (8, с.28). Епископ Агафангел объясняет все особенности поведения и речи Елиуя, исходя из своеобразной мысли о том, что Елиуй был родственник Иова. Он говорил с Иовом резче и, вместе с тем, откровеннее и сердечнее потому, что лучше других трех друзей знал «благородный характер и непорочное поведение» своего родственника (3, с.248). А подавляющее большинство библейских критиков считает Елиуя вымышленным персонажем — плодом воображения «ортодоксов», редактировавших первоначальный текст и вставивших в него Елиуя, чтобы высказать его устами свое отношение к богохульнику Иову и дать свои ответы на некоторые из его вопросов (17, с.184).

4. Чем Бог убедил Иова? Речь Бога представляет собой самое соблазнительное место в книге Иова. Надо иметь очень много «детской веры» или очень мало совести, чтобы всерьез заявлять, будто речь эта, в том виде, как ее обычно преподносят толкователи, способна убедить кого бы то ни было и что в раскаянии Иова, растроганного ею, ничего удивительного и неожиданного нет. Скорее можно согласиться с оценкой

Аверинцева: «Последнее слово в споре принадлежит Яхве, который вместо всякого рационалистического ответа забрасывает Иова вопросами о непостижимом устройстве космического целого, не измеримого никакой человеческой мерой» (1, 1). Или даже со словами Карла Густава Юнга: «Речи Яхве неотрефлексированно, но тем не менее явственно нацелены на одно: продемонстрировать человеку, что на стороне Демиурга чудовищный перевес в силах» (25, с.137). Во всяком случае, у читателя, впервые взявшего в руки книгу Иова, речь Яхве ничего кроме глубокого недоумения вызвать не может. Нравственные вопросы, поставленные Иовом, настолько остры и накал дискуссии так велик, что читатель вправе надеяться: теперь, когда на сцену является главный Виновник происходящего, Единственный знающий и причины страдания Иова, и ответы на его вопросы, он получит хоть какие-то разъяснения. Но Бог не отвечает ни на один вопрос. Создается даже впечатление, что Он осведомлен о происходившей дискуссии очень поверхностно, так режет слух Его восхищение благоразумным устройством природы после леденящих кровь картин зла и беззакония, царящих на земле, по свидетельству Иова. Как справедливо замечает Рижский, «прочитав речи Яхве, читатель неминуемо должен был задать себе главный вопрос, на который он так и не нашел ответа в книге: почему все-таки Бог, считающий нужным проявлять заботу о птенцах ворона, к людям относится совсем по-другому — жестоко и несправедливо?» Вместе с тем, на Иова появление Яхве и Его речь оказывают столь сильное действие, что он отрекается от своих слов и раскаивается «в прахе и пепле» (42.6). Немудрено, что в светской библеистике преобладает мнение о неискренности раскаяния Иова.

5. Кто прав, друзья или Иов? Этот последний и самый важный вопрос равносителен вопросу: а о чем вообще эта книга? Какой нравственный урок мы должны из нее извлечь?

Невероятный парадокс книги Иова заключается в том, что она одинаково очевидно и осуждает, и оправдывает позиции Иова. В результате эта учительная книга — книга, призванная служить духовным назиданием простому народу, содержать ясные указания о том, как надо жить, — повергает внимательного читателя в лучшем случае в состояние моральной прострации, в худшем — сеет зерно сомнения в справедливости и милосердии Бога. Чтобы избежать голословных суждений, обратимся же, наконец, к самой этой книге и попробуем кратко проследить развитие ее сюжета и наметить основные линии спора.

«Был человек в земле Уц, имя его Иов, и был человек этот непорочен, справедлив и богобоязнен, и удалялся от зла» (1:1). И было послано ему страшное испытание по воле Господней, чтобы отразить клевету сатаны, воздвигнутую на Иова. В один день погибли все дети Иова и его имущество, а затем и сам он был поражен проказой. И говорила Иову жена: «похули Бога», но он остался тверд в своей верности Богу и «не согрешил Иов устами своими» (2:9-10). Тогда пришли к Иову трое его прежних друзей, и между ними завязался долгий и мучительный спор о причинах постигших Иова бедствий. Трижды по очереди друзья брали слово, и девять раз говорил Иов. В первой же речи, произнесенной

Елифазом, выдвинуты основные положения соперников Иова, его бывших друзей:

а) Бог не наказывает несправедливо.

Вспомни же, погибал ли кто невинный
и где праведные бывали искореняемы?
(4:7 — ср. 8:3,20; 11:10-11).

б) Если Иов и не видит за собой вины, это не значит, что ее нет, ибо никто живущий не чист перед Богом:

...человек праведнее ли Бога?
и муж чище ли Творца своего?
Вот, Он и слугам Своим не доверяет;
и в ангелах Своих усматривает недостатки,
тем более — в обитающих в храминах из брения,
которых основание прах,
которые истребляются скорее моли
(4:17-19).

Грех составляет коренное свойство человеческой природы — ср. 15:14-16; 25:4-6.

в) Причина страданий, таким образом, лежит не вне человека, а в нем самом. Они — естественные следствия греховности человеческой природы.

Так, не из праха выходит горе,
и не из земли вырастает беда;
но человек рождается на страдание,
как искры, чтобы устремляться вверх
(5:6-7).

г) Вместе с тем, сами страдания не есть исключительное зло, но используются Вседержителем во благо человеку, в назидание ему и для врачевства, так что принимать их надо с благодарностью.

Блажен человек, которого вразумляет Бог,
и потому наказания Вседержителя
не отвергай.
Ибо Он причиняет раны и Сам обвязывает их;
Он поражает, и Его же руки врачуют
(5:17-18).

д) Единственный выход для Иова — признать свой грех и смиренно просить у Бога прощения.

Но я к Богу обратился бы,
предал бы дело мое Богу

(5:8);

Сблизься же с Ним, и будешь спокоен;
через это придет к тебе добро.
Прими из уст Его закон,
и положи слова Его в сердце твое.
Если ты обратишься к Вседержителю, то вновь устроишься,
удалишь беззаконие от шатра твоего
(22:21-23 — ср. 11:13-16).

Не внимая совету друзей, Иов начинает роптать на Бога. Он не видит в себе никакого греха: «Научите меня, и я замолчу; укажите, в чем я погрешил» (6:24), а потому то, как поступил с ним Бог, считает жестоким и ничем не оправданным произволом.

Разве я море, или морское чудовище,
что Ты поставил надо мною стражу?...
Если я согрешил, то что я сделаю Тебе,
страж человеков!
Зачем Ты поставил меня противником Себе,
так что я стал самому себе в тягость?
(7:12,20).

Хорошо ли для Тебя, что Ты угнетаешь,
что презираешь дело рук Твоих,
а на совет нечестивых посылаешь свет?
Разве у Тебя плотские очи,
и Ты смотришь, как смотрит человек?
Разве дни Твои — как дни человека,
или лета Твои — как дни мужа,
что Ты ищешь порока во мне
и допытываешься греха во мне,
хотя знаешь, что я не беззаконник,
и что некому избавить меня от руки Твоей?
(10:3-7)

Опытное познание несправедливости, совершенной по отношению лично к нему, раскрывает Иову глаза на то, что несправедливость и зло царствуют в мире повсюду и нет наказания нечестивцам.

Почему беззаконные живут,
достигают старости, да и силами крепки?
Дети их с ними перед лицом их,
и внуки их перед глазами их.
Домы их безопасны от страха,
и нет жезла Божия на них.
Вол их оплодотворяет, и не извергает;
корова их зачинает, и не выкидывает.
Как стадо выпускают они малюток своих,
и дети их прыгают.

Восклицают под голос тимпана и цитры,
и веселятся при звуках свирели.
Проводят дни свои в счастье,
и мгновенно нисходят в преисподнюю.
А между тем они говорят Богу: «отойди от нас;
не хотим мы знать путей Твоих!
Что Вседержитель, чтобы нам служить Ему?
и что пользы прибегать к Нему?»
(21:7-15)

Угнетение ими бедных и обездоленных превышает всякую мыслимую меру. Они не только отбирают у бедных имущество:

Межи передвигают,
угоняют стада и пасут у себя.
У сирот уводят осла,
у вдовы берут в залог вола
(24:2-3),

но выгоняют их из домов:

нагие ночуют без покрова
и без одеяния на стуже;
мокнут от горных дождей,
и, не имея убежища, жмутся к скале
(24:7-8).

Жизнь бедных становится ничем не отличной от жизни зверей:

Вот они, как дикие ослы в пустыне,
выходят на дело свое,
вставая рано на добычу;
степь дает хлеб для них и для детей их
(24:5).

Даже младенцев отбирают у матерей, голодных и измученных
отягощают непосильными работами, убивают, а Бог все видит и не
предпринимает ничего:

Отторгают от сосцов сироту,
и с нищего берут залог;
заставляют ходить нагими, без одеяния,
и голодных кормят колосьями;
между стенами выжимают масло оливковое,
топчут в точилах, и жаждут.
В городе люди стонут,
и душа убиваемых вопиет,
и Бог не воспрещает того
(24:9-12).

Явления эти настолько известны, что незачем ссылаться на предания старины, как это делают друзья (8:8-9; 15:17-18), достаточно послушать, что говорят люди бывалые:

Разве вы не спрашивали у путешественников
и незнакомы с их наблюдениями,
что в день гибели пощажен бывает злодей,
в день гнева отводится в сторону?
(21:29-30)

В загробную жизнь Иов не верит, а тем самым и ссылка друзей на то, что дети угнетателей понесут грехи отцов (20:10 и др.), теряет всякий смысл: страдания детей есть бесполезная и не достигающая своей цели кара.

Скажешь: «Бог бережет для детей его
несчастье его».
— Пусть воздаст Он ему самому,
чтобы он это знал.
Пусть его глаза увидят несчастье его,
и пусть он сам пьет от гнева Вседержителя.
Ибо какая ему забота до дома своего после него,
когда число месяцев его кончится?
(21:19-21)

Поскольку Бог всемогущ, вся вина за происходящее падает только на Него.

Земля отдана в руки нечестивых;
лица судей ее Он закрывает.
Если не Он, то кто же?
(9:24)

Помимо несправедливости, Бог проявляет еще и крайнюю, ничем не оправданную жестокость.

Я был спокоен; но Он потряс меня;
взял меня за шею и избил меня,
и поставил меня целью для Себя.
Окружили меня стрелы Его;
Он рассекает внутренности мои, и не щадит;
пролил на землю желчь мою.
Пробивает во мне пролом за проломом;
бежит на меня, как ратоборец.
Вретище сшил я на кожу мою,
и в прах положил голову мою.
Лицо мое побагровело от плача,
и на веждах моих тень смерти,
при всем том, что нет хищения в руках моих,
и молитва моя чиста
(16:12-17).

Эта жестокость тоже имеет характер всеобщности. Убивая и непорочного, и злодея, Бог находит особое удовольствие в длительной пытке непорочных:

Все одно; поэтому я сказал,
что Он губит и непорочного и виновного.
Если этого поражает Он бичем вдруг,
то пытке невинных посмеивается
(9:22-23).

Иов не понимает, как она может совмещаться с той заботливостью и любовью, которые отразились в творении.

Твои руки трудились надо мною
и образовали всего меня кругом,—
и Ты губишь меня?
(10:8; см. также далее 10:9-12).

У него закрадывается сомнение в разумности мироустройства. В факте появления на свет мертворожденных он видит больше смысла и последовательности, чем в действиях Вседержителя.

Для чего не умер я, выходя из утробы,
и не скончался, когда вышел из чрева?..
На что дан страдальцу свет,
и жизнь огорченным душою,
которые ждут смерти, и нет ее,
которые вырыли бы ее охотнее, нежели клад,
обрадовались бы до восторга,
восхитились бы, что нашли гроб?
(3:11,20-22; ср. 10:18-19).

Иов настолько уверен в своей невинности и в неправоте Бога, что хочет вызвать Его на суд, и уверен в своей победе, если только Бог откажется от использования в качестве аргумента грубой силы.

Но я к Вседержителю хотел бы говорить,
и желал бы состязаться с Богом...
Вот, я завел судебное дело;
знаю, что буду прав.
Кто в состоянии оспорить меня?
Ибо я скоро умолкну, и испущу дух.
Двух только вещей не делай со мною,
и тогда я не буду укрываться от лица Твоего:
удали от меня руку Твою,
и ужас Твой да не потрясает меня.
Тогда зови, и я буду отвечать,
или буду говорить я, а Ты отвечай мне
(13:3,18-22; см. также 9:34-35).

Эти речи вызывают благородное негодование друзей.

Долго ли ты будешь говорить так? —
слова уст твоих бурный ветер!
Неужели Бог извращает суд,
и Вседержитель превращает правду?
(8:2-3)

Да ты отложил и страх,
и за малость считаешь речь к Богу.
Нечестие твое настроило так уста твои,
и ты избрал язык лукавых.
Тебя обвиняют уста твои, а не я,
и твой язык говорит против тебя...
К чему порывает тебя сердце твое,
и к чему так гордо смотришь?
Что устремляешь против Бога дух твой,
и устами твоими произносишь такие речи?
(15:4-6,12-13)

Они еще и еще раз пытаются вразумить Иова, приводя множество аргументов в пользу того, что Бог не наказывает невинных, а нечестивые рано или поздно поплатятся. Они призывают Иова прекратить ропот и поискать причину его несчастий в самом себе. Но так как Иов не сдается, а продолжает упорствовать в своей правоте, то друзья переходят от вразумления и утешения к прямым обвинениям Иова в беззакониях:

Верно, злоба твоя велика,
и беззакониям твоим нет конца.
Верно, ты брал залогом от братьев твоих ни за что,
и с полунагих снимал одежду.
Утомленному жаждою не подавал воды напиться,
и голодному отказывал в хлебе;
а человеку сильному ты давал землю,
и сановитый селился на ней.
Вдов ты отсылал ни с чем,
и сирот оставлял с пустыми руками.
За то вокруг тебя петли...
(22:5-10).

Уже в последней речи Иова чувствуются некоторые колебания. Он вдруг становится на точку зрения друзей и начинает излагать ту самую теорию мздовоздаяния, которую страстно отвергал до сих пор (см. выше, с.34). При этом он все же не собирается раскаиваться в грехах и настаивает на своей непорочности:

Далек я от того, чтобы признать вас справедливыми;
доколе не умру, не уступлю непорочности моей
(27:5).

Но вот на сцену выходит Елиуй. С первых же его слов становится ясно, что у Иова появился новый и гораздо более грозный соперник. Елиуй молод, но это не смущает его, потому что источник его знаний — не житейская мудрость и не «преданья старины глубокой», а вдохновение свыше:

Я молод летами,
а вы старцы;
поэтому я робел и боялся
 объявлять вам мое мнение.
Я говорил сам себе: «пусть говорят дни,
и многолетие поучает мудрости».
Но дух в человеке,
и дыхание Вседержителя дает ему разумение
(32:6-8).

В Елиуе «говорила ревность по Боге... тогда как три друга Иова стремились самолюбиво одержать верх над Иовом», — пишет Бухарев (с.74). И речь его поэтому совсем не похожа на нравоучения старцев. Она полна внутреннего огня, едва сдерживаемого порыва сердца:

ибо я полон речами,
и дух во мне теснит меня.
Вот, утроба моя — как вино неоткрытое:
она готова прорваться, подобно новым мехам
(32:18-19).

Елиуй готов сам вступить в состязание, сыграть роль Бога в том суде, на котором так настаивал Иов. Такая замена даже предпочтительна для выяснения истины, т.к. у Иова не будет возможности сослаться на то, что противник оказывает на него «моральное давление».

Вот я, по желанию твоему, вместо Бога.
Я образован также из брения;
поэтому страх передо мною не может смутить тебя,
и рука моя не будет тяжела для тебя
(33:6-7).

Елиуй отличается от говоривших до него старцев не только пламенностью, но и четкостью мысли. Он первый ясно формулирует два основных тезиса Иова:

1. Я наказан несправедливо:

Ты говорил в уши мои,
и я слышал звук слов:
«чист я, без порока,
невинен я, и нет во мне неправды;
а Он нашел обвинение против меня,

и считает меня Своим противником»
(33:8-10).

2. Бог не прав, и я не хочу лицемерить, если это вижу:

Вот, Иов сказал: «я прав,
но Бог лишил меня суда.
Должен ли я лгать на правду мою?»
(34:5-6)

Далее Елиуй последовательно разбивает эти тезисы. Во-первых, Иов не может судить о том, справедливо ли с ним обошлись, т.к. не постигает замыслов Божиих: «Он не дает отчета ни в каких делах Своих» (33:13). Мысль о непостижимости Промысла, которую до него высказывали Софар (11:7-9) и Елифаз (5:9), делается в устах Елиуя основным аргументом против Иова. Им он начинает, им и заканчивает свою речь:

Кто укажет Ему путь Его,
кто может сказать: «Ты поступаешь несправедливо»?...
Вот, Бог велик, и мы не можем познать Его;
число лет Его неисследимо
(36:23,26).

Не ограничиваясь этим очень веским, но ничего не объясняющим аргументом, Елиуй развивает положение Елифаза о педагогическом значении наказания в стройную концепцию божественного попечения о заблудших душах:

Бог говорит однажды
и, если того не заметят, в другой раз:
во сне, в ночном видении,
когда сон находит на людей,
во время дремоты на ложе.
Тогда Он открывает у человека ухо
и запечатлевает Свое наставление,
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, —
и жизнь его отвращается от хлеба
и душа его от любимой пищи...
Вот, все это делает Бог
два, три раза с человеком,
чтобы отвести душу его от могилы
и просветить его светом живых
(33:14-20,29-30).

Он не отвращает очей Своих от праведников,
но с царями навсегда посаждает их на престоле,

и они возвышаются.
Если же они окованы цепями
и содержатся в узах бедствия,
то Он указывает им на дела их
и на беззакония их, потому что умножились.
И открывает их ухо для вразумления,
и говорит им, чтоб они отстали от нечестия.
Если послушают и будут служить Ему,
то проведут дни свои в благополучии
и лета свои в радости.
Если же не послушают, то погибнут от стрелы
и умрут в неразумии...
И тебя вывел бы Он из тесноты
на простор, где нет стеснения,
и поставляемое на стол твой
было бы наполнено туком.
Но ты преисполнен суждениями нечестивых:
суждение и осуждение — близки
(36:7-12,16-17).

Не прав Иов и относительно отсутствия справедливости и правосудия Божия в мироздании в целом. Твердо отстаивая основную позицию друзей Иова, Елиуй вводит три новых и замечательных в своем остроумии довода. Во-первых, Бог не будет действовать против Себя. Если Он вкладывает столько труда в благоустройство вселенной, зачем Ему вносить в нее беспорядок?

Истинно, Бог не делает неправды,
и Вседержитель не извращает суда.
Кто, кроме Его, промышляет о земле?
И кто управляет всюю вселенною?
Если бы Он обратил сердце Свое к Себе
и взял к Себе дух ее и дыхание ее, —
вдруг погибла бы всякая плоть,
и человек возвратился бы в прах.
Итак, если ты имеешь разум, то слушай это
и внимай словам моим
(34:12-16).

Во-вторых, тот, кто нарушает правду, не удерживается у власти, так что сам факт владычества Господня говорит о Его правосудии.

Ненавидящий правду может ли владычествовать?
И можешь ли ты обвинить Всеправедного?
Можно ли сказать царю: «ты — нечестивец»,
и князьям: «вы — беззаконники»?
(34:17-18)

Наконец, заступничество Иова за угнетенных хотя и благородно, но глупо, и пафос его основан на том же непонимании. Страдающие

виноваты сами, потому что не хотят раскаяться в злых делах и обратиться за помощью к Творцу. Их стоны бессмысленны, как крики животных, и потому Бог хотя и слышит, но не заступает за них.

От множества притеснителей стонут притесняемые
и от руки сильных вопиют.

Но никто не говорит: «где Бог, Творец мой,
Который дает песни в ночи,

Который научает нас более, нежели скотов земных,
и вразумляет нас более, нежели птиц небесных?»

Там они вопиют, и Он не отвечает им, по причине гордости злых людей.

Но не правда, что Бог не слышит
и Вседержитель не взирает на это

(35:9-13).

Что же до желания Иова судиться с Богом, то Елиуй тонко подмечает в нем опасную тенденцию рассматривать свою совесть как безупречное нравственное мерило, т.е. видит в нем начатки того, что позднее станет учением об автономности человеческой морали.

Считаешь ли ты справедливым,
что сказал: «я правее Бога»?

(35:2)

Отсюда недалеко и до сознательного безбожия, признаки которого Елиуй давно подмечает у Иова:

Есть ли такой человек, как Иов,
который пьет глумление, как воду,
вступает в сообщество с делающими беззаконие
и ходит с людьми нечестивыми?

Потому что он сказал:

«нет пользы для человека в благоугождении Богу»

(34:7-9).

В промежутках речи Елиуй предлагает Иову защищаться, если тот сможет:

Если имеешь что сказать, отвечай;
говори, потому, что я желал бы твоего оправдания.

Если же нет, то слушай меня;
молчи, и я научу тебя мудрости

(33:32-33).

Но Иов безмолвствует. Похоже — ему нечего ответить. Когда же речь Елиуя подхватывает явившийся в буре Яхве, Иов совсем сникает и отказывается не только задавать свои вопросы, но даже оправдываться.

Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе?

Руку мою полагаю на уста мои.

Однажды я говорил, — теперь отвечать не буду,
даже дважды, но более не буду
(39:34-35).

Спор подходит к развязке. Переходом на позиции друзей и невозможностью возразить Елиую и Яхве Иов уже достаточно засвидетельствовал несостоятельность своих рассуждений. Теперь ему остается только открыто заявить об этом. И вот Иов, признав справедливым обвинение в неразумии, предъявленное ему Самим Богом (38:2), отрекается от своих прежних слов и раскаивается.

И отвечал Иов Господу и сказал:

Знаю, что Ты все можешь,
и что намерение Твое не может быть остановлено.
Кто сей, помрачающий Провидение, ничего не понимающий?
— Так, я говорил о том, чего не разумел,
о делах чудных для меня, которых я не знал.
Выслушай, взывал я, и я буду говорить,
и что буду спрашивать у Тебя, объясни мне.
Я слышал о Тебе слухом уха;
теперь же мои глаза видят Тебя;
Поэтому я отрекаюсь
и раскаиваюсь в прахе и пепле
(42:1-6).

Спор проигран. Мятеж подавлен. Иов посрамлен.

Сколько вопросов и недоумений отпало бы, если бы на этом и закончилась книга! Как облегченно вздохнули бы многие богословы! Тогда она стала бы вполне добропорядочной книгой Ветхого Завета, научающей тому, сколь тщетно и безумно восстание против Бога («Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога” — Пс. 13:1). Ее смысл так хорошо гармонировал бы с множеством других мест Библии, например, из пророка Малахии:

Дерзостны предо Мною слова ваши, говорит Господь. Вы скажете: «что мы говорим против Тебя?»

Вы говорите: «тщетно служение Богу, и что пользы, что мы соблюдали постановления Его и ходили в печальной одежде пред лицом Господа Саваофа?»

И ныне мы считаем надменных счастливыми: лучше устраивают себя делающие беззакония, и хотя искушают Бога, но остаются целы».

Но боящиеся Бога говорят друг другу: «внимает Господь и слышит это, и пред лицом Его пишется памятная книга о боящихся Господа и чтущих имя Его».

И они будут Моими, говорит Господь Саваоф, собственностью Моею в тот день, который Я соделаю, и буду миловать их, как милует человек сына своего, служащего ему.

И тогда снова увидите различие между праведником и нечестивым, между служащим Богу и не служащим Ему

(Мал. 3:13-18).

Или из Псалтыри:

А я — едва не пошатнулись ноги мои,
едва не поскользнулись стопы мои, -
Я позавидовал безумным,
видя благоденствие нечестивых.
Ибо им нет страданий до смерти их,
и крепки силы их...
И думал я, как бы уразуметь это;
но это трудно было в глазах моих,
Доколе не вошел я во святилище Божие
и не уразумел конца их...
Когда кипело сердце мое
и терзалась внутренность моя,
Тогда я был невежда, и не разумел;
как скот был я пред Тобою
(Пс. 72).

Но книга Иова заканчивается иначе, являя своей концовкой последнюю и самую удивительную из загадок. Бог оправдывает страдальца, и не за то, что он безвинно терпел, а за то, как он говорил о Нем.

И было после того, как Господь сказал слова те Иову, сказал Господь Елифазу Феманитянину: горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов.
Итак возьмите себе семь тельцов и семь овнов, и пойдите к рабу Моему Иову, и принесите за себя жертву; и раб Мой Иов помолится за вас, ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов
(Иов 42:7-8).

Эту фразу, естественно, пытались перетолковать. Ссылаясь на графическое сходство союза «как» и предлога «о» в древнееврейском письме, а скорее, руководствуясь желанием внести «догматическое исправление», некоторые переводчики давали концовку стихов 7 и 8 в таком виде: «... вы говорили о Мне не так верно, о рабе Моем Иове» (17, с.121). В таком чтении дает стих 42:8 Септуагинта, а вслед за ней и церковно-славянская Библия («не глаголасте бо истины на раба Моего Иова»). При таком переводе получается вроде бы, что Иова Бог не хвалит, а значит, и не оправдывает, а только осуждает друзей за то, что они зря Иова обижали. Но, во-первых, осуждать их за это крайне несправедливо. Они ведь не знали и догадаться вряд ли могли об истинных причинах страданий Иова. А во-вторых, остается же это: «только лице его Я приму». Так что прав в глазах Божиих оказался все-таки Иов, а не друзья, и этого — слава Богу — из песни не выкинешь!

Глава 2 ТРИ ВЕРСИИ

При том обилии предметов для разногласий, которые содержит в себе книга Иова, задача систематизации накопленного за века комментария и нахождения в нем нескольких принципиально различных позиций в отношении к главной идее книги может показаться невыполнимой. Однако ее можно значительно упростить, если попытаться нащупать в составе книги некоторый ключевой предмет разногласий, могущий стать «пробным камнем» для отнесения экзегетических опытов к той или иной категории. Лучше всего в качестве такого «пробного камня» использовать отношение толкователя (или богословской школы) к богоборческим мотивам в речи Иова, конкретнее — к его стремлению состязаться с Богом в своей правоте. Этот выбор будет вполне оправдан тем обстоятельством, что указанные мотивы занимают, бесспорно, центральное место в споре, составляют главный предмет нападков на Иова. Воспользовавшись предлагаемым приемом, мы легко обнаружим, что все многообразие богословских и критических оценок выражает, в сущности, всего лишь три принципиально различных подхода к книге, столь по-разному интерпретирующих ее идею, что можно говорить о трех версиях одной книги.

Первая версия самая простая и самая известная. Эта версия — о святом многострадальном Иове, о его испытании, твердости в вере и конечной победе. Она излагается в катехизисах и библиях для детей, ее мы слышим с амвонов храмов. В качестве примера этой версии можно взять просветительскую брошюру «Святой и праведный Иов многострадальный», выпущенную издательством Губанова в 1895 году. На тридцати двух страницах брошюры автор успевает не только ознакомить читателя с фабулой книги Иова, но и подробно поговорить о том, в каком состоянии находились во времена Иова астрономия, скотоводство и искусство добывать золото. Нашлось в ней место и для описания спора Иова с друзьями, правда, всего полстраницы. О споре сказано буквально следующее: «Твердо веря, что Бог твердых о добре награждает, а злых наказывает, друзья убеждали Иова признаться и раскаяться в своих преступлениях. Иов со всею силою невинности защищал свое доброе имя; он уверен, что страдает не за грехи, а что Бог посылает одному тяжкую, а другому счастливую судьбу по Своей неведомой воле. Друзья, полагавшие, что и Бог поступает с людьми по тем же законам равного намерения, по которым произносит суд свой человеческое правосудие, не убеждались словами Иова. Тогда страдалец начал умолять Бога, чтобы Он Сам явился и засвидетельствовал о его невинности.

Действительно, Бог явился Иову в вихре и укорил его за намерение требовать у Бога отчета в делах мироправления. Он указал Иову, что для человека найдется слишком много непостижимого в явлениях и творениях окружающей его природы; и после этого хотеть проникнуть в тайны судеб Божиих — есть дерзкая самонадеянность. Он, впрочем,

одобрил главную мысль Иова, т.е. что Бог с людьми поступает по Своей премудрой воле (! — курсив мой. — Ф.К.); напротив, изъявил Свой гнев на друзей его за их неправые суждения» (с.14-16). Главный урок, который, по мнению автора, мы должны извлечь из книги Иова, состоит в том, что «с самой глубокой древности догматы о единстве, всемогуществе и святости Бога, о бессмертии души (!), о первом падении, о будущем спасении человечества составляли основание религиозных верований».

Попросим читателя поверить на слово, что приведенный текст представляет собой далеко не худший вариант изложения книги Иова для простого народа. Приведем еще только один пример. В «Законе Божиим» С.Слободского по существу спора Иова с друзьями говорится: «...друзья его, вместо утешения, только расстраивали невинного страдальца своими несправедливыми подозрениями. Но Иов остался тверд, не потерял надежды на милосердие Божие и только просил Господа засвидетельствовать, что он терпит все невинно. В беседе с друзьями Иов пророчествовал об Искупителе и о будущем воскресении...» И все! А касательно нравоучительного смысла книги сказано, что она «учит нас, что несчастья Бог посылает не только за грехи, но иногда и праведникам для еще большего утверждения их в добре, для посрамления диавола и для прославления правды Божией. Затем, история жизни Иова раскрывает нам, что не всегда земное счастье соответствует добродетельной жизни человека, и учит нас также быть сострадательными к несчастным».

В защиту этой версии можно сказать, что все ее недостатки покрываются одним, но великим достоинством: интуитивной верой в правоту Иова и стремлением отстоять ее любой ценой. Иногда для этого речам Иова придается благообразный вид, от чего смысл их меняется до неузнаваемости — как в нашем первом примере, — чаще же о споре Иова с друзьями либо вовсе не упоминается, либо сообщается вскользь как о незначительной детали повествования (второй пример). В таком, наиболее очищенном виде эта версия являет самый целомудренный подход к книге Иова и потому превосходит остальные подходы в нравственном отношении. Ибо лучше промолчать, чем погрешить против истины, как это утверждал, в частности, сам Иов, обращаясь к своим обвинителям: «О, если бы вы только молчали! это было бы вменено вам в мудрость» (Иов 13:5).

Самый существенный недостаток этой версии в том, что она требует от своих сторонников слишком многого: чтобы они никогда не заглядывали в Писание. Она могла пользоваться и пользовалась большой популярностью в средневековой Европе, где верующие миряне были отлучены от Библии, но — увы — теряет свою привлекательность в современном мире. Когда верующий все-таки добирается до самой книги и с удивлением обнаруживает, что из сорока двух ее глав сорок составляет ожесточенный спор Иова с друзьями и Богом, спор, о котором ему почему-то не рассказали, у него, помимо ощущения обескураженности, возникает много вопросов. Вот как пишет об этом Бухарев: «Общее значение содержания книги Иова обозначено так апостолом Иаковом: «В пример злострадания и долготерпения возьмите, братья мои, пророков, которые говорили именем Господним. Вот, мы

ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец оного от Господа...» (Иак. 5:10-11). Но если такой урок слова Божия, преподаваемый нам книгой Иова, захотим мы выслушать чрез ближайшее ознакомление с самой книгой, то на первый взгляд представятся нам в ней некоторые затруднения. Как, например, понимать эти странные жалобы страждущего Иова на свое бытие, проклятия на день рождения, — как согласить это с терпением, в образец которого представляется Иов апостолом Иаковом? Что значит это дерзновение Иова, с каким он вызывает на суд с собой Вседержителя, невинно наказующего его, — эта самоуверенность страдальца в своей правде, — это даже как бы некоторое похваление его своею чистотою? Чем, по видимому, погрешили друзья Иова,... стоя собственно за правду и славу Промыслителя против жалоб Иова? И от чего, наконец, оправдан споривший по видимому с самим небом Иов, а на друзей его, усиливавшихся смирить его, воспылал гнев Божий? Между тем как перед этим Сам же Господь, по видимому, смирял и повергал в прах самоуверенного страдальца» (с.2-3). На эти-то вопросы и не в состоянии ответить первая версия. Потому главный грех ее даже не в том, что она непомерно сужает смысл книги Иова, а в том, что своим безмолвием и бессилием она порождает две другие версии, гораздо менее щепетильные и богобоязненные. В этом отношении ее можно уподобить благочестивому первосвященнику Илию, неспособному остановить двух негодных сыновей, бесчинствовавших в Храме, и своим попустительством доведшему дело до того, что ковчег Божий был захвачен филистимлянами, а сам Илий скончался (1 Цар. 2-4). Благодаря попустительству первой версии Иов, служивший образцом терпеливой покорности, с легкостью превращается в Иова-бунтаря. Тот факт, что герой книги оказывает упорное и сознательное противление божественной воле, можно попытаться скрыть, но благодаря остро полемической форме изложения нельзя затушевать и ослабить. Остается встать либо на сторону Иова в его восстании против Бога, либо — на сторону его обвинителей. Последний путь выбирают (порой неосознанно) создатели второй версии.

Цель книги Иова по второй версии — дать урок сомневающимся в божественном Промысле. Это именно та версия, для полной убедительности которой жизненно важно было бы устранить из книги эпилог, содержащий оправдание Иова. Она бы от этого только выиграла. Герой этой версии праведник Иов, вера которого — при всем его благочестии — колебалась некоторыми ложными представлениями о Боге. Бог подверг Иова испытанию, чтобы скрытые недостатки его сделались явными и таким образом усовершенствована была его вера. Бунт Иова против Бога, вызывающий бесспорное осуждение, был именно тем «выходом болезни наружу», благодаря которому стало возможно восхождение Иова на новую ступень богопознания и совершенства. Читающий книгу должен вынести из нее представление о совершенной непознаваемости Бога и тщетности противодействия Его премудрой воле.

Классическим образцом этой версии можно считать книгу доктора Олдена Ганнета «Как видеть Бога сквозь слезы (Размышления над

книгой Иова)». Книга издана на русском языке в рамках просветительской программы по ознакомлению русского народа с основами христианской веры. «Проблема Иова, — пишет д-р Ганнет, — заключается в том, что его глаза не видят Бога, а видят лишь себя. Подобно Петру, идущему по воде, он отвратил глаза свои от Господа и начал тонуть» (с.15). Вот как! Оказывается, все дело в том, что у Иова «были проблемы»! Несчастный доктор даже не замечает, как с первых страниц начинает кидать камнями в Христа. Хотя встать открыто на сторону друзей Иова комментатору не позволяет эпилог книги, скрыть своих симпатий к ним он просто не в состоянии. Воспитательное значение их речей, на его взгляд, столь высоко, что «в ответе Вилдаду (9:2-12) Иов начинает думать в правильном направлении. Его разум сосредоточивается уже больше на Боге, чем на себе». Комментатору кажется, что в этой речи Иов поет хвалу всемогуществу Божию, в то время как Иов пытается втолковать друзьям, что ему трудно будет отстоять свою правоту перед Богом не потому, что Бог прав, а потому что Он умнее и сильнее Иова:

...как оправдается человек перед Богом?
Если захочет вступить в прение с Ним,
то не ответит Ему ни на одно из тысячи.
Премудр сердцем и могущ силою;
кто восставал против Него и оставался в покое?...
Тем более могу ли я отвечать Ему
и приискивать себе слова пред Ним?
Хотя бы я и прав был, но не буду отвечать,
а буду умолять Судию моего
(9:2-4,14-15).

При этом доктора Ганнета не смущает, что именно эта речь, с которой, по его мнению, Иов начинает вразумляться, заканчивается самым страшным богохульством: «Он губит и непорочного и виновного... и т.д.» (9:22-24). Доктора вообще мало что смущает. Ему нужно подготовить почву для объяснения того неприятного места, где Бог оправдывает Иова. И поэтому в речах Иова надо найти что-то душеполезное. Грандиозность этой задачи освобождает комментатора от принятия в расчет таких мелочей, как, например, здравый смысл, и в его комментариях все чаще появляются перлы вроде такого: «Затем, в одном из самых трогательных моментов драмы Иов восклицает: «О, если бы человек мог иметь состязание с Богом, как сын человеческий с ближним своим!» (16:21). Другими словами, давайте прекратим эту беседу и помолимся»(?! Ф.К.). Особенно хороша эта реплика в контексте предшествующих стихов (16:12-20), в которых Иов, отчаявшийся докричаться до Бога, обращается в исступлении к земле, чтобы она хотя бы была свидетелем совершившегося по воле Божьей злодеяния. Или еще: «В 19-ой главе Иов... вновь возвращается с полным доверием к Богу. Это доверие дает ему страстную надежду на конечную Божью справедливость: «знайте, что Бог ниспроверг меня и обложил меня Своею сетью» (19:6)» — там же.

Наблюдая таким образом эволюцию религиозных воззрений Иова, доктор Ганнет доходит до того места, где Елиуй «сначала указывает Иову на его главную ошибку — оправдания себя и осуждения Иеговы» (О.Г., с.23), а потом утешает его. Все недоумения Иова решаются, оказывается, на редкость просто, и остается только удивляться, как Иов при его сообразительности не дошел до этого сам. «Друзья говорили, что цель Иеговы — наказание; и вот является Елиуй, посланник Иеговы, с откровением — цели Бога милостивы» (там же). Ах как это в духе добропорядочного буржуазного христианства! Стоит такой чистенький пастор у постели смертельно больного и говорит с улыбкой: «Знаете, Ваша главная ошибка в том, что Вы слишком много думаете о себе. Если бы Вы подумали, какая за окном хорошая погода, Вам стало бы легче». Неудивительно, что и в речи Яхве О.Ганнет не находит ничего странного. Описания «чудовищно зверских», по выражению Бухарева, бегемота и левиафана, на взгляд доктора, просто восхитительны. Они разрушают любые сомнения в правоте Божией и делают несостоятельными обвинения, необдуманно брошенные Богу Иовом. «Именно этими примерами собственной мудрости и могущества Иегова открывает Иову глаза. Иов падает ниц перед своим Создателем» (О.Г., с.27). Теперь перед доктором, повторявшим на протяжении всей брошюры слово в слово доводы друзей Иова, стоит, казалось бы, нелегкая задача: объяснить, за что же Бог разгневался на друзей, что же они говорили «не так верно», как Иов. Но бесстрашному автору она ни по чем. Тут-то и пускается в ход накопленный всеми правдами и неправдами арсенал цитат, в которых Иов восхваляет Господа. Оказывается, друзья осуждены за то, что у них не хватило литературного дара и вдохновения воспеть хвалу Богу в таких высоких выражениях, которые употребил Иов. Брошюра доктора Ганнета заканчивается призывом к христианам всех конфессий довериться Господу и не спрашивать Его о том, чего мы все равно понять не в состоянии.

Как ни прискорбно, и как ни трудно поверить, но надо признать, что изложенная версия представляет собой общепринятую точку зрения современного «учебного богословия» на книгу Иова. И не только в протестантизме. Представленные идеи глубоко проникли в православную экзегетику, хотя и в сильно смягченном и трансформированном виде. Они всплывают почти везде, где спор Иова с друзьями подвергается более тщательному рассмотрению. Возможно, читатель заметил, что и в приведенном в качестве образца первой версии отрывке есть элементы второй версии. Там сообщается, что Бог укоряет Иова за намерение «требовать у Бога отчета» (с.49). На самом деле такая упрека в речах Бога нет, он выдвинут Елиуем (33:13), а до этого проскальзывал в речах друзей (11:2-7; 15:2-16). И дело здесь не в небрежности, а в самом настрое видеть упрек Иову в богоборчестве даже там, где его нет. В Толковой Библии А.П.Лопухина, в комментарии к книге Иова, составленном священником А.Петровским, эта тенденция проявляется намного отчетливее. Вот слова комментатора, составляющие вступление к речам Елиуя: «Своей защитой теории земных мздовоздаяний друзья не могли убедить Иова в законности постигших его бедствий. Продолжение речей в том же духе было немыслимо, так как при подобных условиях споры тянулись бы в

бесконечность и не была бы выполнена цель книги, — осталось бы не разъясненным, каким образом страждущий праведник Иов, закончивший свои речи свидетельством о своей невинности, поборол искушение, укрепился в вере, как добро восторжествовало над злом. И так как его вера колебалась ложными, односторонними взглядами на отношения Бога к нему и миру вообще, то для ее поддержки требовался их разбор, опровержение. Подобную задачу и берет на себя Елиуй. Так, в противовес заявлению Иова, что Бог, поразивший его бедствиями, враждебен к нему, он указывает на воспитательное значение страданий (33:8 и др.); вопреки мнению Иова о божественном произволе, нарушающем правду, доказывает, что произвола нет и быть не может (36:5 и др.), и, наконец, рассматривая грех не как тот или другой частный поступок, но как неправоту, испорченность всякого человека, выводит отсюда, что правда Божия может являться наказывающею и карающею всякого человека, хотя бы он не замечал за собою каких-либо особенных частных проступков (36:7 и др.)». Еще определеннее выражена позиция толкователя по поводу речи Яхве. Глава 39 сопровождается следующим комментарием: «Целый ряд вопросов показал Иову, как велико количество данных, свидетельствующих об устрояющей премудрости Божией. Пред ними — ничто те факты, на которых он строил свой взгляд о божественном произволе (?). Состязаться с Богом поэтому нет возможности, и на данный вызов (ст. 32) он отвечает молчанием: «полагаю руку мою на уста мои» (ср. 21:5; 29:9). Оно знаменует отказ от прежних взглядов и составляет первую ступень в деле восстановления должного отношения (?) к Богу. До такого состояния Иов доведен раскрытием мысли о премудром и всеблагом Боге. Бог, смиряющий море, орошающий пустыню, дающий ворону пищу (!), есть Тот же самый Бог, Который так несправедливо его наказывает. Но можно ли допустить последнее? Не лучше ли сознаться, что при благодати Божией этого быть не может» (!!! — курсив мой. — Ф.К.). Трудноуловимая вначале общность во взглядах нашего православного пастыря с доктором Ганнетом вырастает здесь в духовную солидарность. Здесь тот же полет мысли, та же решимость перешагивать ради идеи через любые препятствия. Очень важно, что в последнем своем вопросе комментатор считает излишним ставить вопросительный знак: настолько для него очевидно, что на этот вопрос невозможно ответить «нет». И в этом отсутствии вопросительного знака — немое свидетельство тому, что между первой и второй версией, при всем том что большинство современных толкователей пытается балансировать между ними, подлинного компромисса быть не может. В судебном разбирательстве с Богом, которое затеял Иов, нейтралитет возможен только для равнодушного зеваки. Если человека хоть немного затрагивает происходящее, он должен встать на чью-то сторону: на сторону Иова или на сторону адвокатов Бога. Оставив свой последний вопрос без ответа — как вопрос вполне риторический, — наш комментатор поставил точку в своих метаниях между двумя скамьями, на одной из которых безмолвствуют Отцы Церкви, не отрекшиеся от Иова, на другой восседают велеречивые «друзья» Иова всех времен и народов, от Елифаза до доктора Ганнета. Теперь и к нему, своему новому обвинителю обращает Иов полные горечи слова:

Надлежало ли вам ради Бога говорить неправду
и для Него говорить ложь?
Надлежало ли вам быть лицеприятными к Нему
и за Бога так препираться?
Хорошо ли будет, когда Он испытает вас?
Обманете ли Его, как обманывают человека?
Строго накажет Он вас,
хотя вы и скрытно лицемерите
(13:7-10).

И если между старыми «друзьями» Иова и его новоиспеченным «другом» есть какая-то разница, то она не в пользу последнего. Старые друзья стали врагами Иову в силу злополучных обстоятельств, свящ. Петровский — из идейных соображений. Старые друзья, возможно, искренне не верили в то, что Бог поступил с Иовом несправедливо, и на этом строили свои злые догадки. Свящ. Петровский знает, что Бог поступил с Иовом несправедливо, но хочет заставить Иова «сознаться, что этого быть не может».

В отличие от доктора Ганнета, свящ. Петровский не допускает, что вера Иова в ходе испытания претерпела какие-то серьезные изменения. Вся динамика отношения Иова к Богу сводится, на его взгляд, к колебаниям между ложными и истинными представлениями, и раскаянье Иова означает не восхождение на некую новую ступень богопознания, а только «восстановление должного отношения к Богу». От этого позиция комментатора становится еще более шаткой и уязвимой. Во-первых, непонятно, что означают «должные отношения». Если речь идет о прежнем доверчивом отношении Иова к Богу, то очевидно, что после пережитого возврата к нему больше нет. Пройдя тот опыт богооставленности, какой прошел Иов, можно либо потерять доверие к Богу, либо стать к Нему еще ближе. Так что речь, скорее всего, идет о том «должном» отношении, которое продемонстрировали друзья Иова.

Во-вторых, если Богу Самому приходится восстанавливать «должное» к Нему отношение, то спор Его с сатаной, очевидно, проигран: Иов отступился от Бога. Но как же тогда объяснить похвалу Иову, прозвучавшую из уст Божиих? В комментарии к этому месту (42:7) читаем следующее: «Иов ошибался лишь в суждениях об отношении к себе Бога и был безусловно прав, защищая свою невинность. Наоборот, друзья были неправы вдвойне: они без всяких оснований обвиняли его в предполагаемых грехах (22:5 и др.) и на предположении основывали факт — мысль о божественном правосудии». Не говоря уже о маловразумительном объяснении вины друзей, правота Иова представляется в таком толковании тоже весьма и весьма сомнительной. Друзьям, по всей видимости, ставится в вину то, что они строили догадки о причинах злоключений Иова и с этими догадками пытались сообразовать свою веру. Но можно ли их осуждать за это? «Теперь нам, по разрешении всех существенных для человека тайн во Христе, удобно проникать в тайну и Иовлева страдания. Но тогда в ней дан был Иову с друзьями великий и для мудрецов не разрешимый вопрос», — резонно замечает Бухарев (с.40). Заслуга же Иова, выходит,

состоит только в отстаивании собственной невинности. Но такими успехами может похвалиться любой нераскаявшийся грешник. И почему тогда эта добродетель не поставлена в заслугу Адаму, который тоже пал жертвой сатанинских козней и пытался отстоять свою невинность, перекладывая вину на Еву и Бога? Да, но Адам согрешил, а Иов нет, — возразят нам последователи свящ. Петровского. — Да, но признаком святости во все времена было не упорство в собственной безгрешности, а видение грехов своих. «Святые — это грешники, осознавшие себя грешниками» — напомним мы им известную святоотеческую мысль. Да и не мог быть Иов совсем без греха, и сам он не настаивал на своей безгрешности: упоминал же он о каких-то «грехах юности» и просил Господа не вменять их ему (13:26) и покрыть его беззаконие (14:16-17). Он просто считал несообразным с милостью Божией так жестоко наказывать его за незначительные грехи, то есть допускал ту самую вольность, за которую его порицал свящ. Петровский:

И зачем бы не простить мне греха
и не снять с меня беззакония моего?
ибо, вот, я лягу в прахе;
завтра поищешь меня, и меня нет
(7:21).

Наконец, мы можем напомнить, что в тексте ясно и однозначно сказано: Бог оправдывает Иова за то, что тот более верно, чем его друзья, говорил о Нем, а не о своей невинности. Так что опять получается одно недоразумение и умышленное искажение текста.

Для того чтобы комментарий свящ. Петровского не показался неким неудачным, исключительным, а потому и непригодным в качестве примера явлением, приведем в дополнение несколько выдержек из упоминавшихся уже (с.42) трудов епископа Михаила, которые несомненно можно отнести к лучшим образцам академического богословия начала века. Их безусловное достоинство видно уже из того, что в части богословской оценки нравственных и догматических устоев веры Иова и его друзей мы находим здесь наконец вместо туманных и маловразумительных фраз четкие определения. Главная и, по всей видимости, единственная ошибка друзей Иова, по еп. Михаилу, состоит в том, что они путали понятия первородного и личного греха, воспринимали страдания как следствия некоторых конкретных греховных поступков, а не врожденной греховности человеческого естества. «Общая мысль Елиуя и друзей одинакова — именно: ни один человек не прав перед Иеговою — и совершенно справедлива; но друзья слишком внешне понимают явление этой правды, как карающей за известный тот или другой проступок или за несколько проступков — грехов, как фактов, а не как греховности...» Тем же недоразумением объясняются и все недоумения Иова: Иов не понимал, что, «хотя явной заповеди он и не преступал, однако же общечеловеческая греховность, испорченность в нем не уничтожена этим». При этом Иов, в отличие от его друзей, погрешил не только ошибочным образом мыслей, но и отступлением от благочестия. «Иов погрешил в своих речах в тройном отношении: а) он... слишком смело вызывал Бога на суд с собою и жаловался, что Он не

является ему для суда; б) он подвергал слишком смело сомнению откровение Божественной правды в мире и, наконец, в) находил как будто противоречие между Божественною силою и добром». Соответственно с этим вывод, который должен был извлечь Иов из назидательных речей Елиуя, есть «тот, что Иову нужно сознать свою греховность, нечистоту и ничтожество пред Богом, т.е. смириться, в чем и обнаружится истина его добродетели, и он укрепится и возвысится, и тогда — он будет прав пред Богом!.. этого-то именно и не доставало до сих пор в Иове». Из речей Елиуя становится ясно, что «человек не чист перед Богом не тогда только, когда преступает ту или другую заповедь Закона, и не потому только, что преступает, а нечист потому, что вообще человек испорчен, грешен и неправеден пред Богом, как человек, и потому достоин того, чтобы страдать в жизни, и его страдания есть милость Божия, благодать Божия, очищающая и оправдывающая человека пред Богом, при его смирении и покорности» (16, с.47-48).

Как видим, в трудах еп. Михаила гораздо последовательнее проведена та линия рассуждения, которая существенно отличает вторую версию книги Иова от первой. Предосудительность богоборчества Иова признается здесь безоговорочно, хотя и принимается во внимание болезнь и лишения страдальца как облегчающее вину обстоятельство, не могущее, впрочем, вполне оправдать его. Соответственно с этим раскаяние Иова объясняется осознанием им своего ничтожества перед явлением Божественной мощи (см. ниже, с.180).

При всей видимой строгости и последовательности умопостроений еп. Михаила в них легко обнаруживаются те натяжки, недомолвки и скользкости, которые составляют, судя по всему, неотъемлемый компонент всех комментариев, развиваемых в русле второй версии книги Иова. Так, автор вынужден, следуя своей концепции, давать весьма лестную, но вместе с тем малодостоверную характеристику речам Елиуя (см. выше, с.42), а развивая идею постепенного вразумления Иова, не замечать, подобно доктору Ганнету, те места в последних речах Иова, где тот настаивает на своей решимости судиться с Богом (Иов 27:5; 31:35). Достаточно показательно и то, что при самом подробном анализе спора Иова с друзьями и речей Елиуя автор совсем почти не затрагивает речей Яхве, наиболее всего требующих пояснения ввиду их малопонятности. Но более всего обнаруживается шаткость позиций еп. Михаила при обращении к эпилогу книги Иова. Вынужденный оправдывать богословие Иова, как того требует эпилог, еп. Михаил не может сказать в его защиту ничего сверх того, что мы уже слышали от свящ. Петровского, т.е. что Иов справедливо настаивал на своей невинности, со всеми вытекающими отсюда несуразностями. Что же касается неправоты друзей в очах Божиих, выявленной в эпилоге, то сводить ее только к догматическим ошибкам, фактически оправдывая друзей с нравственной стороны, как это делает еп. Михаил, означает по меньшей мере бросать тень на справедливость Божьего гнева, «возгоревшегося» на них (Иов 42:7). Вообще комментарий еп. Михаила кажется вполне убедительным и последовательным только до тех пор, пока не вспомнишь, чем заканчивается книга Иова. Он, пожалуй, лучше всех иллюстрирует уже высказанную выше мысль, что для сторонников данной версии оправдание Иова в эпилоге — если не чужеродный, то по

меньшей мере крайне нежелательный элемент книги Иова, мало и трудно соотносимый с главной ее идеей ничтожества человека перед непостижимым Богом. Рассуждения епископа Михаила входят в острое противоречие с эпилогом книги, суть которого в том, что правильный ответ на недоумения Иова, в том виде, в каком его предлагает извлекать из речей Елиуя и Яхве наш комментатор (см. ниже, с.191), совершенно совпадает с основным тезисом Елифаза, Вилдада и Софара. При такой ситуации, возвышая напоследок Иова над друзьями, Бог совершает новую несправедливость, подобную той, с которой началась вся история, но на этот раз совершенно немотивированную и не оправданную кознями сатаны.

Нет сомнения, что ни священник Петровский, ни епископ Михаил не хотели, чтобы так получилось. И не их личная вина в том, что они оказались в одной компании с доктором Ганнетом. Они — надо отдать им должное — всячески сопротивлялись, и наглядное тому подтверждение — вся та дипломатия, в сетях которой они в конце концов запутываются сами. Вина в самой книге Иова, гениальность которой состоит помимо всего прочего в том, что она не терпит дипломатии. В «деле Иова» роль миротворца, которую хотят усвоить себе адепты второй версии, нелепа, потому что миротворцы изначально занимали скамью противников Иова. Спорили с ним ведь не враги его, а друзья, пришедшие утешить его и желавшие только того, чтобы Иов сблизился с Богом (11:13-18; 22:21-22). Но когда им стало ясно, что Иов богохульствует, что дело зашло слишком далеко и что в споре надо выбирать, на чьей стороне остаться — с Иовом или с Богом, они по совершенно понятным причинам выбрали сторону Бога. «Увидели страшное, и испугались», — как сказал мудрый Иов (6:21). Так же точно поступили наши комментаторы, и начали шикать на Иова, и махать руками, и уговаривать его «восстановить должные отношения» в тех же почти выражениях, что и спорившие с ним друзья. И потому такими жалкими и неубедительными выглядят попытки сторонников второй версии дистанцироваться от друзей Иова, осужденных Богом, сделать вид, что они никогда не были на их стороне. А надо-то было совсем немного: открыто заявить, что великая правда Иова заключалась именно в том, за что его все осуждали, — в «требовании отчета», в том, что он не хотел простить Бога, пока не понял Его. И тогда не было бы так стыдно. Тогда не вышло бы так, что самой последовательной, убедительной и честной выглядит позиция тех, кто смело встает на сторону Иова для того, чтобы идти против Бога.

Третья версия — атеистическая. Она видит в Иове бунтаря, потерявшего веру в милосердие и справедливость Божию, а в авторе книги — талантливого вольнодумца, поставившего перед собой благородную цель изгнать позорный страх перед Яхве из душ своих соплеменников. Вот как в этой версии излагает основную идею книги американский библеист К.Фуллerton в переводе Рижского: «В диалоге, ядре книги, автор излил свою душу, с удивительной храбростью высказал то, что думал. Он постоянно на стороне Иова, против его друзей, иными словами, против ортодоксов его дней. Но если бы автор изложил один лишь спор Иова с друзьями, то его дерзость (или, с точки зрения

ортодоксов, богохульство) заставила бы многих читателей со страхом отвести глаза от книги. Автор этого не хотел. Но он не хотел также и смягчить этот спор — великая проблема страданий слишком глубоко затронула его этическое чувство. И автор придумал другой способ дать звучание своей работе. Он окружил диалог рамками из пролога, речей Яхве и эпилога и в этих рамках постарался смешать свои скептические инсинуации с такими положениями, которые благочестивый читатель мог истолковать по своему желанию и вкусу. Если благочестивый читатель этой книги мог узреть в прологе доказательство того, что страдание идет от Бога, и этим удовлетвориться, то читатель вдумчивый неминуемо должен был задаться вопросом, почему добрый Бог послал это страдание праведнику и верному рабу Своему Иову. Небесный спор между Яхве и сатаной? Но это, конечно, не было для такого читателя ответом, и автор, конечно, не мог считать, что такое объяснение будет принято всерьез теми, кто думает глубже. Если благочестивый читатель мог увидеть в речах Яхве лишь упрек Иову в том, что он критикует Бога, то вдумчивый должен был усмотреть в них тезис о необъяснимости вселенной, в том числе о необъяснимости страданий человека. Наконец, если благочестивый читатель мог понять покаяние Иова как отход от прежнего скептицизма после божественного упрека, то думающий должен был увидеть в этом признание автора, что он не может разрешить проблему, которая неразрешима» (17, с.178).

Гораздо резче на эту тему высказывается К.Г.Юнг. Для него очевидно, что «христиански воспитанный и образованный человек наших дней» при чтении книги Иова должен испытать «потрясение... от ничем не прикрытого зрелища Божьей дикости и зверской жестокости» (25, с.116). Но замысел книги для Юнга не ограничивается идеей дискредитации Яхве. В ней содержится откровение о том психологическом и метафизическом разладе Яхве с Самим Собой, прямым последствием которого стало вочеловечивание. В результате разыгравшейся драмы изменяется сознание вовсе не у Иова, а у Бога. «Бог поднимается над прежним, первобытным состоянием Своего сознания, косвенно признавая, что человек Иов морально выше Его и что поэтому Ему необходимо догнать в развитии человека» (с.160). Последующие ветхозаветные книги, в частности книга Иезекииля, только развивают заключенную в книге Иова «идею высшего человека, которому Яхве морально проиграл и которым после этого захотел стать». Логическим завершением этой идеи на западе стало христианство. На востоке та же самая тенденция проявилась «в лице Гаутамы Будды, считавшего, что максимально развитое сознание превосходит даже величайших богов брахманизма» (с.178).

Развивая свои взгляды, сторонники третьей версии — как правило, профессиональные исследователи-библеисты — выдвинули весьма любопытную идею происхождения книги Иова. Она родилась, по их мнению, в слепоглухой Иудее, в критический период, когда официальная доктрина иудаизма о коллективной ответственности перед Богом подвергалась серьезному пересмотру (см. подробнее главу 4). В жарких спорах, которые велись между «ортодоксами» и представителями религиозного свободомыслия, у одного из последних родилась идея сочинить философскую поэму о божественном Промысле

и причинах существования зла на земле. Так как в реальной жизни трудно найти случай, когда пострадал абсолютно невинный человек, автор решил обратиться к известной древней легенде о Иове. «Вероятно, это было простодушное народное сказание о том, как однажды поспорили между собой Бог и сатана. Сатана утверждал, что не может быть бескорыстного благочестия и что даже Иов, которого Бог считает Своим преданным рабом, верен Ему отнюдь не бескорыстно. Решено было подвергнуть Иова испытанию: у него пропало все имущество, погибла вся семья, а самого его постигла страшная болезнь. И все же Иов остался верен своему Богу и ни одного протестующего или богохульного слова не сорвалось с его уст. Таким образом, сатана был посрамлен, Бог выиграл спор, а Иов за свое смирение и благочестие получил от Бога щедрую награду» (17, с.182). О глубокой древности этой легенды свидетельствует тот факт, что вариации на ее тему находят в различных произведениях древней литературы Вавилона («Владыку мудрости хочу восславить» и др.) и Египта (см. Рижский, Аверинцев). Автор «решил использовать это старинное сказание в качестве канвы или, точнее, рамки для своей поэмы. Главная операция, которую он при этом должен был произвести, — это в каком-то подходящем месте разорвать ткань легенды, чтобы вставить в нее целую философско-религиозную дискуссию, которую он сам же и сочинил. В этой дискуссии автор высказал свои мысли устами невинно пострадавшего праведника Иова, а в роли поборников традиционной, ортодоксальной точки зрения вывел трех его старинных друзей. Вероятно, автору поэмы не надо было выдумывать и этих персонажей, они также фигурировали в древней легенде, однако играли в ней совсем не ту роль, что в поэме... Г.Форер предполагает, что в легенде сразу после тягостного разговора, который состоялся между Иовом и его женой (Иов 2:9-10), страдальца должны были навестить его родственники и близкие друзья. Эти посетители, должно быть, тоже пытались внушить Иову нечто вроде того, что советовала ему жена: проклясть Бога, чтобы поскорее умереть и хотя бы таким образом освободиться от мучений. Но Иов устоял и в этом испытании. По мнению Форера, автор, опустив данный эпизод, вместо него-то и ввел рассказ о том, как пришли издалека три друга и между ними и сидевшим в прахе и пепле Иовом состоялся спор. Далее в легенде, видимо, следовала сцена теофании. Из грозовой тучи прозвучал голос Яхве: Бог одобрил поведение и слова Иова во время его испытания и осудил как нечестивые рассуждения жены Иова и его друзей. И в заключение — счастливый конец, который, вероятно, полностью сохранился в эпилоге книги Иова» (17, с.182-183). В дальнейшем произведение подверглось серьезной переделке со стороны «ортодоксов». В него были внесены дополнения, смягчающие богоборческий пафос поэмы. Такими позднейшими вставками подавляющее большинство критиков считает всю речь Елиуя и некоторые фрагменты речей Иова (21:16; 27:8-23 и др.). При таком подходе легко объяснимо, как в книге Иова соединились внутренние свидетельства и ее древности, и сравнительно позднего происхождения. Надо признать, что эта гипотеза выглядит очень правдоподобной, и если устранить из нее тенденциозные построения антиклерикального характера, в том числе идею поздних вставок, она

могла бы претендовать на почетное место среди признанных официальным богословием точек зрения на происхождение книги Иова. Она ни в коем случае не опровергает, вопреки мнению самих создателей гипотезы, ни богодухновенности книги, ни, следовательно, ее оригинальности и исторической неповрежденности. И лучше всего это доказывается тем, что идея поздней переработки древнего сюжета встречается в православной учебной литературе. К примеру, по Рыбинскому, «книга Иова не строго историческое произведение и не поэтический вымысел, а поэтическая обработка древнего сказания».

К числу явных достоинств высказанной гипотезы следует отнести то, что она исчерпывающе объясняет такую важную особенность книги, как несоответствие заданной сюжетной формы содержанию. Книга как бы перерастает заранее определенные ей рамки, она преизбыточествует смыслом, переливается через край, напоминая собой тот сказочный горшок, из которого безудержно вытекала каша. Бурлящее вино новозаветного смысла готово вот-вот прорвать мехи старой легенды и затопить собой весь Ветхий Завет с его законопослушанием и степенной мудростью. Но если представители третьей версии видят в этой перегруженности и дисгармонической двуслойности книги только результат неумелого или преднамеренно небрежного (с целью завуалирования крамольных идей) редактирования, христианин легко узнает в тектонических нагромождениях мысли, в могучих и смелых перекатах стиха следы животворного присутствия Духа. Когда произошло это одухотворение ветхой легенды — во времена Моисея, Соломона или Зоровавеля — в сущности, не так уж важно. Важно, что это второе рождение сказания об Иове состоялось, птица выпорхнула из клетки, и небесного библейского Иова никогда не превратить обратно в его земного прототипа — терпеливого страдальца из упомянутой вавилонской поэмы, благоразумно воздержавшегося от протеста и объяснившего самому себе причину страданий непознаваемостью Божества. Вернее, превращение такое возможно, но только путем полной деградации образа Иова*. Другим важным достоинством версии является ее повышенное внимание к тем неудобопонятным в нравственном отношении местам книги, которые обычно вызывают у читателя смятение и протест, и если не совсем непредвзятое, то по крайней мере открытое их обсуждение. Все загадки книги находят в рамках третьей версии простое и ясное объяснение. Кто победил в споре? — конечно Иов. По силе и убедительности своих речей он настолько превосходит соперников, что библейских критиков больше занимает другой вопрос: сознательно или нет автор поэмы ослабил аргументацию друзей, не позволив им выдвинуть идею посмертного воздаяния или соображение о том, что страдания Иова могли быть испытанием его веры. Сообразно этому, вопрос о том, чем Бог убедил Иова, решается еще проще. Он его не убедил. Раскаянье Иова было притворным, и об этом, по замыслу автора поэмы, должен догадаться любой вдумчивый читатель, ставший свидетелем неспособности Яхве ответить на вопросы Иова. Загадочность Елиуя объясняется тем, что его в произведении просто не было. И так далее.

Единственный вопрос, на который не отвечает третья версия, — это то, как и зачем книга Иова попала все же в библейский канон. И в этом — ее

самое слабое в логическом отношении место. Для того чтобы объяснить как-то этот феномен, сторонники версии вынуждены прибегать к излюбленному атеистическому аргументу: «все ортодоксы — дураки». Но аргумент этот в данном случае очень мало убедителен. Он опровергается самими же атеистами. Их теория «поздних вставок» строится на предположении, что «ортодоксы» сразу заподозрили книгу в неблагонадежности. Но они были хозяевами канона. Зачем же им было пускаться на столь сложные ухищрения, как перекраивание изначального текста и кропотливая работа по составлению благонадежного комментария к нему, когда можно было бы просто упразднить книгу или вернуть ее в рамки старой легенды? Едва ли составители канона действовали по принципу музейных работников, для которых ценность произведения измеряется его древностью и эстетической высотой. Их все же больше заботили, наверное, другие проблемы — не искусствоведческого, а религиозного плана. Так что если бы у них не было уверенности в том, что книга Иова — совсем не то произведение, за которое выдают его теперь атеисты, — от нее не осталось бы и следа.

О недостатках третьей версии в нравственно-этическом отношении говорить много, думается, не надо. Принять ее — значит отречься от Бога.

I

Итак, перед нами три версии. Какую выбрать? Первая противна разуму, вторая — сердцу, третья — вере. Конфликт Иова с Богом, составляющий ядро книги, заставляет читателя выбрать что-то одно: или быть с Богом (вторая версия), или с Иовом (третья версия), или попытаться остаться и с Богом, и с Иовом (первая версия). Теоретически возможна четвертая позиция: быть и против Иова, и против Бога. Но пока ее серьезно, похоже, никто не разрабатывал, да и вряд ли в этом есть необходимость. Тот подход, который будет предложен читателю в следующих главах, тоже не станет разработкой какой-то новой версии. Позиция автора, как уже, возможно, догадался читатель, — это позиция убежденного сторонника первой версии. Автор глубоко уверен в том, что можно сохранить верность Богу и не предавая Иова, не становясь в ряды его обвинителей. Но так же глубоко он убежден в том, что для этого не обязательно делать вид, будто конфликта вообще не было. Конфликт был, и был суд, и на этом суде роль примирителя, действительно, неуместна. Неуместна она потому, что суда этого хотел Сам Бог. Иов только принял вызов, брошенный ему Богом, как некогда подобный вызов принял другой патриарх — Иаков (Быт. 32). И от Иова, как от Иакова, Он ждал способности противостоять Его воле. Для того чтобы остаться и с Богом, и с Иовом на суде между ними, не надо метаться между скамьями. Достаточно сесть рядом с Иовом, потому что Бог был на самом деле на его стороне.

В этой уверенности автор не одинок. В трудах тех православных экзегетов, которые опираются преимущественно на святоотеческую, а не на протестантскую традицию, повсюду ощущается «молчаливая поддержка», оказываемая Иову то какой-то туманной фразой, то нарочитым избеганием комментирования компрометирующих Иова мест,

то прямым умолчанием. Достаточно упомянуть строго выдержанное в духе почтения к святому многострадальцу толкование епископа Агафангела. У него мы не найдем ни одного слова, обличающего Иова. Но были и те, кто отстаивал непогрешимость Иова открыто и громогласно. По крайней мере один. А.М.Бухарев (он же — архимандрит Федор Бухарев) в поразительной по глубине и ясности мысли работе «Святой Иов многострадальный. Обозрение его времени и искушения по его книге» последовательно и аргументированно разбирает нравственно-этический смысл книги Иова, концентрируя внимание на самых трудных его аспектах. Ему, в частности, принадлежит удивительно меткое определение сущности богоборчества Иова. Оно, по Бухареву, есть «дерзновенный запрос пламенной любви к Возлюбленному о вражде Его и торжествующая уверенность ее самой в себе — пред Вседержителем» (с.66).

Возможно, были и другие опыты оправдания Иова, но очевидно, что если и были, то остались в истории русского богословия только частными мнениями, такими, как мнение Бухарева. На месте дряхлеющей первой версии книги Иова в современном учебном богословии воцаряется версия единомышленников доктора Ганнета, и один этот тревожный факт вполне оправдывает наше желание вновь и вновь обращаться к нравственной проблематике этой великой книги.

Глава 3 ОПРАВДАНИЕ ИОВА

Современные богословские интерпретации образа Иова проигрывают столь сокрушительно в психологическом отношении атеистической критике отнюдь не из-за отсутствия талантливых комментаторов. Скорее всего, дело в том, что богословы не могут себе позволить быть до конца искренними, и мешают им в этом педагогические соображения. Точнее — то негласное табу, которому подлежит любое обсуждение богоборчества в положительном смысле. Наиболее ощутимо оно дает о себе знать в отношении двух библейских сюжетов — искушения Иова и состязания Иакова с Богом на пути из Месопотамии в Ханаан (Быт. 32:24-32). Об этом последнем сюжете разговор особый и долгий. Его смысловая и символическая связь с историей Иова достаточно очевидна. Интересно то, что и судьба истолкования обоих образов во многом совпала. Для того чтобы не уходить далеко от избранной темы, здесь придется опустить всю аргументацию и ограничиться только констатацией того многозначительного факта, что истолкование богоборчества Иакова в православной богословской традиции разительно отличается от истолкования других сюжетов книги Бытия нарочитой скудостью и упрощенностью, оставляющей то же ощущение недосказанности, что и комментарии к книге Иова в «первой версии». Но если в случае с Иаковом страдает только символический план повествования, и результатом оказывается только некоторое обеднение наших религиозных представлений, то в случае с Иовом, где

богоборческая тема неотделима от острых нравственных вопросов, уход от ее обсуждения или превратное толкование приводят к нравственной дезориентации, к заблуждениям мировоззренческого порядка.

Первую и вторую версии книги Иова объединяет то, что они являются, по сути, двумя средствами одной цели — двумя способами осуществления одной и той же попытки согласовать содержание книги Иова с духом Писания. Обе они погрешают против истины ради этой цели: одна — урезанием смысла книги, вторая — его искажением. Если рассматривать труды толкователей каждый в отдельности, отнести их к первой или второй версии можно, конечно, весьма условно, ибо оба способа очистки содержания книги обычно комбинируются. Одно остается неизменным: в ходе очистительной процедуры ребенок выплескивается вместе с водой. Атеисты правы, когда настаивают на том, что главная тема книги — восстание Иова против Бога, закончившееся победой, и пока богословы будут прятаться от этого факта, зарываясь, как страус, в песок дипломатических умолчаний и сглаживаний острых углов текста, их слова будут нестерпимо фальшивы, а позиции шатки.

Самое печальное и смешное в этой истории то, что, упраздняя смысловую сердцевину книги Иова, убирая то, что составляет главное ее достоинство, что делает ее, по выражению еп. Агафангела, «приготовлением к принятию Евангелия», богословы заранее лишают себя возможности согласования книги Иова с духом Писания. Ибо они убирают из нее самое новозаветное, а если с чем и соотносится эта удивительная книга, то в первую очередь — с Новым Заветом. Она вовсе не о том, что «Бог разделяет между смертными временные блага часто по сокровенным причинам» и потому «так ненадежно вручать себя... разуму человеческому... среди бурь сей жизни» (3, с.16). Вернее, не только об этом. Она еще — и в первую очередь — о той борьбе, в которой и через которую человек вступает в новые отношения с Богом. Она о том богоугодном богоборчестве, вечным знаменем которого служит состязание Иакова с Богом на берегу Иавока.

Стоит всего лишь честно прочесть книгу, чтобы признать, что Бог, осудивший друзей за то, что они не так верно говорили о Нем, как Иов, одобрил тем самым в богословствовании Иова именно то, чем оно существенно отличалось от богословствования друзей. Стоит, далее, всего лишь внимательно приглядеться к словам Иова, сказанным им о Боге и в адрес Бога, чтобы увидеть, что отличались они от слов друзей более всего богоборческой своей направленностью *. Соединив эти два очевидно вытекающие из текста суждения по принципу классического силлогизма, мы обретем еще и твердое рациональное подкрепление нашему интуитивному убеждению в том, что в книге Иова дан яркий пример богоугодного богоборчества. И если мы в этой убежденности углубимся далее в содержание спора и последовавших за ним событий, нам откроются одна за другой по крайней мере три причины, по которым богоборчество Иова было угодно Богу.

Первая причина та, что Иов богоборчеством своим отстаивал истинное почитание Бога. Здесь книга Иова дает нам откровение о богоборчестве как апофатическом пути богопочитания.

Вторая — та, что Иов, в сущности, был прав в своих упреках Богу. Прав не в своих умозаключениях и догадках о смысле тех или иных явлений

жизни, а в нравственной мотивации своего протеста, в самом нежелании принимать за норму то, что было далеко от блага. Богоборчество в этом проявлении предстает перед нами как взывание усыновления в Боге, как стремление к обожению себя и мира, стремление к совершенству. И наконец, третья причина состоит в том, что Иов прообразовал Христа. Неизбежность вступления в конфликт с Богом, в которую был поставлен Иов и которая составила вершину его страданий, приподнимает завесу над страшной тайной богооставленности Христа, открывает нам новые глубины смысла в истории страстей Господних — в подвиге, которым был спасен мир.

I

Для того чтобы оправдать богоборчество Иова, не надо пускаться в поиски сокрытого смысла его речей и касаться тех смысловых пластов — пророческого и мистического, которые несомненно содержатся в книге Иова, как и в любой другой книге Библии. Достаточно задуматься над тем, в чем могло выразиться богоотступничество Иова, на которое его подвигал сатана. Теоретически возможны такие варианты:

1. Измена. Иов перестает поклоняться Яхве и выбирает другого бога.
2. Отвержение. Иов открыто проклинает Бога. Бог перестает существовать для него как духовный авторитет.
3. Притворство. Иов внешне остается почитателем Яхве, но в душе перестает доверять Ему и внутренне освобождает себя от чувства долга, любви и благодарности по отношению к Нему.

Первый вариант в случае Иова отпадает сразу в силу того, что Яхве для него есть одновременно Шаддай, Вседержитель. Всемогущество Яхве делает бессмысленным переход под покровительство другого бога: любой другой бог находится во власти Шаддая, и жизнь человеческая находится всецело в Его руке.

В Его руке душа всего живущего
и дух всякой человеческой плоти
(12:10).

Всемогущество Яхве — настолько прочная аксиома веры Иова, что она ни разу не ставится под сомнение, хотя ее пересмотр легко мог бы все объяснить. Иов сомневается в благости, милосердии, справедливости, разумности Божией, но не в Его всемогуестве.

Второй вариант был возможен. К нему призывала Иова его жена: «Похули Бога и умри», — говорила она (2:9). Но Иов отверг этот шаг, остался и здесь верен Богу: «неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (2:10). Дальнейшее развитие действия рассматривается обычно экзегетами в рамках именно этого второго варианта богоотступничества, и в этом самая грубая их ошибка. При таком подходе, действительно, лучше от второй главы сразу переходить к сорок второй, потому что в своем споре с друзьями Иов и хулит Бога (9:16-17, 22-24; 10:3-7; 16:7-17; 24:12, 23; 27:2 и др.), и призывает смерть (3; 6:9-10; 7:15-16; 10:1; 23:17), т.е. совершает то самое падение, к которому его подталкивала жена, правда, не так

решительно и эффектно, как ей, вероятно, хотелось. Он не бросается в пропасть, а сползает в нее, хотя, если верить богословам, удерживается на самом краю и даже начинает выкарабкиваться, когда властная десница Яхве вытаскивает его за шкуру, полагая конец этой жалкой сцене. Мало того, что так понятая борьба Иова с друзьями выставляет в сомнительном свете добродетельность героя книги, страдает еще и психологическая правдоподобность происходящего. Искушение действительно только тогда, когда внешний соблазн находит отклик в душе искушаемого. Перспектива умереть назло Богу, так, чтобы Ему было стыдно*, могла быть достаточно привлекательной для Иова, только пока у него было еще достаточно сил и надежды на спасение.

Уже к середине спора желание доказать что-то своим гордым уходом должно было угаснуть, поскольку эта типично детская реакция на обиду** вообще имеет свойство исчезать при первом приближении смерти.

Но Иову с самого начала был чужд этот самоубийственный пафос. У него было другое — скорбное недоумение «огорченной души» (27:2). Если мы присмотримся к тем фрагментам в речах Иова, где он проклинает жизнь и призывает смерть, мы не найдем в них сосредоточенности и напряженности духа, необходимых для бунта. В них нет даже готовности умереть, а только смятение. Иов не знает, чего больше хочет — жить или умереть. Вот, в 7-ой главе Иов в который раз уже просит Бога о смерти:

и душа моя желает лучше прекращения дыхания,
лучше смерти, нежели сбережения костей моих
(7:15)

— ср.:

О, если бы благоволил Бог сокрушить меня,
простер руку Свою и сразил меня!
(6:9)

Но в самом конце главы звучит робкая надежда на выздоровление:

И зачем бы не простить мне греха
и не снять с меня беззакония моего?
(7:21)

Точно так же в 10-ой главе мы находим уже знакомые выражения отчаяния:

Опротивела душе моей жизнь моя... (10:1);

И зачем Ты вывел меня из чрева?
пусть бы я умер, когда еще ничей глаз не видел меня
(10:18).

А в конце опять просьба о помиловании:

Оставь, отступи от меня,

чтобы я немного ободрился,
прежде нежели отойду...
в страну тьмы и сени смертной...
(10:20-21)

Наконец, в 14-ой главе уже полногласно звучит нежелание Иова мириться со смертью. Как в 3-ей главе Иов сетовал на жизнь, так в этой главе он сетует на смерть. В 3-ей главе смерть рисуется ему как некое желанное убежище от страданий, как отрада и утешение; в 14-ой главе — как проклятье. Здесь Иов просит Бога уже о другом:

О, если бы Ты в преисподней сокрыл меня,
и укрывал меня, пока пройдет гнев Твой;
положил мне срок, и потом вспомнил обо мне!
(14:13)

Так по мере приближения смерти Иов, вглядывающийся в нее как в предстоящую неизбежность, все менее склонен видеть в ней выход. С развитием болезни Иова все более предпочтительным становится третий образ богоотступничества.

Библейские критики очень правы, когда полагают, что друзья Иова в древней легенде могли играть роль искусителей. Не правы они, когда думают, что в каноническом тексте друзья играют другую роль. Друзья искусителями так и остались. Спор Иова являет собой не постыдную и достойную умолчания картину падения праведника, а захватывающее описание титанической борьбы и победы Иова в последнем и самом тяжелом испытании.

Вообще Иов искушался троекратно, по образу искушения Христа в пустыне. В первом искушении сатана испытывал пристрастие к земным ценностям. Сыну Божьему было предложено употребить духовные дары на извлечение материальной пользы: «если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мтф. 4:3). Он должен был засвидетельствовать, кому Он служит — Богу или маммоне. От Иова требовалось то же самое. До сих пор у Иова не стояло такого выбора: Бог, которому он поклонялся, был одновременно и податель богатства. Могло оказаться, что под видом служения Богу Иов давно служит богатству, тому, что в новозаветное время обозначалось сирийским словом маммона. Собственно, в этом и был уверен сатана, когда просил у Бога разрешения испытать Иова: «разве даром богобоязнен Иов?» (Иов 1:9). Испытание должно было выявить корыстные мотивы в богопочитании Иова. Но сатана ушел ни с чем. «Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!» (1:21) — эти знаменитые слова Иова остались в веках оградительной молитвой от власти маммоны.

Во втором искушении испытывалась самонадеянность. Здесь испытуемый должен был обнаружить, насколько высока в его глазах собственная самодостаточность, ценность и могущество своего «Я». Христу сатана предлагал броситься вниз с крыла храма, чтобы засвидетельствовать Свое превосходство над смертными, Иову устами жены он предлагал бросить гордый вызов Богу, чтобы

засвидетельствовать свою духовную независимость и негибаемость. Много общего в этих двух фразах, разделенных веками: «бросься вниз» и «похули Бога и умри», — и затаенная зависть, и тонкая игра на человеческих слабостях. В них одно и то же демоническое вдохновение, один и тот же зубовой скрежет уязвленного самолюбия. Сколько сочувственных движений расшевеливает сатанинский соблазн в падшем человеческом естестве: и извечную жажду игры со смертью, и падкость на внешний эффект, и сладостное предвкушение опасного, но чарующего полета, и дремучую тягу к самоубийству. Если в первом искушении действовал низкий дух, дух, ползающий на чреве, то во втором к человеку обратился гордый дух, дух, возомнивший себя божеством.

Пройти это искушение Иову не составило труда. Мы помним, что он сказал жене: «ты говоришь как одна из безумных» (2:10). Смиренному его духу ничем, кроме как безумием, и не могла показаться столь высокая самооценка, которая давала бы право самому распоряжаться своей судьбой. Иов знал свое место — и до испытания, и после него. Ни разу во время спора его не покинуло смиренное ощущение собственной недостойности и малости перед лицом Божиим:

Что такое человек, что Ты столько ценишь его
и обращаешь на него внимание Твое...

вот, я лягу в прахе;
завтра поищешь меня, и меня нет
(7:17,21);

Тем более могу ли я отвечать Ему
и приискивать себе слова пред Ним?
Хотя бы я и прав был, но не буду отвечать,
а буду умолять Судию моего
(9:14-15);

Не сорванный ли листок Ты сокрушаешь,
и не сухую ли соломинку преследуешь?
(13:25)

Даже в своем желании судиться с Богом Иов ни на миг не забывает этого
«своего места», ни на миг не отступает от своего смирения.

Разве к человеку речь моя?
как же мне и не малодушествовать?
(21:4);

Неужели Он в полном могуществе
стал бы состязаться со мною?
О, нет! Пусть Он только обратил бы внимание
на меня
(23:6).

И потому обвинять Иова в потере почтения к Богу, в преувеличенном самомнении и т.п., как это сделал, например, доктор Ганнет, значит возводить на Иова недостойную клевету, уподобляться его друзьям, обвинявшим его в грабежах и лихоимстве (22:5-9).

Богословские комментарии к спору Иова очень напоминают артиллерийскую стрельбу «по своим», которая неминуемо возникает, если артиллеристы не следят за передвижением войск, а методически бьют в одну точку. Испытание Иова на гордость и самонадеянность давно уже миновало, пред Иовом предстали совсем другие соблазны, требующие других, подчас противоположных реакций, а наши комментаторы продолжают зорко следить, как бы Иов не поддался соблазну «похулить Бога и умереть», и укоризненно качают головой, замечая в его речах отступление от первоначальной позиции, высказанной в ответе жене. Они призывают Иова смириться и признать невозможным «требовать у Бога отчета в делах мироправления», совершенно не замечая, что именно этого хотел от него сатана, предлагая последнее свое искушение.

Третье искушение обращено к человеческой немощи. Сатана выступает в нем как князь мира сего (Ин. 12:31) и требует поклонения себе, взамен обещая освобождение от трудов и страданий. Христос был искушаем всеми царствами мира, которые и так принадлежали Ему по праву, но для завоевания их предстояло пройти крестную муку и смерть. Сатана предлагал получить их сейчас и без страданий — только за признание его владыкой мира. Что это было — обман или деловое предложение по разделу власти, мы не знаем. Но Иову был также предложен легкий путь избежать страдания, и взамен нужно было тоже немного — солгать и притвориться. Это последнее искушение было столь тяжким, что предыдущие два выглядят на его фоне как разминка — вроде той, что проходят в сказках богатыри, прежде чем сразиться со змеем. Сатана приберег его напоследок, выждав, пока Иов дойдет до последней грани изнеможения плоти и духа. Тогда он и подступил к нему, пустив в ход все свое умение играть на слабостях человека и главное свое оружие — лукавство. Он не явился открыто, но подослал людей, которые сами вряд ли подозревали, чьим орудием они служат. «Так как против Иова шел собственно сатана, то... друзья его, — пишет Бухарев, — оказались некоторыми споспешниками этой вражеской стороны» (с.41). И убеждали Иова эти люди отнюдь не отречься от Бога, а, наоборот, сблизиться с Ним. Но Иов разгадал, откуда исходят их мысли и куда ведут. «А они ночь хотят превратить в день, свет приблизить к лицу тьмы», — сказал он с грустью про своих слепых обвинителей (17:12). Друзья призывали его признать добром то, что он ощущал всем сердцем как зло, назвать ночь днем. Они предлагали Иову покориться виновнику его страданий, не понимая, что виновником-то был не Бог, как они думали, а дьявол, который их же устами заставлял Иова покориться себе. Иов увидел подмену и попытался самим друзьям открыть глаза на то, чьим орудием они стали:

...что побудило тебя так отвечать?
(16:3);

...чей дух исходит из тебя?
(26:4) —

спрашивает он Елифаза и Вилдада. Сущность сделки, которую сатана предлагал Иову, состояла в том, что Иов отказывается от прежних отношений с Богом, построенных на доверии, и устанавливает другие, менее близкие, но более определенные и удобные в каком-то смысле отношения, основанные на почитании Бога как внешнего авторитета, совершенно непознаваемого, но имеющего над Иовом безграничную власть. Богочитание из уважения и любви должно было уступить место богочитанию из страха. Взамен Иов получал отпущение грехов и выздоровление.

Эту-то сделку и отверг с негодованием Иов. Невозможно правильно понять богоборческие выпады Иова без учета того важного обстоятельства, что они адресованы в первую очередь не Богу, а друзьям. Уже Бухарев заметил, что настроение и тон высказываний Иова резко меняются сразу после явления на сцену его друзей. «Пока праведный Иов, подвергнутый беспримерно-тяжкому испытанию, остается, главным образом, только сам с собой, с своею верой и любовью к Господу, — видны в нем прямые и стройные движения и выражения веры и любви к Господу Богу» (с.23). Но вот приходят к нему друзья, и из души страдальца начинают исторгаться «уже не успокоительные и тихие, а потрясающие и самые тревожные звуки, впрочем, также веры и любви» (там же). Не случайно, считает Бухарев, Иов проклинает день своего рождения только после их прихода и многодневного многозначительного молчания.

И сидели с ним на земле семь дней и семь ночей; и никто не говорил ему ни слова, ибо видели, что страдание его весьма велико.
После того открыл Иов уста свои, и проклял день свой
(2:13-3:1).

В этом молчании большинство толкователей видит свидетельство глубокой привязанности друзей к Иову и благоговейного сострадания его великому горю. Бухарев видит другое — выраженное лучше, чем при помощи слов, недоумение по поводу нравственного падения их друга. Только тогда для Иова становится окончательно ясным то, во что он до конца боялся поверить: «что состояние безблагодатное и отверженное, в котором он увидел себя, по тогдашним воззрениям, есть состояние проклятое» (Бухарев, с.24). Друзья сделали своим молчанием страдание Иова невыносимым, а своими речами — бессмысленным и невозможным дальнейшее безропотное несение испытания *.

Богоборчество Иова, таким образом, имело характер не нападения, но защиты, было инспирировано не желанием самоутвердиться, а страхом потерять Бога. У Иова «отнимали праведность — любовь к Богу, которая была первым и последним его сокровищем, делом и целью всей его жизни» (Бухарев, с.45). Внешне воспринимаемая как борьба с Богом, по существу это была борьба за Бога, попытка удержать Его *. Дерзость Иова, столь порицаемая всеми его друзьями, включая примкнувших к ним свящ. Петровского и еп. Михаила, была дерзостью Иакова, не

хотевшего отпускать Бога, пока Тот не благословит его. Только при этом Иов боролся еще и за то, чтобы не потерять самому возможность благословлять Бога — что, собственно, и было бы знаком победы сатаны в споре с Богом: «Но прости руку Твою... — благословит ли он Тебя?» (Иов 1:11; 2:5). Но это отличие не существенно, оно есть даже не отличие, а дополнение, раскрывающее в большей полноте образ Иакова. Гораздо существеннее сходство между двумя образами борьбы — и, в частности, то, что в обоих случаях она была ответом на вызов. Эта реактивность богоугодного, положительного богоборчества есть существенная черта, отличающая его от богоборчества люциферианского, отрицательного, первопричина которого кроется в воле самого богоборца. Соответственно отличается и дерзновение праведников от дерзости люцифера. Для Иова и Иакова дерзость — качество вторичное, выполняющее защитную функцию, необходимое для того, чтобы «одолевать человеков» (Быт. 32:28) — бороться с соблазнами мира сего и его князем. Поскольку духовным основанием святости служит смирение, а смирение по природе своей непостижимо ни для ангелов, ни для человеков безблагодатных, Творец вкладывает в сердца праведников помимо смирения дерзновение — чтобы сыны века сего и их предводитель не почитали смирение за безволие. Сатана, принявший неспособность Иова «похулить Бога и умереть» за слабохарактерность, решил воспользоваться ею для навязывания праведнику ложных представлений о Боге. Но тут-то он и натолкнулся на негибемую твердость и готовность отстаивать свою правоту вплоть до последнего вздоха:

Замолчите предо мною, и я буду говорить,
что бы ни постигло меня
(13:13);

...доколе еще дыхание мое во мне
и дух Божий в ноздрях моих,
не скажут уста мои неправды,
и язык мой не произнесет лжи!

Далек я от того, чтобы признать вас справедливыми;
доколе не умру, не уступлю непорочности моей.

Крепко держал я правду мою, и не отпущу ее;
не укорит меня сердце мое во все дни мои
(27:3-6).

Иов начал хулить Бога только тогда, когда у него не осталось другого средства отстоять веру в высокое достоинство отношений, связующих Бога и человека. Его подчеркнутая эксцентричная дерзость есть ветхозаветное юродство во Христе. Она призвана лишь низлагать кумиры, освобождать нравственное самосознание от воздаяния относительным ценностям тех почестей, которые приличествуют лишь ценностям абсолютным. Богоборчество Иова есть то безумие, о котором говорил апостол Павел как о средстве сохранить свою душу в мире (1 Кор. 3:18-19). В нем не самоутверждение, а самопожертвование. В терминах богословских богоборчество Иова можно определить как

апофатический путь богочитания. И это легко увидеть, сопоставив религиозные представления Иова и его друзей.

В уже упоминавшейся книге М.Шаврова (см. выше, с.36-37) делается интересная попытка выяснить, в чем же состоял грех друзей Иова, за который на них вознегодовал Господь. Автор приходит к выводу, что друзья «защищали не Бога, а свои понятия о Нем; они защищали еще свое личное нерасположение углубить и уяснить свои понятия о Боге через вникание в смысл совершающихся перед ними явлений» (24, с.18). Эту теньевую сторону их речей сразу разглядел Иов, назвав их «сплетчиками лжи» (Иов 13:4). Но современному читателю, не обладающему прозорливостью Иова, зачастую не так просто распознать злокачественность внешне благопристойных речей. «В речах друзей Иова весьма замечательно то, что все они направлены как бы в защиту Бога. Какая благонамеренность! какая чистота и высота помыслов! какое благочестие! — может воскликнуть, читая речи друзей Иова, человек недалёковидный, не умеющий вникать во все тонкие и едва уловимые оттенки человеческой нравственности» (24, с.18). Но как же узнать, когда почитание Бога переходит в почитание своих понятий о Нем? «Когда человек начинает судить о новых явлениях действительной жизни по общим понятиям, составленным им же самим на основании опытов прошлого или даже на основании откровенного учения, но понимаемого отвлеченно, — отвечает Шавров, — тогда, кроме односторонности и недалёкозоркости, он обнаруживает недостатки, которые должно назвать уже собственно-нравственными» (с.15). Такими недостатками друзей, по Шаврову, были самоуверенность и гордость. Составив из своих понятий «определенный замкнутый круг», чувствуя себя «полным хозяином» в этом кругу, они уже не заинтересованы были во включении в этот круг каких-то новых познаний, особенно тех, которые угрожали разрушить сложившуюся систему нравственно-этических взглядов и потревожить тем самым их душевный покой. Вот почему, увидев «страшное», друзья «испугались» (Иов 6:21) — и накинулись на Иова.

В этом кратком психологическом анализе спора Иова Шаврову удалось сделать одно очень важное наблюдение, касающееся нравственных истоков идолопоклонства. Антропологическая антиномия теизма «я царь — я раб; я червь — я Бог», призванная возводить человека ко все большей степени богоподобия, приобретает в идолопоклонстве обратную силу. Обычно идолопоклонство рассматривается в его зрелой стадии, характеризующейся униженным состоянием человека, его отстранением от вершения судеб мира. Но при этом выпадает из поля зрения другой, противоположный аспект идолопоклонства, лежащий в его истоках. Переход от поклонения Богу Живому к поклонению мертвым богам совершается, по всей видимости, чаще всего не из желания подчиниться воле своих богов (это только, так сказать, злонравия достойные плоды), а, наоборот, навязать свою волю Богу. В идолопоклонстве человек лепит Бога по своему образу и подобию. Человек омертвляет Бога для того, чтобы Его приручить, застраховаться от неожиданностей с Его стороны (вроде той, когда долгожданный Мессия оказывается не царем, а бродягой). Очень ясно говорит об этом библейский образ поклонения золотому тельцу в Синайской пустыне. Евреи отлили тельца в тот момент, когда составили самые

благоприятные представления о своем Боге. Он вывел их из плена, дал им манну, и им очень хотелось, чтобы Он всегда был таким. Как современные люди запечатлевают лучшие минуты жизни на фотографической пленке, так евреи запечатлели своего доброго и заботливого Бога в тельце, благочестиво пожертвовав на его изготовление то самое золото, которое их Бог помог им раздобыть в Египте (Исх. 32). Быть может, они чувствовали, что с той горы, где Живой Бог в раскатах грома говорил с Моисеем, придут не самые веселые вести: Закон, самый тяжкий в истории человечества вариант завета с Богом. И не дожидаясь, пока смолкнут звуки голоса Бога Живого, они сделали себе своего — мертвого, но зато молчаливого бога.

...Встань, и сделай нам бога, который бы шел перед нами; ибо с этим человеком, с Моисеем, который вывел нас из земли Египетской, не знаем, что сделалось...

И сказали они: вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской!

(Исх. 32:1,4)

То же самое случилось с друзьями Иова. Они твердо выучили, что Бог несправедливости не допускает. И вдруг — эта непонятная история с их несправедливо наказанным другом. Не дожидаясь, пока недоумевающий Иов выяснит свои отношения с Богом, они вынесли ему свой приговор и, закрыв глаза и уши, решили остаться с тем богом, который им хорошо известен. И потому спор Иова с друзьями — это спор почитателя Бога Живого с поклонниками истукана.

Вера друзей Иова была мертва не только потому, что она была статична, но еще потому, что она была верой во внешний авторитет. Бог, совершенно внешний человеку (только трансцендентный, без имманентного содержания), есть одновременно бог мертвый — не в том смысле, что он не имеет бытия в себе, а в том, что он не способен оживотворить человека именно в силу своей недостижимости. Поэтому всякая религия животворна в той мере, в какой она содержит откровение о Богочеловечестве, или, иначе, — о причастности человека Божественному бытию. Причастность эта в самом начальном и естественном виде выражается в наличии в человеке духа Божия, в нравственном аспекте проявляющего себя как совесть. Чрезмерное переживание имманентности Бога приводит к ложному представлению о непогрешимости и самодостаточности совести как нравственного критерия, чрезмерное переживание трансцендентности — к умалению совести в ее правах. Этим последним уклонением от истины и грешили друзья Иова. Их спор, следуя обычному закону развития спора, переводил соперников от частных вопросов к более общим, вскрывая при этом все более глубокие расхождения позиций. Начав с вопроса о том, виновен ли Иов в своих несчастьях или нет, спорщики переходят к рассуждениям о справедливости мироустройства, а эти рассуждения вызывают, в свою очередь, еще более глобальный вопрос: а должно ли вообще человеку сметь «свое суждение иметь»? Тут-то и раскрывается непримиримость их позиций. Иов настаивает на том, что он вправе знать, чем Бог руководствуется в Своих действиях:

Скажу Богу: не обвиняй меня;
объяви мне, за что Ты со мною борешься?
(10:2);

Почему беззаконные живут, достигают
старости, да и силами крепки?
(21:7); и т.п.

Друзья, напротив, совершенно уверены в том, что пути Провидения — это дело господское и не нам, холопам, о том дознаваться. Вся их аргументация в этой части сводится к одному и тому же: кто ты такой и куда ты лезешь?

А мы — вчерашние, и ничего не знаем,
— смиренно утверждает Вилдад (8:9).

Можешь ли ты исследованием найти Бога?
Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя?
Он превыше небес, — что можешь сделать? глубже преисподней, — что можешь узнать? —

вразумляет Иова Софар (11:7,8).

Да ты отложил и страх,
и за малость считаешь речь к Богу...
Разве ты первым человеком родился,
и прежде холмов создан? —

гневаётся Елифаз (15:4,7).

Неужели для тебя опустеть земле,
и скале сдвинуться с места своего? —

вторит ему Вилдад (18:4), заканчивающий выступления друзей кратким, но исчерпывающим исповеданием их веры:

И как человеку быть правым пред Богом,
и как быть чистым рожденному женщиною?
Вот даже луна, и та не светла,
и звезды нечисты пред очами Его.
Тем менее человек, который есть червь,
и сын человеческий, который есть моль
(25:4-6).

Интересно, что все это подается под благовидным предлогом научения Иова страху Божию и просвещения его мыслью о непознаваемости Промысла. Но все эти истины Иов и без них прекрасно знает.

И у меня есть сердце, как у вас;
не ниже я вас;
и кто не знает того же?
(12:3);

Вот, все это видело око мое,
слышало ухо мое и заметило для себя.
Сколько знаете вы, знаю и я;
не ниже я вас
(13:1-2);

Слышал я много такого;
жалкие утешители все вы...
И я мог бы так же говорить, как вы,
если бы душа ваша была на месте души моей
(16:2,4) —

беспреданно пытается внушить он им. И действительно, Иов в самом возвышенном тоне говорит и о непознаваемости Божией (9:10; 26:14), и о всемогуществе Его и премудрости (9:4-12; 12:7-25; 26:5-13; 28:23-27), и о нравственных принципах мироправления (9:13; 27:13-23; 31:3), и о страхе Божьем (6:14; 28:28). Эта кажущаяся непоследовательность Иова сбивает с толку многих комментаторов, которые видят в большинстве вышеозначенных отрывков или позднейшие вставки в текст, или свидетельства отступления Иова от прежде высказанных взглядов. На самом деле, отступления не было. Чем он начал, тем и закончил: своим упорным желанием судиться с Богом, приводящим в ужас его благочестивых друзей. «Вот мое желание, чтобы Вседержитель отвечал мне, и чтобы защитник мой составил запись», — так неожиданно заканчивает Иов свою последнюю возвышенную речь (31:35), в которой, казалось бы, почти во всем согласился с друзьями. Эту видимую противоречивость последней речи Бухарев объясняет следующим образом: Иов «совершенно признает те общие идеи о Божественном мироправлении, те коренные начала нравственности, которые высказывали друзья его и на основании которых ратовали против него». Но его личный опыт противоречит этим идеям, противоречит тем упованиям, которые прямо проистекали из его веры, и Иов недоумевает (8, с.65). Вера Иова оказывается выше и насыщеннее, богаче непосредственным опытом, чем вера друзей, и поэтому их прописные истины его не волнуют. Перед его глазами открывается какая-то тайна, какие-то новые горизонты, и к ним тянется его душа. Очень показателен в этом отношении ответ Иова на речь Вилдада, в которой тот говорит о справедливости Божией. «Правда! знаю, что так, — отмахивается Иов, — но как оправдается человек пред Богом?» (9:2). Так снова и снова Иов пытается разрешить терзающие его совесть недоумения, не обращая внимания на уверения друзей в том, что его совесть никого не волнует, тем более Бога:

Что за удовольствие Вседержителю,
что ты праведен?

И будет ли Ему выгода от того, что ты содержишь пути твои в непорочности?
(22:3)

Религия внешнего авторитета, исповедуемая друзьями, удобна тем, что она освобождает человека от нравственной ответственности. Если Бог непознаваем, недосягаем и неподотчетен, Его власть над человеком принимает вид диктата, т.е. Он не внушает, а диктует Свою волю, и Его волеизъявления должны приниматься безоговорочно к исполнению. Терзания совести тут просто неуместны. При таких отношениях всю ответственность Бог берет на Себя, а человеку остается только добросовестно выполнять ряд предписаний, гарантирующих ему лояльность,— будь то заповеди или религиозные обряды. Этой «ползучей», самой скрытой формой идолопоклонства заражены в разной степени все религии, не исключая христианства. Есть, видимо, некая общечеловеческая предрасположенность к принятию этого религиозного стереотипа. В социальном плане эта предрасположенность проявляет себя как потребность в диктаторах, любовь к «сильной руке». В теократической истории Израиля победа представителей этой авторитарной идеи знаменовалась установлением монархии. Библейский сюжет являет здесь важнейшее историческое свидетельство в пользу того, что тирании возникают не «сверху» и не на пустом месте, но имеют под собой мощную базу социальной поддержки. Бог соглашается с требованием израильтян поставить над ними царя, но при этом предупреждает их заранее, во что это им обойдется:

Вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет, и приставит к колесницам своим...

И дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы.

И поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет и отдаст слугам своим...

И рабов ваших, и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет, и употребит на свои дела... и сами вы будете ему рабами.

И восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда.

Но народ не согласился послушать голоса Самуила, и сказал: нет, пусть царь будет над нами...

(1 Цар. 8:11-19)

Выбор, как видим, был сознательный, и нравственную оценку этому выбору дал Сам Господь, обращаясь к Самуилу:

...не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними

(1 Цар. 8:7).

Ноша моральной ответственности оказывается в определенном духовном состоянии столь тяжела, что человек готов пожертвовать

всеми внешними свободами и благами ради комфорта душевной безответственности.

В друзьях Иова легко узнаются черты такого духовного расслабленного состояния. Они ни разу не осудили Иова за беспечность, легкомыслие или душевную лень, не призвали его к сосредоточенному поиску ответа на вопросы. Их обвинения, наоборот, состоят в том, что Иов слишком много берет на себя, их основной совет — «расслабиться» и предать себя в руки Божьи (5:8 и др.)

Еще одна черта выдает в них сторонников религиозного авторитаризма. Среди всех атрибутов Божества друзья Иова больше всего ценят силу и власть. Достаточно беглого взгляда на их речи, чтобы убедиться в этом. Восхваляя величие Божие в патетических и энергических выражениях, о справедливости Божией они упоминают уже мимоходом, о милосердии умалчивают совсем. Для Иова, напротив, всемогущество и сила Божия, о которых он говорит тоже достаточно много, выступают зачастую не в столь привлекательном свете (9:2-20; 12:10-25), а порой воспринимаются просто как препятствие для выяснения правды (9:34-35; 13:19-22). Справедливость и милосердие — вот чего взыскует Иов, вот чего ждет от Бога, ищет и не находит. Вся глубина трагедии Иова состоит именно в том, что несправедливое и жестокое наказание пошатнуло самые устои его веры. Для Иова, в отличие от его друзей, Бог не в силе, а в правде. «Блаженны алчущие и жаждущие правды», — сказал про таких Господь (Мтф. 5:6). А пророк Осия говорил от лица Бога: «Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всеожжений» (Ос. 6:6). Как знаменательно, что эти слова пророка Спаситель обращал к фарисеям, укоровшим Его за общение с грешниками. «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию», — сказал Он им тогда (Мтф. 9:13). Такими «праведниками», оставшимися в результате своей праведности вне Христа, и были друзья Иова, отказавшиеся и от милости, и от Боговедения ради верности «преданьям старцев», столь любезным фарисейскому сердцу*.

С Богом, совершенно чуждым человеку, являющим Себя как безусловная внешняя власть, установление личных отношений невозможно. И в этом еще одно отличие веры друзей от веры Иова. Формально они поклонялись не метафизическому Абсолюту, а Тому же Самому личному Богу, что и Иов. Но фактически из их речей этого не видно. Для них Бог — только Шаддай (Вседержитель), один раз Он еще назван Творцом (4:17). Разительное отличие их речей от речей Иова в том, что они ни разу не назвали Бога Его собственным именем — Яхве, как это делал неоднократно Иов (1:21; 12:9; 28:28), и ни разу не обратились к Нему на Ты (сравни бесконечное употребление Ты в обращении Иова к Богу — главы 7,9,10,13,14,16,17,30,39,42). Для друзей Иова личностность Бога носит чисто декларативный характер. Ничего не убавилось и не прибавилось бы в их речах, если их Вседержителя заменила бы индийская «карма» или «нус» неоплатоников. Потому не странно, что для них такое же «безумие», как и для «эллинов», слушать рассуждения Иова о том, что Бог нанес ему личную обиду, «огорчил» его душу (27:2).

Вот, я кричу: «обида!» и никто не слушает, —

в удивлении восклицает Иов (19:7). Но удивление его напрасно: друзья и не могут его услышать, слова Иова для них непонятны, как чужой язык. Их Бог — олицетворенная беспристрастность, и в Его действиях не может быть никаких личных мотивов. Особенно заметно родство их веры с религиями безликого Абсолюта в тех местах, где друзья говорят якобы о справедливости Божией. Если присмотреться к их изложению теории мздовоздаяния, то можно заметить, что расплата за зло воспринимается ими как некое неизбежное следствие самих злодеяний. Злодей наказывает себя сам. По очереди все трое развивают этот основной кармический принцип.

Елифаз:

нечестивый мучит себя во все дни свои,
и число лет закрыто от притеснителя;
звук ужасов в ушах его;
среди мира идет на него губитель...
Пусть не доверяет суете заблудший,
ибо суета будет и воздаянием ему...
Он зачал зло, и родил ложь,
и утроба его prepares обман
(15:20-21,31,35).

Вилдад:

Да, свет у беззаконного потухнет,
и не останется искры от огня его...
Сократятся шаги могущества его,
и низложит его собственный замысл его
(18:5,7).

Софар:

Разве не знаешь ты, что от века,
с того времени, как поставлен человек на земле,
веселие беззаконных кратковременно,
и радость лицемера мгновенна?...
Сыновья его будут заискивать у нищих,
и руки его возвратят похищенное им.
Кости его наполнены грехами юности его,
и с ним лягут они в прах.
Если сладко во рту его зло,
и он таит его под языком своим,
бережет и не бросает его,
а держит его в устах своих:
то эта пища его в утробе его
превратится в желчь аспидов внутри его.
Имение, которое он глотал, изблюет:
Бог исторгнет его из чрева его
(20:4-5,10-15).

При таком положении роль Вседержителя сводится только к поддержанию Им же установленного миропорядка, некоего Закона, оказывающегося выше Его. Опять совершается незаметная рокировка! Иов, обличающий Бога в произволе, кажется богохульником. Но на самом деле богохульствуют его друзья, потому что они отрицают не факт произвола (его отрицать трудно — он перед их глазами), а самую возможность произвола со стороны Бога, поставляя тем самым Его в зависимость от некоего безликого Закона справедливости.

Есть еще одно. Прочнейшее основание христианской этики — это вера в конечное торжество добра и упразднение зла, в то, что зла не должно быть в мире и его не будет. Практическим аспектом этой веры является неприятие зла как нормы. Именно этим неприятием вдохновлены гневные возражения Иова против порядка, установившегося на земле. Но это-то неприятие и ставят в пику христианину Иову его друзья — материалисты. В их речах не промелькнет ни разу надежда на всемирную победу добра. От Елифаза до Елиуя, от «человек рождается на страдание» (5:7) до «там они вопиют, и Он не отвечает им» (35:12) сквозит и в смысле, и в тоне их речей хорошо известная и одинаково уживающаяся и с языческой древностью, и с научным материализмом идея субстанциональности зла, вера в его неустранимость, естественность и полезность. В отличие от неистовствующего Иова, равнодушно взирают его друзья, подобно языческим божкам, на людские страдания, к которым давно притерпелись, приняли как норму и нашли для них разумное оправдание. «Я погрешу против правды и против милости,— писал по поводу друзей Иова Г.К.Честертон, — если причислю их к поборникам эволюции; но есть в них что-то роднящее их с главным убеждением этих бодрых ученых. Они упорно твердят, что все в этом мире ладно, будто может быть хоть что-то ладно там, где зло сплошь и рядом остается на своем месте» (Честертон. Книга Иова). Этой темы, имеющей прямое отношение к проблеме теодицеи, мы еще коснемся в следующей главе.

И наконец, самое важное. Вышеупомянутый психологический феномен добровольного порабощения (с.136-137) носит столь устойчивый и повсеместный характер лишь потому, что опирается, как уже говорилось, на какую-то природную склонность человеческой души, противоположную стремлению к свободе. О том, что всю человеческую деятельность определяют эти две полярные силы, замечательно сказал тот же Честертон в своей «Ортодоксии»: «Я хочу показать, что моя вера как нельзя лучше соответствует той двойной духовной потребности, потребности в смеси знакомого и незнакомого, которую христианский мир справедливо называет романтикой... Я не буду доказывать, а приму как аксиому общую для меня и читателя любовь к активной, интересной жизни, жизни красочной, полной поэтической занятости, той жизни, какую человек (по крайней мере, западный) всегда желал. Если кто-нибудь говорит, что смерть лучше жизни, или что пустое существование лучше, чем пестрота и приключения, то он не из тех обычных людей, к которым я обращаюсь. Если человек предпочитает ничто, я ничего не могу ему дать. Но почти все люди, кого я встречал в том мире, в котором я живу, заведомо согласятся, что нам нужна жизнь повседневной романтики; жизнь, соединяющая странное с безопасным. Нам надо соединить уют и

чудо. Мы должны быть счастливы в нашей стране чудес, не погрязая в довольстве» (с.359). Человек отдает себя в рабство, когда потребность в духовном довольстве перевешивает желание самостановиться, «быть» в гамлетовском смысле, когда в его иерархии ценностей одерживают верх такие неоспоримые выгоды рабского состояния, как безопасность и безответственность. В религиозном плане это проявляется как нежелание становиться сыном.

Мы часто воспринимаем богосыновство как некий дар или как заслугу, желанную для каждого верующего без исключения. Но на самом деле среди рабов Божиих есть не только те, кто не могут (пока?) стать сынами, но и те, кто не хотят усыновления. Измаил и Исав — таковы два образа духовного рабства. Если Измаил — раб по рождению (рожденный рабыней), то Исав — по личному недостойнству. Он продает свое первородство за чечевичную похлебку — меняет высшее достоинство, связанное с сыновством, на преходящее и ничтожное в сравнении с ним благо. Через то он подпадает под господство своего брата (ср. Быт. 27:29 и 7:40) и духовно породняется с Измаилом (символ их духовного союза — брак Исава с дочерью Измаила, совершившийся после продажи первородства — Быт. 28:9). Измаил и Исав с одной стороны, Исаак и Иаков с другой — таковы две ветви генеалогического древа почитателей Единого Бога. Эти ветви не надо смешивать с «семенем жены» и «семенем змея» (Быт. 3:15). Они образуют другую антагонистическую пару: сынов закона, то есть того Завета, что «от горы Синайской, рождающий в рабство, который есть Агарь» (Гал. 4:24), и сынов благодати — детей «обетования по Исааку» (Гал. 4:28). Ни Измаил, ни Исав не отвергаются Богом, как Каин или Ханаан. Оба они получают благословение, обеспечивающее покровительство Божие их потомкам. И потому, как Измаил получает право жить «пред лицом всех братьев своих» (Быт. 16:12), так подзаконное состояние человека получает право существовать наряду с состоянием благодатным. Вместе с тем, состояния эти неравноценны. Закон — «детоводитель ко Христу» (Гал. 3:24), хождение под законом приуготовляет хождение в благодати, рабство Богу — фундамент усыновления (Гал. 4:1-7). Рабство, таким образом, богоугодно как состояние промежуточное и временное, преодолеваемое в сыновстве. Но когда оно претендует на самоценность, рискует стать состоянием конечным, то подлежит безусловному осуждению. «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7:23), «стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5:1). Вот почему так резко отзывается апостол Павел о тех христианах, что добровольно возвращаются под закон Моисеев: «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати» (Гал. 5:4). Вот почему через Ветхий Завет проходит наряду с богоугодным образом рабства, основанным на верности (Авраам и его слуга Елифаз), богопротивный образ рабства, основанный на маловерии и малодушии. От маловерия Сарры рождается Измаил (Быт. 16:1-3), из маловерия отказывается Исав от первородства («вот, я умираю; что мне в этом первородстве?» — Быт. 25:32), евреи — от земли обетованной («И для чего Господь ведет нас в землю сию, чтобы мы пали от меча?.. Не лучше ли нам возвратиться в Египет?» — Числ. 14:3). Для вхождения в землю обетованную

недостаточно оказалось принадлежности к избранному народу. Потребовался личный подвиг веры — тот, что совершили Иисус Навин и Халев (Числ. 14:6-9). Так и для сыновства Богу недостаточно вероисповедной принадлежности. Иов и его друзья отталкивались от одной и той же религиозной доктрины и приходили к противоположным выводам: непознаваемость Бога для Иова была источником жажды богопознания, для его друзей — основанием отказаться от всяких попыток познать Бога; страх Божий делал Иова свободным, а друзей утверждал в рабстве. Здесь, в лице Иова и его друзей, мы имеем дело с двумя разными духовными типами личности, столкновение между которыми было, в сущности, неизбежно.

Сыны закона враждебны сынам благодати. О вечной борьбе между ними говорит Слово Божие. «Руки его на всех, и руки всех на него», — предрек Ангел Божий о Измаиле (Быт. 16:12). «Будет же время, когда воспротивишься и свергнешь иго его с выи твоей», — пророчествовал Исаак Исаву (Быт. 27:40). Уже в восстании рабыни Агари на госпожу ее Сарру прообразуется эта борьба. «Видев, свободная Благодать чада свои христианские, обижаемые иудеями, сынами рабского Закона, возопила к Богу: «Отринь иудеев с Законом их, рассей их по странам. Что общего между тенью и истиной, иудейством и христианством!» И отогнана была Агарь, рабыня, с сыном ее Измаилом. а Исаак, сын свободной, наследником стал Аврааму, отцу своему» (11, 130-140; ср. Гал. 4:29-30). Причина ее — не в личной неприязни, у нее есть, что называется, объективные предпосылки. Сынам приличествует то, что не подобает рабам, поэтому рабы всегда обвиняют сынов в нарушении почтения к Богу. По такому именно сценарию и складывался спор Иова и его друзей. Поведение Иова казалось его друзьям беззаконием. «Высокие, и для христиан едва достигаемые, изливания и движения любви, объемлющей всю душу Иова,... друзьям его, не проникающим тайны души его, кажутся пустословием и даже богохульством» (8, с.47). В глазах же сына Божия Иова беззаконниками были на самом деле они.

Враг мой будет, как нечестивец,
и восстающий на меня, как беззаконник
(27:7).

И не потому даже, что они обвиняли его в грехах, а потому, что презрели главную заповедь — любовь к Богу. Иов чувствовал себя как ребенок, которого ни за что грубо оттолкнул отец, всегда прежде ласковый с ним. Его обида была не за себя, а за Него. А друзья уверяли, что он гордец и что у него один выход — смиренно просить прощения. Ничем лучше они не могли засвидетельствовать то, что тщательно скрывали, «скрытно» лицемеря, — то, что на самом деле они не любили Бога.

Потому Бог и оценил богоборчество Иова выше благочестия его друзей, что в нем было больше правды и больше любви. «В речах Иова всегда говорила любовь, но любовь не прославляющая, а недоумевающая и жалующаяся на Возлюбленного Ему же Самому» (8, с. 72). «Он требует от мира оправданий не потому, что хочет их отвергнуть, а потому, что хочет их принять. Он требует от Бога объяснений, но совсем не в том духе, в каком их требовал Хэмден от Карла I, а в том, в каком их требует

жена от любимого почитаемого мужа. Он препирается с Творцом, ибо Им гордится. Он даже ругается с Ним, но не сомневается, что у «противника» есть непонятные ему оправдания» (Честертон. Книга Иова). Большинство христианских пастырей, поддавшихся соблазну укорить Иова в «слишком смелом» (еп. Михаил) обращении к Богу и принявших его исповеднический подвиг за малодушие и бесчинство, сумели бы, вероятно, избежать досадного единодушия с друзьями Иова, если бы смогли хоть на миг выйти из своей пастырской роли, приучившей их возводить благочестивое поведение в ранг безусловных добродетелей. Тогда они сразу смогли бы вспомнить, что есть вещи выше, чем внешнее благочестие, к примеру — юродство, а также что смелость в общении идет, как правило, рука об руку с близостью, как вежливость — с отчужденностью. Если в семье начинают обращаться между собой на «Вы», это отнюдь не означает, что члены семьи прониклись большим уважением друг к другу, чаще всего это попросту означает, что они перессорились. Потому, наверное, у русских, англичан, немцев и многих других народов обращение к Богу на «Вы» звучит как кощунство. Еще бо́льшим кощунством становится благочестие, если оно служит поводом отказаться от познания Бога, от великого права знать, чего Бог от меня хочет, к чему Он зовет меня и почему моя совесть иногда противится Ему. Богоборчеством своим блаженный Иов разрушал стену, воздвигнутую между Богом и человеком первородным грехом, совершал прорыв в ту неведомую и закрытую для его друзей область, имя которой — богосыновство. Он совершал переход, обратный тому, что некогда совершил его прямой предок Исав. Он возвращался из-под сени закона под сень благодати, духовно породнялся с Исааком. Сам Иов, преображенный благодатным посещением Божиим, пророчествовал о себе: о том, что он, прежний духовный Измаил, который слышал только «слухом уха» о Боге, становится теперь Израилем — тем, кто видел Бога лицом к лицу (Быт. 32:30) и остался жив.

...теперь же мои глаза видят Тебя;
Поэтому я отрекаюсь
и раскаиваюсь в прахе и пепле
(42:5-6).

Глава 4 ОПРАВДАНИЕ БОГА

Иов был прав в своем богоборчестве не только потому, что косвенно защищал Бога, но и потому, что справедливо упрекал Его. «Жив Бог, лишивший меня суда, и Вседержитель, огорчивший душу мою...» — в этом вступлении к последней речи Иова излилась вся великая сила веры праведника и вся глубина его трагедии. Испытание кончено. Иов выходит из него, сохранив верность Богу, оставившему его. Растерзанный и разбитый, оплеванный прохожими подонками, оклеветанный друзьями, покинутый женой, остается Иов один со своими

недоумениями, обидой и болью. Остается, чтобы умереть, чтобы — сойти «в страну мрака, каков есть мрак тени смертной, где нет устройства, где темно, как самая тьма» (10:22). И ни он, ни тем более его друзья пока не знают, что никогда на свете еще не был так близок Бог к человеку, как был Он близок в тот момент к этому жалкому прокаженному, сидящему на гноище... Быть может, разгадка поразительной двумерности книги Иова в том, что она говорит о двух искушающих. Книга перерастает свой замысел лишь потому, что само искушение перерастает первоначальный свой план. Сатана толкал Иова на измену, которую совершил некогда сам. Он надеялся обрести в Иове последователя и тем создать себе какое-то подобие оправдания, пополнить число сторонников, укрепить свои позиции во вселенной. Но искушение вдруг пошло по совсем другому сценарию. Поменялись знаки, и «игра на понижение» сменилась «игрой на повышение». Будто Самому Богу понравилась эта игра, и Он тоже захотел в Иове увидеть Себя и получить Себе оправдание. Душа Иова оказалась тем волшебным зеркальцем, которое показывало только того, кто на свете всех милее. И когда сатана отшвырнул это зеркальце, не найдя в нем себя, его поднял Творец и увидел в нем сияющий образ Своего распятого Сына...

Иову было за что упрекать Бога. И Бог знал это и не хотел, чтобы Его прощали. Едва ли можно доказать с безусловностью, что дело обстояло именно так, но это единственное решение, которое делает книгу ясной. А о том, что такое возможно, есть свидетельства. Вот строки из письма Сергия Булгакова о страшном горе, постигшем его — о смерти его сына, мальчика 3-х лет и 7-ми месяцев: «Я не хочу прощать небу его страданий, его распятия. Как я могу простить то, чего не умею понять! Я и не должен прощать, ибо Бог осудил ведь своих «адвокатов» около Иова, которые все объяснили и обо всем рассудили. Мне казалось — кажется и теперь, через много лет спустя, — что Бог и не хотел от меня легкого примирения, ибо я должен был принять орудие в сердце. Нелегка ты, жертва Авраама, не из благополучной, но из растерзанной души исторгался перед лицом невинной жертвы вопль мой: прав Ты, Господи, и правы суды Твои!» (7, с. 17).

А вот что пишет митрополит Антоний Сурожский: «Когда апостол Павел говорит: мы стали Богу свои (Еф. 2:19), когда Христос после воскресения говорит Марии Магдалине, имея в виду апостолов: Иди и скажи братии Моей,— это значит, что мы стали Ему настолько свои и родные, что должны бы Его знать достаточно; и для этого мы должны продумывать то, что знаем о Нем, ставить перед собой вопросы. Опять-таки, мы грешим против Бога, когда встает вопрос и мы его решаем против Бога без размышления... Но я не думаю, чтобы Бог гневался, когда мы Ему говорим: я Тебя не понимаю... Мы легко, часто «оправдываем» Бога: ну конечно, я недостойн... Само собой разумеется, что мы и вправду часто недостойны, но это можно и в скобки взять, и поставить вопрос себе о Боге или перед Богом в молитве: Господи, я Тебя не могу понять, и это непонимание стоит между Тобою и мной — помоги!.. Мы могли бы в каких-то наших решениях ошибаться, но пока наша ошибка заключается в том, что мы ощупью ищем настоящего ответа, мы не попадаем под осуждение; осуждение начинается там, где мы просто для удобства или

почему-либо еще отказываемся от истины, потому что слишком дорого стоит ее искать» (4, с.58).

У Иова, в отличие от его друзей, хватило мужества не отказаться от истины, когда она оказалась не так приятна, как ему раньше думалось, когда собственное страдание открыло ему глаза на господство несправедливости в мире. Он открыто заговорил о том, что все знали, но о чем боялись говорить: о том, что разрыв отношений человека и Бога, закончившийся изгнанием Адама из рая, имеет две стороны. Бог не только отступил от человека, но и лишился доверия в его глазах. Иов был одним из первых в мировой истории, кто заговорил о необходимости оправдания Бога — о теодицее.

Термин «теодицея» был введен Лейбницем в XVIII веке, но сама тема эта звучала гораздо раньше. Первое упоминание о ней появляется, по свидетельству Ламберта (17, с. 147), более 1000 лет до нашей эры в книгах древнего Вавилона. Один из литературных памятников этой эпохи так и был назван впоследствии «Вавилонская теодицея» (В.К.Афанасьева. История всемирной литературы, т.1, с.113). Кант определял содержание теодицеи следующим образом: «Под теодицеей мы понимаем защиту высшей мудрости Творца от выдвигаемых против Него разумом обвинений в наличии в мире нецелесообразного» (цит. по: 17, с. 147). В более привычном виде теодицея выглядит как попытка оправдания Бога перед лицом простого вопроса: почему плохим хорошо, а хорошим плохо? Самым древним и примитивным ответом на этот вопрос была та самая теория равного мздовоздаяния, которую с жаром защищали друзья Иова. Несправедливости в мире нет — утверждает она. «Видишь, Бог не отвергает непорочного и не поддерживает руки злодеев» (Иов 8:20). Случаи «укоренения» нечестивых и страданий праведников не должны смущать, поскольку они — явление временное. «Медленно мельницы мелют богов, но старательно мелют», — говорил по этому поводу Гесиод. Позже Плутарх в трактате «О позднем возмездии божества» выдвигал уже целый ряд положений, объясняющих причину того, зачем боги обычно медлят со своим приговором (Аверинцев «Теодицея»). Несмотря на очевидное несоответствие теории мздовоздаяния житейскому опыту — на чем особенно настаивал Иов (21:29-34 и др.), — она имеет достаточно убедительной силы, если принять одну оговорку: ответственность человека за грех распространяется на его близких, в первую очередь — на детей. Этически и онтологически такой подход обоснован самим представлением о первородном грехе: грех одного Адама заразил все человечество. В архаическую пору с присущим ей обостренным переживанием личности как частицы некоего общинного или родового «Я» идея коллективной ответственности перед Богом была непоколебимым основанием теодицеи. Упрочению этой идеи особенно содействовало то обстоятельство, что когда грех перераспределяется между членами семьи, племени или народа, да еще тянется из поколения в поколение, установить факт несоразмерности греха и наказания становится практически невозможно, а следовательно, и любой упрек Богу в несправедливости теряет свою обоснованность. Кроме того, если бы такая несоразмерность и была обнаружена, она никоим образом не свидетельствовала бы о несправедливости

Промысла. Бог заключает завет не с каждым отдельным человеком, а с народом (или патриархом, как главой этого народа). «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх. 20:5-6), — так с первых слов Синайского законодательства постулируется основной принцип Божественного правосудия. «Ты» в этих словах — не Моисей, но весь Израильский народ как единое целое. И отвечать за преступления тоже всему народу, без разбора на правых и виноватых: «Если же не послушаете Меня,... обращу лице Мое на вас, и падете пред врагами вашими,... пошлю на вас зверей полевых, которые лишат вас детей,... хлеб, подкрепляющий человека, истреблю у вас,... и будете есть плоть сынов ваших, и плоть дочерей ваших будете есть,... а оставшиеся из вас исчахнут за свои беззакония в землях врагов ваших, и за беззакония отцов своих исчахнут» (Лев. 26:14-39).

Идея коллективной ответственности перед Богом не есть явление преходящее, отражающее некий исторический этап в развитии сознания, как утверждает атеистическая наука, но представляет собой выражение вечного принципа соборности. В его основе — неустранимый факт органического единства человечества, единства его природы, создающего столь же реальные предпосылки для переноса грехов от отца к детям, сколько биологические факторы родства — для унаследования заболеваний. О соборности в таком предельном ее понимании — как неотделимости одного человека от человечества в целом — неоднократно говорится в Новом Завете: «...мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12:5; см. также 1 Кор. 10:17; 12:12-30; Еф. 4:4,25; Кол. 3:15). В ней не только причина поголовной причастности греху, но и залог спасения в Сыне Человеческом, «понесшем наши болезни» (Ис. 53:4). «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15:22), «ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:19).

Но помимо единства природы человечеству свойственна многоипостасность. Каждой отдельной личности дан образ Божий, в силу чего она являет собой самобытное и неуничтожимое «Я», имеющее такую же безусловную значимость, как и человечество в целом. Личностное самосознание человека не может смириться с тем, что в целях мироправления отдельной личностью можно пренебречь как «бесконечно малым», не способно совместить представление о Божественном правосудии с несправедливостью, совершенной в отношении хотя бы одного человека. Пробуждающееся личностное самосознание входит в конфликт с самосознанием соборным. В истории Израиля этот переходный момент отмечен появлением нового откровения, о котором один за другим говорят пророки.

В те дни уже не будут говорить:

«отцы ели кислый виноград, а у детей
на зубах — оскомина»;

Но каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет.

Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет...
(Иер. 31:29-31)

Так передает это Иеремия. А вот, что говорит на это Иезекииль:
Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается
(Иез. 18.20).

Идея личной ответственности перед Богом по-новому ставит и вопрос ответственности Бога, главный вопрос теодицеи. Все громче начинает звучать в Библии тема социальной несправедливости. Своего высшего накала она достигает в книге Иова, но не только Иова терзают недоумения. Тот же Иеремия задает Богу нелюбезный вопрос о причинах торжества несправедливости на земле:

Праведен будешь Ты, Господи, если я стану судиться с Тобою; и однако же буду говорить с Тобою о правосудии: почему путь нечестивых благоуспешен, и все вероломные благоденствуют?
(Иер. 12:1)

О многочисленности засомневавшихся наподобие Иеремии свидетельствует пророк Малахия:

Вы прогневаете Господа словами вашими и говорите: «чем прогневаем мы Его?» Тем, что говорите: «всякий, делающий зло, хорош пред очами Господа, и к таким Он благоволит», или: «где Бог правосудия?»
(Мал. 2:17)

Сходные мысли высказывает Екклесиаст (8:14). Возникает необходимость поиска новых путей оправдания Бога, способных удержать сознательную веру в благодать и премудрость Того, Кто управляет миром. Но, как мы увидим позже, эти пути обычно оказываются лабиринтом.

Самой прочной опорой веры в справедливость мироустройства при новой постановке проблемы теодицеи становится учение о загробном воздаянии. В египетской поэме «Разговор разочарованного со своей душой», по проблематике очень близкой к книге Иова, основным контраргументом «разочарованному» является описание тех благ, которые страдалец встретит за гробом. В христианстве эта вера приобретает характер нравственного постулата: «и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5:29).

Но если для язычников, у которых мир появился в результате череды божественных соитий, а верховное божество выполняет роль судебного пристава, справедливое воздаяние каждому «по делу» полностью закрывает собой проблему теодицеи, то в высших теистических религиях это далеко не так. Там, где Бог творит мир «собственными руками», по Своей свободной воле, и берет на Себя попечение об этом мире,

теодицея переходит в новую плоскость, связанную с вопросом о причинах существования зла как такового, и попытка решить ее в этой плоскости приводит к неразрешимому противоречию. Это противоречие впервые сформулировал Эпикур: Бог или хочет устранить зло и не может, или может, но не хочет, или не может и не хочет, или хочет и может. Если он хочет и не может, то он бессилён, что несовместно с богом. Если может, но не хочет, он зол, что также чуждо богу. Если не может и не хочет, то он бессилён и зол. Если хочет и может, что единственно подобает богу, то откуда тогда зло? (17, с. 147).

Действительно, есть два принципиально различных подхода к объяснению существования зла: либо отрицать всемогущество Божие, либо признать, что существование зла как-то сообразно с Божественной волей. Классический образец первого варианта решения представляет дуализм в различных его видах (зороастризм, гностицизм, манихейство и проч.). Богу противостоит некое враждебное начало, и историческое бытие рассматривается как борьба этих двух начал. Но для ветхозаветной библейской веры этот вариант исключен. «Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (Ис. 45:7), — так снимается самая возможность усомнения во всемогуществе Бога Израиля. В христианском богословии первый вариант оправдания появляется в новом и несколько неожиданном виде: как учение о кенозисе Божества. Согласно этому учению, в акте сотворения существ, наделенных свободной волей, выразилось добровольное самоумаление Творца. Появляется некая область, Ему неподвластная, — свободная воля человека. Бог не может спасти человека без его собственного желания — фактически это означает потерю Его всемогущества. Используя образ известного схоластического парадокса, человек становится для Бога тем камнем, который, сотворив, Он не в силах поднять. Источником зла в этом случае становится самовластная воля воспротивившихся Богу существ — Люцифера и, вслед за ним, Адама. Достаточно явно этот ход мысли прослеживается в апостольских посланиях. «Сначала диавол согрешил», — говорится у Иоанна (1 Ин. 3:8). «Одним человеком грех вошел в мир», — говорится у Павла (Рим. 5:12). Но у того же апостола Павла мы находим свидетельства безусловной власти Творца над Своим творением.

Ибо Он говорит Моисею: «кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею»...

Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает.

Ты скажешь мне: «за что же еще обвиняет?»

Ибо кто противостанет воле Его?»

А ты кто, человек, что споришь с Богом?

Изделие скажет ли сделавшему (его): «зачем ты меня так сделал?»

Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого ?

(Рим. 9:15,18-21)

Ветхий Завет изобилует примерами того, как Бог подчиняет, при желании, Себе волю человека, заставляет ее служить Своим целям. Он «ожесточает» сердце фараона (Исх. 7:3), переламывает волю Валаама (Числ. 22), лишает разума Навуходоносора (Дан. 4:25-32) и проч. и проч.

Тезис наталкивается на антитезис, образуя противоречие. Это противоречие, конечно, не является тупиковым, оно может быть преодолено, но дальнейшее продвижение мысли будет остановлено следующим противоречием и т.д., пока линия рассуждения не перейдет в русло второго варианта теодицеи, исходящего из положения о том, что Бог не хочет положить конец злу*.

Нежелание Бога устранить зло может объясняться несколькими соображениями. Во-первых, насильственное устранение зла обойдется слишком дорогой ценой. Зло можно уничтожить только вместе с его носителем — человеком, а этого Бог не хочет по Своей благодати, надеясь на покаяние (см. притчу о пшенице и плевелах — Мтф. 13:24-30,36-43). Во-вторых, зло используется Богом во благо: для вразумления и исправления грешников, укрепления веры праведников, испытания глубин человеческого сердца. «Зло содействует благу намерением неблагим», — так звучит у св. Макария Египетского мысль, более известная как фраза Мефистофеля из «Фауста»: «Я часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо». У Фомы Аквинского на этот счет есть более утонченное рассуждение: «Коль скоро Бог есть всеобщий распорядитель всего сущего, должно отнести к Его провидению то, что Он позволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ.

Так, без убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов — стойкость мучеников» (Summa theol. 1,22,2 ad 2.— перевод С. Аверинцева; цит. по: Юзеф Боргош. «Фома Аквинский»). Здесь намечается то специфическое уклонение западнохристианской мысли от непосредственного переживания зла как недопустимости к холодному и отвлеченному обсуждению метафизической реальности зла и поиску его места в мире, которое привело в конце концов к учению Лейбница о предустановленной гармонии добра и зла. Поскольку наилучший мир, согласно Лейбницу, — тот, который вмещает наибольшее разнообразие, а без зла такого разнообразия достичь было бы невозможно, то, таким образом, грех и страдание составляют необходимый компонент мироздания. Это эстетическое оправдание зла, совершенно чуждое православному миропониманию как в онтологическом, так и в этическом плане, не служит, конечно, никаким оправданием Бога. Смерть детей, убийство чистых и непорочных душ, карамазовская «слезинка ребенка» не позволяют серьезно говорить о гармоническом сосуществовании добра и зла. Эти факты служат также достаточным опровержением той теодицеи, которая исходит из педагогической целесообразности зла по типу: «Блажен человек, которого вразумляет Бог, и потому наказания Вседержителя не отвергай» (Иов 5:17).

Попытка построения теодицеи на принципах справедливости даже в перспективе загробного воздаяния терпит крушение. К таким неутешительным выводам приводит любое сколько-нибудь вдумчивое исследование. Лютер писал по этому поводу: «Это есть предел веры... — верить, что справедлив Тот, Кто по Собственному произволу делает нас достойными осуждения... Если бы можно было хоть как-то понять,

каким образом милосерд и справедлив Бог, являющий гневливость и несправедливость, не было бы нужды в вере» (De servo arbitr. 18. Цит. по: С.Аверинцев. Теодицея). Евангелие ставит окончательный крест на поисках справедливости в мире. Это тот Крест, на котором распинается сама воплощенная Справедливость. Реки невинной крови, омывающие Евангелие с двух сторон, создающие как бы кровавое обрамление земной жизни Спасителя: кровь сонма убитых Иродом младенцев, с одной стороны, и сонма христианских мучеников — с другой, не оставляют сомнения в том, что справедливость — не та мерка, с которой следует подходить к чудным делам домостроительства Божия. Человеческая справедливость с ее арифметической однозначностью, с ее уравнениями и балансами типа «око за око» сметается с пьедестала безмерностью Голгофской Жертвы. Весы Фемиды опрокидываются Тем, Кто некогда опрокидывал столы меновщиков в Иерусалимском Храме. Бухгалтерская книга человеческих грехов закрывается. Открывается Книга жизни. «Не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3:34), «Я пришел для того, чтоб имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10), «кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Мтф. 13:12), «не говорю тебе: «до семи», но до седмижды семидесяти раз» (Мтф. 18:22) — так врывается безмерное дыхание вечности в затхлое царство ветхозаветной меры. В притчах о блудном сыне (Лк. 15:11), о немилосердном заимодавце (Мтф. 18:23) и, особенно, о работниках в винограднике (Мтф. 20:1) принцип равного мздовоздаяния, который друзья Иова и другие законники возводили в ранг божественных истин, предстает перед нами как простая человеческая мелочность и низость.

Евангелие проламывает стену недоверия между Богом и человеком в том самом месте, где она казалось наиболее укрепленной. Самый «трудный» из вопросов теодицеи — это вопрос об ответственности Творца перед Своим творением. «Редко, — говорит митр. Антоний Сурожский, — говорят об ответственности Бога перед сотворенным Им миром; вместе с тем это основная трудность, какую встречают не только неверующие, но порой и верующие. Какое положение занимает Бог по отношению к миру, который находится в течение тысячелетий в таком трагическом, порой мучительном состоянии? Неужели все сводится к тому, что Бог односторонним действием Своей воли вызвал к бытию целое мироздание и когда-то потом встретится с ним снова лицом к лицу уже не как Творец, а как Судия? Где же правда, где же справедливость? Где лежит возможность для мироздания себя осуществить как бы перед лицом строгого, сурового Бога и в отсутствие Его?» (4, с.38). Вне Евангелия ответа на этот вопрос нет. Только с приходом Христа разрешается это тягостное недоумение. Бог не только Судия. «Он делается соучастником человеческой жизни и человеческой трагедии. Он становится человеком; Он воплощается; Бог входит в историю; Бог на Себе несет ее тяжесть; Бог погружается в наш мир, и этот мир всей тяжестью, всем ужасом своим смертоносно ложится на Его плечи. В этом Божия предельная ответственность за Свое первичное решение, за основоположный акт творения. Этим Бог Себя оправдывает перед нами; Он не зритель, Он не стоит в стороне; Он входит в гущу, в трагедию жизни и с нами в ней участвует. Этого Бога человек может принять, этого

Бога человек может уважать; Ему можно довериться. Ему можно быть верным, можно видеть, что этот Бог так верит в человека, такую надежду на него возложил, так его полюбил до смерти, и смерти крестной, что можно за Ним идти, куда бы Он ни пошел: на смерть, на жизнь. Бог берет на Себя последнюю ответственность за судьбы мира, спасает мир воплощением и крестной смертью Христа» (там же, с.40). «В этом направлении мы находим, может быть, реализацию того, о чем говорит Иов: Где тот, кто станет между мной и Судьей моим, положит руку свою на Его плечо и на мое плечо? Где тот, который станет именно в середину, в сердцевину трагедии, которая разделяет Бога и человека?.. И Бог-Слово вступает в эту сердцевину во всех отношениях, плотски и духовно, и в Себе, внутри Себя совмещает рознь и примирение» (там же, с.57).

Хотелось бы добавить к этому еще вот что. Теодицея была бы все же неполной, если бы ограничивалась Голгофской Жертвой, если бы за крестной смертью не следовало Воскресения. Как ни резко это звучит, искупительная жертва в том ее значении, о котором говорил митрополит Антоний — как шаг к примирению со стороны Бога, как жертвование Сыном Божиим, — была бы без воскресения, точнее — без воскрешения Сына Отцом, бессильным актом самооправдания, знаком всемогущества зла и смерти. Если бы не было Воскресения, христианская вера была бы не религией Богочеловека, а религией человекобога. Вместе с этой жертвой Бог навсегда терял бы нравственное право господства, она — эта жертва — была бы признанием Творцом Своей неискупимой вины перед творением. Люди все равно делились бы на тех, кто принял эту жертву, и тех, кто отверг ее. Но принятие ее было бы снисхождением, признанием нравственного превосходства человека над Богом.

Не в заклании, но в воскресении Сына явлена была милость Божия миру. «Яко тает воск от лица огня», так исчезают сомнения в благодати и всемогуществе Творца перед явью Воскресения Христова. Как при появлении нового источника света меняется светотень и по-другому ложатся блики, так в свете Воскресения совсем иначе выглядят старые вопросы теодицеи. То, что казалось неразрешимым, становится простым и ясным. Страдание и смерть, казавшиеся бессмыслицей, наполняются величественным смыслом. Они перестают быть дорогой к небытию и пределом богооставленности. Они становятся единственным путем к соединению с Богом, вратами вечной жизни, причастием Божественным Тайнам. «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет и выйдет, и пажить найдет» (Ин. 10.9).

Обо всем этом не знал и не мог знать Иов, когда задавал свои вопросы. Он мог только догадываться. Потрясающие по своей силе и ясности евангельские откровения — о Богочеловечестве («Нет между нами посредника...» — Иов 9:33), о воскресении плоти («А я знаю. Искупитель мой жив...» — Иов 19:25-27) — вспыхивали в его омраченном горем сознании наподобие искр, пробивающих многовековую кору земной истории. «Иов в иной раз из мраков своей веры, дивно поднимается духом, возвышаясь, как бы по особенному вдохновлению свыше... к открытому созерцанию спасительной благодати грядущего Ходатая и Искупителя или всемирного торжества правды по всеобщем воскресении» (8, с.25). Эти откровения были наградой Иову за его

мужественное стояние в правде, первыми, еще нерасшифрованными свидетельствами его победы. Между этими откровениями и правотой Иова глубокая внутренняя связь. Самая большая правда богоборчества Иова заключалась в том, что Бога нельзя оправдать при том состоянии мира, в котором он находился до Христа. Иов понял, что так быть не должно. Его богоборчество, таким образом, было взысканием и предвкушением Евангелия. И когда он подошел вплотную к величайшей из тайн мира, Сам Бог выступил ему навстречу и поведал ее. Безмерность испытания, перенесенного Иовом, предполагала в себе и беспримерное его возвышение. Нет ничего удивительного поэтому в том, что Иов, возможно, стал первым из смертных, посвященных в тайну спасения мира искупительной жертвой Христа.

О символической связи книги Иова с евангельскими событиями Страстной седмицы позволяют говорить достаточно надежно по крайней мере два обстоятельства. Одно — потрясающее сходство образа Иова с образом Христа. Второе — сюжетное сходство. И в том и в другом случае непосредственным, видимым виновником страданий выступает Бог. К Нему и в том и в другом случае направляются и молитвы об избавлении: «Заступись, поручись Сам за меня пред Собою!» (Иов 17:3), «Авва Отче! все возможно Тебе, пронеси чашу сию мимо Меня» (Мк. 14:36); и упрек в богооставленности: «Я взываю к Тебе, и Ты не внимаешь мне» (Иов. 30:20), «для чего Ты Меня оставил?» (Мтф. 27:46). Но и в том и в другом случае за Богом стоит сатана, и духовная причина трагедии не в воле Отца (Вседержителя), а в злой воле падшего ангела. И здесь и там в центре происходящего — искушение Человека, от которого зависит торжество Бога или сатаны. И то и другое искушение сопровождается телесными и душевными муками, богооставленностью, прохождением через сень смертную, через ужас умирания. Оно заканчивается в обоих случаях победой искушаемого, его воскресением и прославлением.

То, что Иов был прообразом Христа, общеизвестно. Удивительно то, сколь многогранно воспроизводит эта чудеснейшая из ветхозаветных книг образ грядущего Мессии. Удивительна насыщенность этой книги конкретными деталями будущих событий, обилие в образе Иова черт, буквально списанных с природы его еще не воплотившегося Прототипа. Обычно в Иове легко находят образ Христа страждущего. Это, действительно, лежит на поверхности. Не менее впечатляюще проступает в Иове образ Христа поругаемого. Уже с первых слов Елифаза: «Вот, ты наставлял многих, и опустившиеся руки поддерживал... а теперь дошло до тебя, и ты изнемог» (4:3-5), — звучит хорошо знакомая тема: «Других спасал, а Себя Самого не может спасти!» (Мтф. 27:42). Далее в своих речах друзья последовательно обвиняют Иова за все то, за что впоследствии будет осужден Христос. Главное среди их обвинений — обвинение в богохульстве (8:2-3; 11:3; 15:4-6, 12-13; 34:7-9 и др.). За богохульство был «официально» осужден на смерть и Иисус (Мтф. 26:65-66). Иов, как и Иисус, вообще обвинялся именно в том, в чем он меньше всего был повинен. Так он, всю свою жизнь заботившийся о бедных, призывавший вдов, утешавший несчастных (29:12-17), обвинен Елифазом в том, что «с полунагих снимал одежду» и «вдов отсылал ни с чем» (22:6-9). Как это похоже на

слова Иуды «для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим?» (Ин. 12:5), сказанные в упрек Тому, Кто всего Себя отдал за жизнь грешников! И как это похоже на заботливость фарисеев о своем народе: «лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин. 11:48-50).

Иов богоподобен не только в своем страдании, но и в прежнем величии. В описании этого величия поражают две особенности. Первое — то, что в перечислении добродетелей Иова доминируют добродетели христианские, не свойственные и не предписываемые законом ветхозаветному человеку, открытые в качестве заповедей много лет спустя евангельской проповедью Христа. «В сравнении с высотой евангельского духовного совершенства разве того только не доставало Иову, чего вообще не доставало Ветхому Завету перед Новым», — замечает Бухарев (с.21) по этому поводу. Мы находим в числе совершенств Иова и хранение чистоты помыслов: «Завет положил я с глазами моими, чтобы не помышлять мне о девице» (31:1; см. также 31:26-28) — сравни: «А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мтф. 5:28); и исполнение заповеди Христа о любви к врагам: «Радовался ли я гибели врага моего, и торжествовал ли, когда несчастье постигало его? Не позволял я устам моим грешить проклятием души его» (31:29-30) — сравни: «А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас...» (Мтф. 5:44); и представление об истинном содержании благочестия: «Отказывал ли я нуждающимся в их просьбе, и томил ли глаза вдовы? Один ли я съедал кусок мой, и не ел ли от него и сирота?» (31:16-17) — сравни:

«Чистое и непорочное благочестие... есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях...»
(Иак. 1:27; см. также Мтф. 25:34-40).

Второе — то, что в описании могущества и славы Иова превалируют атрибуты, приличествующие скорее Богу, чем человеку:

Когда я выходил к воротам города...
юноши, увидев меня, прятались,
а старцы вставали и стояли;...
голос знатных умолкал,
и язык их прилипал к гортани их.
Ухо, слышавшее меня, ублажало меня;
око видевшее восхваляло меня...
Ждали меня, как дождя,
и как дождю позднему открывали уста свои.
Бывало, улыбнусь им, они не верят...
(29:7-24)

Присутствует и ряд черт, усвояемых пророчествами Мессии: «Я был глазами слепому и ногами хромому» (29:15) — ср. «Слепые прозревают и хромы ходят...» (Мтф. 11:5); «Сокрушал я беззаконному челюсти, и из зубов его исторгал похищенное» (29:17) — ср. «Восстань Господи!...ибо Ты... сокрушаешь зубы нечестивых» (Пс. 3:8); сравни также мессианский

образ пастуха Давида, который «пас овец у отца своего, и когда, бывало, приходил лев или медведь и уносил овцу из стада, то... гнался за ним, и нападал на него, и отнимал из пасти его...» (1 Цар. 17.34-35), с Ин. 10.11-15. Во всем этом едва ли можно видеть простой гротеск. Вернее было бы воспринимать картину внезапного ниспадения Иова с высот его богоподобного величия до самых низин бесславия как пророчество о кенозисе Сына Божьего, как иллюстрацию, позволяющую лучше понять, чем же был для Христа Его земной путь.

Наконец, по прославлении своем Иов ставится Самим Богом в роль Первосвященника и, подобно Христу, «Ходатаю нового завета... для искупления от преступлений, сделанных в первом завете» (Евр. 9:15), приносит перед Богом молитвы и жертвы за грехи своих друзей (42.8). Примечательно также, что в своем новом семействе Иов устанавливает порядки, не свойственные ни патриархальному, ни подзаконному строю. Он дает своим дочерям «наследство между братьями их» (42:15), что по закону положено было делать только при отсутствии сыновей (Числ. 27). Так, по мнению Бухарева, он выражает раскрытое ап. Павлом (Гал. 3:28) равенство полов в восприятии благодати и новозаветное возвышение женщины.

Итак, Иов символизирует Христа, и не в одной какой-либо грани своего образа, а во всей его целокупности, в особенности же — в своей судьбе. Но если столь высокой была эта судьба, если притом столь мучительно и напряженно поднимался Иов к осознанию сокровенного смысла своих страданий, едва не дотягиваясь до евангельских откровений, то сколь нелепо было бы предполагать, что его примирение с Богом и последующее дивное преображение могло состояться на почве насильственного низвержения его в ту тьму невежества и нравственной слепоты, в которой благополучно пребывали его друзья. А ведь именно так воспринимают итог встречи Иова с Господом многие и многие богословы.

В явлении Господа Иову очень много неясного. Но ясно одно: то, как оно трактуется современным учебным богословием, никуда не годится. Семена заговора молчания вокруг духовного смысла богоборчества дают здесь самые обильные и самые горькие всходы. Вся изобретательность богословов направляется здесь на то, чтобы изо всех сил делать вид, будто ничего странного не происходит, хотя всем прочитавшим книгу понятно, что речь Яхве — самое странное ее место. Читатель выносит из речи Яхве либо ощущение того, что он чего-то не понял, либо горькое (или злорадное) недоумение по поводу вполне неудачной попытки Бога оправдать Себя. Читатель, изначально не очень дружелюбно расположенный к Яхве, найдет в ней подтверждение худшим своим подозрениям. К примеру, Юнга она окончательно утвердит в его гениальном психиатрическом открытии, согласно которому Яхве — существо бессознательное и аморальное. «Вот Я, Творец всех необузданных, слепых сил природы, не подчиненных никаким этическим законам, — а значит, Я и Сам есть аморальная власть природы, чисто феноменальная личность, не ведающая о своих глубинах». Так передает Юнг смысл Божественной речи (25, с. 137). Но для наших богословов речь Яхве — образец премудрости, не

оставляющей сомнений и в остальных Божественных достоинствах, включая всемогущество и справедливость.

Любого читателя несколько коробит то положение дел, при котором Бог обрушивает на невинно пострадавшего по Его же собственной воле Иова ряд обличений, смешанных с презрением, и не считает должным хоть как-то объяснить Иову, что же с ним все-таки произошло. Но наших комментаторов это совершенно не смущает. Свящ. Петровский находит даже, что «иронический характер» речи Яхве «содержит хотя не прямое, но все же довольно ясное указание на то, что Бог управляет миром по законам самой строгой правды (!)» (к 40:5-9). То, что ирония немного неуместна по отношению к невинному страдальцу, у которого «кости прилипли к коже» (19:20), а лицо «побагровело от плача» (16:16), в расчет не берется. Такой Бог нашим комментаторам нравится.

Отсюда мы попадаем просто в область курьезов. Речь Господа, как известно, заканчивается описанием двух исполинских животных, являющих собой, по мнению свящ. Петровского, «наглядные примеры бесконечной божественной творческой силы, соединяющейся в мироправлении с правосудием» (к 40:10-27). У обычного читателя с первых слов о левиафане закрадывается смутное предчувствие, что перед ним не простая рептилия. Дальнейшее чтение будет только усиливать первое впечатление:

Из пасти его выходят пламенники,
выскакивают огненные искры.
Из ноздрей его выходит дым,
как из кипящего горшка или котла.
Дыхание его раскаляет угли,
и из пасти его выходит пламя.
На шее его обитает сила,
и перед ним бежит ужас...
Сердце его твердо, как камень,
и жестко, как нижний жернов...
Он кипятит пучину, как котел,
и море претворяет в кипящую мазь;
Оставляет за собою светящуюся стезю;
бездна кажется сединою.
Нет на земле подобного ему:
он сотворен бесстрашным;
На все высокое смотрит смело;
он царь над всеми сынами гордости
(41:11-14,16,23-26).

Все эти эпитеты и образы гораздо более подходят дьяволу. Если читатель дотошный, он может не поленился заглянуть в другие места Библии, где упоминается левиафан. В псалме 73 он обнаружит следующее место:

Боже, царь мой от века, устрояющий спасение посреди земли!
Ты расторг силою Твоею море, Ты сокрушил головы змиев в воде.
Ты сокрушил голову левиафана, отдал его в пищу людям пустыни

(Пс. 73:12-14),

которое напомнит ему, наверное, обетование о семени жены, поражающем в голову змея (Быт. 3:15). А читая книгу Исаяи, он обратит внимание на явную перекличку описания Судного дня с апокалиптическими видениями Иоанна:

В этом контексте про левиафана сказано буквально следующее:

В тот день поразит Господь мечем Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское (Ис. 27:1).

Если сопоставить этот стих с параллельным местом из Откровения Иоанна, в котором говорится, что «схвачен был зверь и с ним лжепророк... оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою; а прочие убиты мечем Сидящего на коне» (Откр. 19:20-21), то станет совершенно ясно, что в образе прямо бегущего левиафана и левиафана изгибающегося пророку Исаяе было дано откровение об апокалиптическом звере и его лжепророке. Еще более дотошный читатель может заглянуть в мифологический словарь и обнаружить, что «мифы о левиафане восходят, по-видимому, к представлениям об олицетворенном первобытном хаосе, враждебном богу творцу и некогда им покоренном, ныне же пребывающем в состоянии сна, однако, могущем быть разбуженным» (М.В.Мейлах). Кроме того, он узнает о распространенном мотиве «отделения друг от друга левиафана и бегемота в качестве чудовищ мужского и женского пола, в состоянии первоначального хаоса слитых воедино» (там же). У Аверинцева читатель встретит совершенно определенное указание на то, что «чудище Левиафан» есть «символ хаоса, в космогонической борьбе с которым создан мир», и потому проклятие дню рождения и ночи зачатия, звучащее в главе 3, связано с «заклинанием и окликанием Левиафана» (Книга Иова в пер. С.Аверинцева, комм. к 3:3).

Сделав все эти сопоставления, читатель, скорее всего, придет к выводу, что 40-я и 41-я главы книги Иова содержат описание того самого древнего змея, сокрушить власть которого пришел Христос, а вовсе не рядового крокодила, как нас настойчиво уверяет свящ. Петровский.

Наконец, не составит читателю большого труда убедиться в том, что демоническая сущность библейского крокодила была давно известна святым Отцам. Еп. Агафангел, толкуя о бегемоте из 40-ой главы (которого он, кстати, считает слоном), пишет буквально следующее: «из этого стиха (40:14) с особенной ясностью видно, что... в образе этого зверя, «первенца из созданий Божиих», указывается истинный враждебник Иова — падший Денница, из светлых духов ниспадший до духовного зверства. Толкование св. Отцов подтверждает эту мысль». А о левиафане добавляет: «впрочем в чертах и этого чудовища, как Бог изображает его, примечен также образ духовного врага людей» (3, с.301-306). Такую же оценку со ссылкой на святых Отцов приводит Бухарев. Оба автора не уточняют, к каким именно св. Отцам они обращались, но нет сомнения, что святоотеческая традиция эта, как бы мало ни была

она распространена *, должна была быть известна составителям Толковой Библии, однако в комментарии свящ. Петровского о ней нет ни слова.

Комментатору так необходимо представить левиафана простым крокодилом, что он не боится вступить ради этого в противоречие с самим собой. Так, комментируя стих 3:8 «Да проклянут ее проклинающие день, способные разбудить Левиафана», свящ. Петровский пишет: «выражение «Левиафан» указывает, как думают, в этом случае на враждебное солнцу и луне созвездие, поглощающее их, благодаря, между прочим, чарам заклинателей, и тем производящее затмение». Но в 41-ой главе он и мысли не допускает о связи левиафана с астральным культом. Зато подробно описывает анатомию крокодила, его повадки, а объясняя появление огненных искр из пасти левиафана, вместо ссылок на параллельные места Писания (вроде 2 Цар. 22:9), приводит свидетельство некоего английского путешественника о том, что крокодил, падающий в воду, производит впечатление чего-то страшного, окруженного густым дымом. Далее, следуя буквальному прочтению стихов 20-26, комментатор вынужден убеждать читателя, что крокодила совершенно невозможно ни поймать, ни приручить *.

В общем, комментарии свящ. Петровского к главам 40 и 41 скорее напоминают зоологический справочник, чем богословский труд. Комментатор так увлекается новой для него областью знания, что за описанием количества зубов и расположения чешуек на спине крокодила совсем забывает осветить другие, пусть менее интересные с его точки зрения, но все же более важные в этическом отношении вопросы: например — зачем Господь так настойчиво предлагает Иову сразиться с левиафаном. Учитывая уже высказанное комментатором мнение об «ироническом характере» речи Яхве, можно предположить, что и желание полюбоваться гладиаторским боем Иова с крокодилом вызвано тем же благодушным и игривым настроением. Как верно в этом случае Иов предчувствовал свою судьбу! «Если этого поражает Он бичем вдруг, то пытке невинных посмеивается» (9:23)! Но скорее тут все же другое. Речь имеет назидательный смысл. Мысль о возможной борьбе с крокодилом должна была смирить гордеца Иова и еще раз напомнить ему о том, сколь он ничтожен и до какого жалкого состояния доведен своей болезнью. Примерно так можно расценить следующее неудобоваримое резюме свящ. Петровского к собственному комментарию. «Описание бегемота и крокодила разъясняет Иову всю силу божественного всемогущества (ср. 41:2-3). И если на данном свойстве покоится и правосудие (40:3-9), то он обязан признать, что и посылаемые людям страдания — нормальное явление в деле божественного мироправления» (к 42.2). Не будем говорить о логических достоинствах этого словесного пируэта, скорее напоминающего нонсенс, чем силлогизм. Важно другое — то, что в этом месте комментатор хотя и бессвязно, но откровенно заявил о своей духовной солидарности с «сынами закона» и выразил их общее кредо: Бог не в правде, а в силе. Или иначе: если Бог всемогущ, значит Он — справедлив.

Самое интересное то, что свящ. Петровский, похоже, понял смысл Господней речи с точностью до наоборот. Подчеркнем еще раз: в этой речи очень много неясного. В ней помимо обилия символов явно

присутствует некий подтекст, понятный, быть может, только Иову *. Но отдельные места речи и весь ее строй в целом указывают на то, что описание бегемота и крокодила были не демонстрацией всемогущества Бога, а откровением о Его кенозисе. Но об этом чуть позже.

То внимание, которое мы уделяем левиафану, думается, не вызовет у читателя недоумений. Описание двух чудовищ, бесспорно, составляет смысловую и эмоциональную кульминацию речи Бога, и не будет преувеличением сказать, что от ответа на вопрос, зачем Бог предлагал Иову сразиться с левиафаном, зависит понимание книги. Утверждая, будто левиафан появился в речи Бога только для того, чтобы поставить Иова «на место», его новые «друзья»-богословы окончательно закрывают для себя возможность проникнуть в смысл речей Господа, а следовательно, понять, чем же закончилась история Иова и чему она учит.

Смысл Божественной речи едва ли мог быть однозначным. По крайней мере, то, что Он говорил или давал увидеть пророкам, простотой, однозначностью и предельной доступностью чаще всего не отличалось. Внимательный читатель, вроде Бухарева, сразу замечает, что в речи, адресованной Иову, и по тональности, и по содержанию выделяются как минимум два смысловых потока. На этой двуплановости речи Бога Бухарев останавливается неоднократно. «На крайнее нетерпение праведника оставаться в неведении и недоумении касательно тайны своих неповинных страданий — Иегова отвечает, с одной стороны, указанием на непостижимость и недоступность для Иова тайн творческой и вседержавной любви своей, а с другой чрез это самое дает Иову проразумевать в непонятном его испытании тайну собственно Божественной любви и благодати, а не отвержения и вражды» (с.86). В образе же бегемота и левиафана «Иову с одной стороны дано с поразительностью осознать и почувствовать, что он сам по себе не устоит и перед земным неразумным созданием... как же ему спорить с великим Богом? А с другой стороны прикровенно давалось страдальцу понять или почувствовать, что он не могущий сам по себе устоять и перед неразумными видимыми созданиями, по благодати Божией принял и победоносно выдержал борьбу с такими духовными силачами или невидимыми зверями, которых только тенью служит свирепая сила видимых чудовищ» (с.92). Теряя вторую сторону смысла, заключенного в вызове Иова на бой с левиафаном, богословы обрекают себя на одностороннее в самом непосредственном смысле этого слова освещение библейских событий. И это легко показать, сопоставив комментарии сторонников второй и третьей версии книги.

Нельзя, наверное, найти более противоположных чувств, чем те, с которыми ожидали появления Яхве представители указанных непримиримых позиций и с которыми восприняли Его речь. Атеисты ожидали, что Яхве будет оправдываться перед Иовом как набедакуривший школьник, и потому видят в Его речи неслыханное попрание человеческого достоинства. «Яхве... не приходит в голову, объясняя свое поведение, дать Иову хотя бы какое-то моральное удовлетворение. Он предпочитает разразиться в своем всемогуществе грозой и наброситься на полураздавленного человеческого червя с упреками... На протяжении семидесяти одного стиха он вещает о

могуществе творца мира своей несчастной жертве, осыпающей себя пеплом и скребущей свои струпья, уже давно успевшей в глубине души осознать, что выдана сверхчеловеческому насилию». В таких тонах обрисовывает речь Яхве К.Юнг. Богословы, напротив, ожидали с нетерпением, когда же Иов получит по заслугам за свое непочтение, и потому в речи Яхве находят удачное и адекватное применение силы и строгости для подавления бунта: «Речи Иеговы очевидно направлены к тому же, к чему и речи Елиуя, только еще сильнее, т.е. к тому, чтобы показать все ничтожество человека пред Богом и ничтожество его разума в деле понимания путей Божественного мироправления и указать на смирение как на главную добродетель человека при таком его положении... Теперь чувствует Иов всю свою виновность за гордые и неразумные речи... и смиренно раскаивается в своих прегрешениях» (16, с.50; см. также толкование свящ. Петровского на 39:31-35 выше, с.78).

Казалось бы, ни о каком согласии даже в частных оценках не может быть речи. Но не тут-то было. Атеисты и большинство богословов проявляют удивительное единодушие, и именно в том, что составляет их главное заблуждение. И те и другие убеждены, что Бог не ответил на вопросы Иова. «Бог отнюдь не объясняет Иову причину его мучений и вообще не дает ответа на вопросы страдальца», — уверенно заявляет Рижский (с.20). «Бог не объясняет Иову причин, по которым посланы на него несчастья», — пишет еп. Агафангел (с.313). А потому и раскаянье Иова, по их общему мнению, является уступкой грубой силе. «Иов умно соглашается с агрессивными словами Яхве и тем самым падает перед ним ниц», — пишет К.Юнг. Еп. Агафангел выражает ту же, в сущности, мысль другими словами: «Он научает Иова, что безрассудно вступать в спор с Богом, изыскивать ясные причины, по которым идет все в мире, и желать постигнуть судьбы Божии. Жребий человека есть благоговеть пред премудрым и всемогущим Богом. Высочайшая премудрость человека есть страх Божий. Мысли сии указали страдальцу источник утешения в безусловной преданности Богу и совершенно примирили его с жестоким жребием» (с.19). Разница только в том, что атеисты считают раскаянье Иова неискренним, и с ними в этом охотнее можно согласиться. Едва ли Иова могла обезоружить демонстрация силы. Прав Юнг: «Иову совершенно не нужно вновь и уже до отвращения слушать об этом могуществе. Яхве, благодаря своему всеведению, уж мог бы, конечно, знать, сколь неуместно в подобной ситуации такое запугивание» (с.130).

Удивительное сближение взглядов двух антагонистических школ объясняется довольно просто: одинаковая ошибка в посылах ведет к одной и той же ошибке в выводах. Богословы очень хотели бы оправдать Бога, показать Его милостивым и справедливым, но у них ничего из этого не выходит: они вынуждены развивать атеистическую идею о том, что Бог не смог или не захотел — неизвестно, что лучше — отвечать на вопросы Иова и предпочел задавить его силой. К этому выводу, как к центру водоворота, притягивает их, вопреки предпринимаемым ими усилиям, ложное убеждение в том, что главное изобразительное средство божественной риторики — природа — используется лишь для того, «чтобы Он благоволил указать на нее для изображения Своей беспредельной власти, силы и величия» (3, с.15). На самом же деле

идея всемогущества занимает в речи Бога далеко не первое место. «Есть в смысле той же речи и другая сторона более прикровенная, впрочем не неприметная для испытующей писание мысли». В ней-то, по мысли Бухарева, и содержится ответ на недоумение Иова. «Именно, — если... возьмем в соображение поразительные указания в Божественной речи... на чудовищно-зверских Бегемота и Левиафана, с вызовом Иова к борьбе с этими чудовищами: то можем еще примечать, что Господь в Своей речи к Иову давал ему, сквозь эти видимые образы, проразумевать и духовные силы и орудия, действующие в мире, и в особенности человекоубийственные силы вражды и зла их князя — миродержца тьмы, который попущен был поднять против Иова всю эту брань искушения, значит, с которым он, и сам того не зная, боролся и которого побеждал благодатью Божию. Через это выяснилось Иову и все значение столь тяжкого для него искушения» (8, с.83, курсив мой — Ф.К.).

Образ теофании в книге Иова соответствует порядку самораскрытия Бога в истории. Это тот порядок, который был указан Илие перед явлением ему Господа на Хориве:

И вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом; но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь.

После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра.

(3 Цар. 19:11-12)

Пред Богом должен идти сильный ветер, сокрушающий скалы. Этим сокрушительным Предтечей Господним в книге выступает Елиуй. Он проходит «в духе и силе Илии», заставляя трепетать сердца его слушателей. В нем, как в Илие и в Иоанне Предтече, преобладает дух аскетический, дух ревности о Боге, дух гнева и обличения. За ним появляется Сам Господь в образе Громовержца (37:2-5), сопровождаемый громом («после ветра землетрясение») и молниями («после землетрясения огонь»), подобно тому как Он явился народу Своему на Синае (Исх. 19:16-19, ср. также Пс. 49:3; 96:3). Это Бог Ветхого Завета, Бог-Законодатель. Его речь — продолжение речи Елиуя. Она также сокрушает и палит. Это еще все тот же «огнь поядающий» (Втор. 4:24), Grimmigott — «гнев Божий», все та же «мертвая вода», действующая во исцеление прежде «живой». Он обращается к Иову с грозным вопросом: «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?» (38:2). Сам этот вопрос, равно как и последующее сходное место в главе 39 (ст.32), обычно воспринимается как упрек Иову в богоборчестве. На самом деле, как ни удивительно, упрека Иову в богоборчестве или дерзости в речи Господа нет, даже в самый грозный момент Его появления. Бог признает, что Иов обличал Его (39:32), но укоряет его вовсе не за это, а за «слова без смысла», за неразумие. Такие упреки сплошь и рядом раздавал Христос милым Его сердцу ученикам (Мтф. 15:16-17; 16:8-11; Мк. 4:13; 7:18; 8:17-18; Лк. 24:25), а также тем, кто искренне стремился к боговедению, — например, Никодиму (Ин. 3:10). Господь скорее журит Иова, чем обвиняет. «Если

при таком обличительном вступлении... не терять из виду того отеческого благоволения Божия к Иову, которое выражено ему впоследствии и притом за самое его собеседование с друзьями..., то во всей речи Божьей можно слышать вообще глас в существе своем отеческий и благодатный, но по тону приспособленный к смягчению слишком неудобопреклонного естества Ветхозаветного человека» (8, с.82). Во всяком случае, за этим вступлением не следует ни разоблачения, ни отвержения. За ним следует совсем другое. Там, где экзегеты хотят видеть уничижение Иова, на самом деле открывается беспредельное его возвышение, ибо следующее сразу же за грозным вопросом обращение к Иову: «Препояшь ныне чресла твои, как муж» — есть не что иное, как вызов на состязание. Проницательный Честертон, непревзойденный мастер вскрывать парадоксы нашего мироздания, не пропустил своим наметанным глазом этого места и должным образом оценил его высокую парадоксальность: «Ведомый тончайшим чутьем, автор заставляет Бога согласиться на некое равенство с противником. Он хочет, чтобы поединок был равным и честным... Всемогущий идет на великое, дерзновенное смирение. Он хочет, чтобы Его судили...» (22). Диалог Иова с Богом, таким образом, с самого начала приобретает черты, заставляющие еще раз вспомнить встречу Бога с Иаковом на берегу Иавока.

Речь Господа состоит из трех частей, соответствующих трем ступеням иерархии тварного мира, трем уровням организации жизни. Первая часть (38:1-38) обращена к миру физических явлений (неживой материи), вторая (38:39-41; 39) — к явлениям биологической сферы (живой материи), третья (40; 41) — к поднебесной области, к мирам сотворенных духов, или эонов (тонкой материи). Различия между этими тремя частями речи столь существенны, что остается только недоумевать, как можно не замечать их. А ведь на непризнании этих различий, собственно, и строятся неверные выводы. Как и в рассуждении о смысле искушения Иова, наши комментаторы оказываются слишком односторонними и слишком неповоротливыми, чтобы поспеть за развитием действия. В результате они опять теряют нить происходящего и бьют невпопад, «по своим». Им кажется, что в третьей части речи Господь говорит все о том же, с чего Он начал, — о Своем всемогуществе и необходимости беспрекословного Ему подчинения, хотя на самом деле разговор уже давно идет о другом.

Проводя Иова последовательно по трем этажам мироздания, Господь открывает ему величайшие тайны домостроительства, сокрытые от человечества до Христа. Главные из Его откровений — это откровения о свободе твари; о трагедии мира и кенозисе Бога, связанных с этой свободой, и о грядущем Спасителе мира. Перед Иовом последовательно предстает три типа взаимоотношений Бога с сотворенным Им миром. В первой части, как уже говорилось, Бог предстает как Вседержитель и Законодатель. Тема первой речи — всемогущество Божие и миропорядок. Она повествует о низшей степени свободы твари. Тварь выступает здесь орудием божественной воли, служит интересам мироправления. Бог дает приказание заре, «чтобы она охватила края земли и стряхнула с нее нечестивых» (38:12-13), проводит пути молнии и потоков воды, «чтобы шел дождь на землю безлюдную, на пустыню, где

нет человека...» (38:25-27), бережет снег и град «на время смутное, на день битвы и войны» (38:22-23), возвышает голос Свой к облакам, чтобы «вода в обилии покрыла тебя» (38:34). Тема эта поднята еще Елиуем, и именно в его речи особенно четко сформулированы принципы взаимоотношения твари с Творцом на этой ступени мироздания.

Ибо снегу Он говорит: «будь на земле»;
равно мелкий дождь и большой дождь в Его власти...
Также влагою Он наполняет тучи,
и облака сыплют свет Его.
И они направляются по намерениям Его,
чтоб исполнить то, что Он повелит им на лице обитаемой земли.
Он повелевает им идти или для наказания,
или в благоволение, или для помилования
(37:6,11-13).

Бог полный хозяин в этом мире, где царствует закон, «устав» (38:33), «определение» (38:10). Замечательно, однако, что даже эта низшая форма материи не лишена своего рода самостоятельности. Безвольность стихий — не изначальное их состояние:

Кто затворил море воротами,
когда оно исторглось, вышло как бы из чрева,
когда Я облака сделал одеждою его
и мглу пеленами его.
и утвердил ему Мое определение,
и поставил запоры и ворота,
и сказал: «доселе дойдешь, и не перейдешь,
и здесь предел надменным волнам твоим»
(38:8-11).

Здесь смутные гилозоистические мотивы, проскальзывающие в речи Господа, выводятся в прямой текст. Море рождается, как ребенок, из чрева, и ему тоже нужны одежды и пелены. Оно оказывается одушевленным существом буйного и надменного нрава, заключившим своего рода завет с Богом. У этого мира есть тоже свои этические нормы. Это те нормы, на которых Иову предлагали строить взаимоотношения с Богом его друзья.

Тема второй речи Господа — свобода, дарованная Им живым душам. Здесь Он выступает в качестве благого Попечителя о Своих чадах, дающего пищу львам и воронятам (38:39-41), одевающего красивыми перьями птиц (39:13 — ср. Мтф. 6:26-30). Здесь нет уже ни слова о подчинении твари, об уставах и запретах. Единственный раз упоминающееся повеление Божие — «По твоему ли слову возносится орел...» (39:27) — имеет характер не наказа или ограничения, но призыва и благословения, напоминающего творческое «Да будет...» (Быт. 1:3). Зависимость твари от Творца на этой ступени бытия имеет совсем другую природу. Она ограничивается актом творения. Животное ведет себя определенным образом потому, что так его задумал Господь, подчиняясь при этом не внешним повелениям и приказам, а зову

собственной природы. Страус «жесток к детям своим... потому что Бог не дал ему мудрости и не уделил ему смысла» (39:16-17), но даже он, лишенный мудрости, не лишен чувства собственной независимости и способности охранять ее: «А когда поднимается на высоту, посмеивается коню и всаднику его» (39:18). Мотив насмешки, превознесения проходит рефреном через всю вторую часть речи. Кроме страуса «посмеивается» «городскому многолюдству» дикий осел (7), смеется над опасностью конь (22). Мы знаем из Ветхого Завета немало случаев, когда животные служат Богу, но в этой речи нарочито выделяется совсем иное. Дети диких коз, которые «уходят и не возвращаются» к своим родителям (1-4), единорог, не поддающийся приручению (9-12), дикий осел, которого Бог «пустил на свободу» (5), — все эти животные преисполнены чувства собственного достоинства и неподвластности. Характерно, что и в речи Елиуя животные противопоставляются и неживой природе, и человеку как существа вполне свободные в своих действиях:

Он полагает печать на руку каждого человека, чтобы все люди знали дело Его.

Тогда зверь уходит в убежище
и остается в своих логовищах
(37:7-8).

Таким образом, вторая речь Господа, хотя и служит продолжением первой, посвящена совсем другой теме и содержит откровение о принципах мироздания, противоположных тем, о которых говорилось раньше.

Не менее разительно отличается и третья речь Господа от второй. Во второй речи рисуется картина гармонических отношений Творца и свободной твари. Здесь нет места насилию ни с одной из сторон. Воля твари не входит в противоречие с волей Творца. С первых же слов третьей речи становится ясно, что ее тема — конфликт между Богом и тварью. «Посмотри на все гордое», «взгляни на всех высокомерных» (40:6-7) — такими словами Господь приступает к описанию первого из двух чудовищ, названного Им «верхом путей Божиих» (14). «Он царь над всеми сынами гордости» (41:26) — так заканчивает Он описание второго *.

Тема вражды не сходит с уст Божиих: «Только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой» (40:14), «возьмет ли кто его... и проколет ли ему нос багром?» (40:19), «клади на него руку твою и помни о борьбе...» (40:27) ** и т.п. Здесь Бог уже не полновластный хозяин и не благой попечитель. Его роль другая, и какова она — с первого взгляда не разобрать. Но есть одно место в этой речи, которое, словно ключ от заветного ларца, раскрывает нам вдруг все ее прикровенное богатство. Описание чудовищ предваряется следующим обращением Господа к Иову:

Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой,
обвинить Меня, чтобы оправдать себя?
Такая ли у тебя мышца, как у Бога?
И можешь ли возгреметь голосом, как Он?
Укрась же себя величием и славою,

облекись в блеск и великолепие.
Излей ярость гнева твоего,
посмотри на все гордое, и смири его.
Взгляни на всех высокомерных, и унизь их,
и сокруши нечестивых на местах их.
Зарой всех их в землю,
и лица их покрой тьмою.
Тогда и Я признаю,
что десница твоя может спасти тебя
(40:3-9, выделено мной. — Ф.К.).

При беглом знакомстве с книгой Иова эти стихи могут и не показаться странными. Господь продолжает смирять гордеца Иова, в качестве приема используя вызов к борьбе. Но тот, кто читал книгу внимательно, сразу уловит несоответствие последней фразы процитированного отрывка всему развитию действия. Если бы Иов когда-нибудь порывался сам себя спасти или хоть как-то, пусть неявно, выражал веру в могущество человека, в способность человечества собственными силами, без Бога, устроить свою жизнь на земле, тогда все, действительно, было бы просто. Но Иов говорил как раз обратное: «Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печальями», он «убегает как тень» (14:1-2), жизнь его — «дуновение», редеет и уходит, как облако (7:7-9). Где уж тут горьковское «человек звучит гордо»! Иов более всего далек от гуманистического самовозвеличивания, от желания доказать Богу, что его — Иова — десница «может спасти» его. Но тогда получается, что речь Яхве отклоняется от темы. Его диалог с Иовом явно складывается по образцу поговорки: «в огороде бузина, а в Киеве дядька». Для критика, не отягощенного побуждениями благочестия, этот отрывок — одно из лучших свидетельств бессвязности речи Яхве или бездарности «ортодоксов», вставивших эту речь в текст для придания книге благонадежного вида. Для верующего читателя этот отрывок — камень преткновения. Мог ли Господь настолько не понять и не услышать Иова? Мог ли Он, единый имеющий власть читать в сердце человеческом, приписать Иову намерения, которых у него не было? Атеистическая критика здесь опять оказывается пронизательнее богословского комментирования, не допускающего в речи Яхве какой-то непоследовательности или неадекватности происходящему, и Юнг частично прав, когда уверяет, что «у Яхве отсутствует какой бы то ни было интерес к делу Иова — он занят собственными вопросами» (25, с.130). Господь, действительно, говорит не о том, о чем Его спрашивал Иов, но происходит это лишь от того, что Он, сообразно Своему величию, дает больше, чем от Него ждали. Он не отвечает прямо на вопросы Иова не потому, что игнорирует их, а потому что вопросы эти исходят из слишком большого незнания. Ответы на них не были бы поняты, они стали бы новыми загадками. И Господь дает Иову большее — знание, в свете которого все вопросы Иова сами собой теряют смысл. Он, действительно, говорит о том, что заботит больше всего Его Самого, но поскольку Он — Бог, слова Его не теряют от этого своей животрепещущей значимости для собеседника. Бог приходит на суд, затеянный Иовом, но не в качестве ответчика, как хотели бы атеисты, а в

качестве свидетеля, могущего сообщить суду чрезвычайные факты, меняющие суть дела. Он говорит о тех «делах чудных», о которых не знал до сих пор Иов, по собственному его признанию (42:3), которые снимают обвинение, исчерпывают конфликт и открывают Иову смысл всего, что произошло с ним. Бог говорит в Своей третьей речи о спасении падшей твари.

Слово «спасти» звучит в самом конце речи Господа, но к нему стягиваются ее смысловые нити, оно приуготовляется всем ходом предшествующих событий. Всемогущество — свобода — спасение: в этих трех узловых понятиях, раскрываемых последовательно Господом в образах природных явлений, сосредоточена вся история мироздания. Иов должен был обозреть ее, всю сразу, с той божественной высоты суждений, на которую звал его Господь Своей речью. Он должен был вначале узнать о предвечном всемогуществе Божиим, о самоограничении этого всемогущества в наделении твари свободой и о восстании своевольной твари против Творца, чтобы получить, наконец, откровение о грядущем спасении твари искупительной жертвой Сына, а вместе с тем — и ответ на все мучившие его вопросы.

Понял ли Иов то, что ему предназначалось понять? Думается, что да, иначе он не повергся бы в прах, в умилении перед своим Создателем. Что еще могло вызвать отречение Иова от своих слов и возвращение его любви к Богу, как не осознание того, что Бог оказался выше и лучше, чем Иов думал о Нем даже в самые благополучные минуты жизни? Возможно, Иова убедили не сами слова, а то, как они говорились. Недаром он сам связывал свое раскаяние не с тем, что услышал, а что увидел (42:5-6). Вместе с содержанием речи должен был изменяться и ее тон, а равно и весь образ богоявления. Вероятно, уже во второй части речи глас Вседержителя из громовых раскатов превращается в то «вевание тихого ветра», в котором дано было ощутить Илие дух будущих евангельских откровений. И потому уже тогда, после слов о диком осле, полагает руку свою на уста обомлевший от открывающихся пред ним чудес Иов (39:34). Он начинает догадываться о том, чего до сих пор никак не хотят разглядеть богословы: что предмет речи Господа не крокодил, не созвездия и не дикий осел, а судьба человеческого рода и его, Иова, участие в этой судьбе. Мы бы тоже многое поняли в Божественной речи, если бы отказались видеть в вызове Иова на бой с левиафаном ироническую фигуру речи, если бы попробовали представить, что Бог, действительно раньше допускавший иронию (38:20-21 и др.), на этот раз был серьезен, что в продолжение речи Он еще не был так серьезен, как в тот момент, когда предлагал Иову «смирить все гордое» и «пронзить кожу» левиафана копьем.

Как легкий поворот калейдоскопа рождает новые и неожиданные узоры, так одна эта смена интонации способна открыть новый смысл в книге Иова. Содержание 40-ой главы перестает быть некоей вариацией на тему «песни Ламеха» — самовосхвалением уверенного в себе и хорошо вооруженного деспота, а становится размышлением вслух о трагедии мира от Лица соучастника этой трагедии. Бог говорит человеку о том, что касается только их двоих, — о путях спасения человека от власти тех сил зла, которые выведены в образе бегемота и левиафана. Он примеривает на человека латы Спасителя мира и спрашивает его:

посмотри, сможешь ли ты их снести? Он поверяет ему, как искреннему Своему, страшную тайну собственного бессилия остановить зло, бессилия, вытекающего из любви, которая требует сохранения богодарованной свободы твари. Он делится с человеком Своими отцовскими переживаниями. Он говорит о воспротивившихся Ему сынам, тех, кто был задуман «верхом путей Божиих» (40:14), тех, красотой и силой которых Он невольно продолжает любоваться: «Не умолчу о членах его, о силе и красивой соразмерности их» (41:4) *; которых Он создал, как и человека («как и тебя» — 40:10), во славу Себе, на жизнь вечную, на любовь. Он даже как будто жалуется на них: «Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему?» (41:3). Он словно ищет поддержки у человека, Он, как бы отказываясь от всеведения, еще надеется, что человеку окажется по плечу задача собственного спасения и тогда Ему не придется жертвовать для этого спасения Своим любимым Сыном **. О чем еще нужно было говорить Иову? Обо всем остальном он мог теперь догадаться сам, в частности — и о том, что странная и страшная история, приключившаяся с ним, была прообразом великой схватки Жизни со смертью и что ему, Иову, выпала доля сыграть в этой схватке роль Спасителя мира, стать первым причастником Его страданий и Его славы, ибо и Иов одержал пусть маленькую, но не игрушечную, а настоящую победу над сатаной, низложив его своей верностью Богу — верностью, доходящей до готовности богоборчества. «Он приметно уже ощущал, — пишет Бухарев, — сладостную и светлую тайну, имевшую открыться ему уже и именно во Христе, что через свои злострадания, через свое кажущееся отвержение и отлучение от благодати он вводим был в непостижимое спасительное сообразование и общение с будущими страданиями Самого Христа» (с.29). И потому не духовной капитуляцией и не хитростью было отречение и раскаяние Иова, но ликующим и самозабвенным исповеданием безграничной и теперь уже неразлучной любви к Своему Отцу. Господь исчерпывающе ответил на вопросы Иова, и тот «теперь уже с сокрушением и смирением любви, вполне и даже с преизбытком удовлетворенной» (7, с.94), падает ниц перед Тем, Кто провел его сенью смертной, чтобы вывести в свет Своего Невечернего Царства.

СПИСОК

ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. С.С.Аверинцев. Иов. // Мифологический словарь. Под ред. Е.М.Мелетинского. М., 1992. С.251.
2. С.С.Аверинцев. Теодицея. // Философская энциклопедия в 5-и т. Т.5. М., 1970. С.197-199.
3. Агафангел, еп. Вятский. Книга Иова в русском переводе с кратким объяснением. — Вятка, 1860.
4. Антоний, митр. Сурожский. Человек перед Богом. М., 1995.

5. Юзеф Боргош. Фома Аквинский (второе издание). М.: «Мысль», 1975.
6. А.Брэм. Жизнь животных. В 3-х т. СПб., 1903.
7. С.Н.Булгаков. Свет невечерний. М.: «Республика», 1994.
8. А.М.Бухарев. Святой Иов многострадальный. Обзорение его времени, и искушения по его книге. М., 1864.
9. Д-р Олден Ганнет. Как видеть Бога сквозь слезы. (Размышления над книгой Иова). Изд-во СМС, 1990.
10. Закон Божий (составил С.Слободской). Изд-е 4-е. Jordanville, 1987.
11. Иларион. Слово о законе и благодати. М., 1994.
12. История всемирной литературы в 9-ти т. Т.1 М.: «Наука», 1984.
13. Книга Иова (перевод и комментарии С.Аверинцева) // Мир Библии. 1993. N1. С.37-64.
14. Коран. Пер. М.Ю.Крачковского. New-York, 1979.
15. М.Б.Мейлах. Левиафан. // Мифологический словарь. М., 1992. С.313.
16. Еп. Михаил. Библейская наука. Кн.ИV. Тула, 1900.
17. М.И.Рижский. Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск: «Наука», 1991.
18. В.Рыбинский. Иов. // Православная богословская энциклопедия. Т.7. Под ред. Н.Н.Глубоковского. СПб., 1906. С.200.
19. Эммануил Светлов. Вестники Царства Божия. Брюссель, 1972.
20. Святой и праведный Иов многострадальный. М.: Изд-во Губанова, 1895.
21. Толковая Библия. Изд-е преемников А.П.Лопухина. СПб., 1911.
22. Г.К.Честертон. Книга Иова. // Мир Библии. 1993. N1. С.32-36.
23. Г.К.Честертон. Ортодоксия. // В кн.: Г.К.Честертон. Вечный человек. Пер. с англ. Н.Л.Трауберг. М., 1991.
24. М.Шавров. Иов и друзья его. СПб., 1859.
25. К.Г.Юнг. Ответ Иову. Пер. с нем. В.Бахусева. М.: «Канон», 1995.