

О.А.Донских

С позиции Бога (Рефлексия по поводу «Книги Иова»)

В конечном счете разум человека, уникальное и высшее достижение вселенной, должен победить.

М.И. Рижский

Начиная, как минимум, с Ксенофана общим местом является идея, что образ Бога строится человеком по своему подобию. Иначе говоря, Бог – это многократно увеличенный в своих способностях человек. За то, что боги народной религии подобны людям, Гомера и Гесиода критикуют греческие философы, но, если иметь в виду не грубое подобие, а сходство по отдельным качествам, то и сами философы выстраивают образ бога, возводя в абсолют человеческие качества, вроде силы, доброты, возможности понимания. И возникает представление о всемогущем, всемилостивом, всезнающем Боге у христиан.

Темой настоящей статьи является попытка ответить на вопрос, так ли это, опираясь, в частности, на тот анализ образа и концепции Бога, который представлен в работах М.И.Рижского, посвященных «Книге Иова» и основываясь на сделанном М.И.Рижским переводе¹. В этом переводе учтены разночтения и в комментарии к нему М.И.Рижский указал варианты понимания. Это дает возможность в отдельных случаях более точно определить интенцию анонимного автора, скрытую в отдельных случаях благочестивыми переводчиками. Например, если в Синодальном переводе текст звучит безлично – «На что дан страдальцам свет и жизнь огорченным душою,...», то в переводе М.И. Рижского это звучит так: «Зачем Он дает страдальцу свет. И жизнь – огорченным душою?»² Во втором случае гораздо более четко подчеркнута отношение между Творцом и тварью. Примеры можно легко умножить.

Предлагаемая мной трактовка текста выстраивается на последовательном выявлении метафор, лежащих в основе образов Бога. Вообще, особенностью метафор является то, что они не так существенно зависят от языка, как понятия, но при этом вполне четко обозначают наиболее важные пути мысли. Для прояснения данного тезиса в качестве примера стоит привести тот, который относится к возникновению греческой философии. Известно, что появление любого предмета или живого существа в

мифологической традиции мыслится как рождение. Этот ход можно легко продемонстрировать фрагментом из «Теогонии» Гесиода:

*Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных;
Нимф, обитающих в чащах нагорных лесов многотонных;
Также еще родила, ни к кому не всходивши на ложе...³.*

То, что рождаются нимфы, еще можно понять, но рождение неперсонифицированных образов Ночи, Дня, Эфира, и т.п. – это выражение общей мифологической логики, построенной на образе семьи. Но философия уже на ранних этапах уходит от этой метафоры и использует метафору ремесленника, который делает все вещи, находящиеся в мире, имея в виду идеальные формы этих вещей. Этот переход вполне виден, например, у Анаксимена, по отношению к которому в одном из текстов указаны обе метафоры, но предпочтение явно отдается второй: «Анаксимен, сын Эвристрата, утверждал, что начало сущих – воздух, ибо из него все рождается и в него вновь разлагается... Он ... ошибался, полагая, что животные состоят из простого и однородного воздуха, или пневмы, ибо не может существовать одно начало всех вещей – материя, но необходимо принять также и творящую причину. Так, [одного] серебра недостаточно для того, чтобы оно стало кубком, если нет творящей причины, т.е. серебряных дел мастера; то же самое справедливо и для меди, и для дерева, и для [любого] другого материала»⁴. Воздух рассматривается сначала как единственный агент рождения сущего (материального), но дальше он дополняется творцом конкретных вещей. А еще позже эта метафора разворачивается у Платона в учение о мире идей, противостоящем миру вещей, и о демиурге, который (не являясь Богом-Творцом в христианском смысле), создает мир из вечно существующей материи, созерцая божественные первообразы – эйдосы, составляющие идеальный мир.

Пройдем по тексту «Книги Иова». Первый образ Бога задается Прологом на небе, где Яхве спрашивает сатану, обратил ли тот внимание на Его раба Иова. Здесь Яхве, очевидно, осмысливается через метафору господина по отношению к своему рабу. И эту

метафору и соответствующий ей образ можно проследить дальше во многих местах текста.

В первой речи Иова Бог – благодетель, но такой, который дает свет и жизнь тем, кому это не нужно, независимо от их желаний. Обозначим этот образ Бога как образ слепого благодетеля. Он добр и несет добро (свет и жизнь), но навязывает это людям против их воли. Он сам дает и сам же делает невозможным наслаждение этими благами: «(Зачем Он дает свет) мужу, чей путь сокрыт? И которому Бог положил преграду?»⁵ Иначе говоря, противоречивый образ, который ставит загадку.

В первом ответе Элифаза Бог – борец со злом: «И сеющие горе его же и пожинаяют, От дыхания Бога погибают И от дуновения ноздрей Его исчезают»⁶. Но Бог не просто борец со злом подобный богатырям. *Он неописуем* - «Он стал, и я не узнал Его»⁷. А неописуем Он потому, что в нем нет ничего нечистого, и это мы не можем себе представить, ведь даже ангелы перед ним не чисты.

*Может ли человек быть праведным перед Богом,
(И) муж – чистым перед своим Творцом?
Ведь Он и слугам своим не доверяет
И в ангелах своих недостатки видит*⁸.

Так что на земле нет и не может быть ничего, что могло бы сравниться с Ним. Здесь для постижения Бога берется один признак – *совершенство в чистоте*. Но этот признак делает Бога для нас непостижимым, и дальше Элифаз указывает прямо на чудеса: Бог творит великое, непостижимое «И чудеса без счету»⁹. Поэтому Его борьбу человеку не постичь, нужно только принимать все, что происходит как данность, зная Его как борца со злом.

Иначе говоря, фактически Элифаз соглашается с Иовом, но поправляет его в отношении слепоты – Бог благодетель, но дела Его непостижимы для человека, поэтому слепота присуща не Богу, а человеку.

Во второй речи Иов представляет Бога уже как беспощадного врага, бьющегося с человеком на поле брани: «Ибо стрелы Шаддая во мне, яд их пьет дух мой, Ужасы Бога ополчились против меня.»¹⁰ Этот образ Бога разворачивается и дальше: «Соблаговолил бы Бог и сокрушил меня,...» И еще: «Ведь человек на земле – как (воин) на службе, И дни его - как дни наемника»¹¹. Образ вполне ясный, за исключением одного – зачем Бог не

прекратит страдания человека, а продолжает биться с ним, не убивая? Это и есть вопрос Иова.

Если с первым образом собеседники Иова еще могли согласиться, то второй вызывает у них естественное и сильнейшее противодействие. Билдад в своем первом ответе Иову утверждает праведность Бога, но ясной метафоры за его словами нет.

Иов произносит третью речь, где говорит о могуществе Бога, стоящего так высоко над всем сущим, что он оказывается и над правдой: никто не может не только выступить против него, но и даже если он попытается что-либо сказать, уста его произнесут нечто противоположное – «Хоть окажусь правым, уста мои обвинят меня»¹². Бог здесь – абсолютный владыка, который стоит над всем и которому нет дела ни до чего. Именно в этой речи Иов произносит, может быть, самые страшные слова против Бога – «Земля отдана в руку злодея, лицо ее судей он закрывает, если не Он, то кто же?»¹³ Далее Иов говорит о Боге-Творце, презревшем свое творение. Он открывает противоречие между двумя образами – творца и владыки. Фактически речь идет о несоизмеримости Бога и человека. Но из этого можно сделать два вывода: 1) что человек не должен пытаться постигать непостижимое, и тогда он ничтожен; 2) что человек может отстаивать свою правду, и тогда он человек. *Человек имеет право настаивать на своей правде. Она ведь тоже от Бога*. Человек получил правду от Бога-Творца и имеет право защищать ее от Бога-владыки и от Бога-врага. Что Ты выискиваешь грех во мне И прегрешение во мне ищешь, Хотя знаешь, что я невиновен,...¹⁴

На это Цофар в первом ответе говорит, что правда только у Бога, и Бог – единственный судья. Иначе говоря Цофар соединяет образы абсолютного владыки и судьи.

Образ судьи предполагает метафору суда, и Иов в своей четвертой речи продолжает эту метафору, предполагая, что если есть суд, то он должен быть праведным, а это означает, что обвиняемый имеет право на защиту: «Укажи мне беззаконие мое и грех мой!»¹⁵ Божий суд предполагает абсолютную правду, а не абсолютную власть. Если бы Цофар был прав, Бог был бы только абсолютным тираном и больше никем. А это ложь на Бога. Иов хочет защищать себя во имя Бога – судьи, защищая Его одновременно от обвинения в тирании. Проблема здесь в соотношении владыки и судьи, что невозможно принять. Это зияющее противоречие, и Иов обнажает его до конца: «Вот Он убивает меня, не буду надеяться, Но о путях моих перед лицом Его буду спорить»¹⁶. Иов отдает предпочтение метафоре суда.

Элифаз во втором ответе, понимая, что образ суда будет в пользу Иова, возвращается к образу абсолютного владыки, власть которого нужно принимать безоговорочно. Все остальное – нечестие, а нечестивец «Зачал горе и родил обман»¹⁷.

Иов возвращается к метафоре врага:

Гнев его терзает и враждует против меня,

Он скрежещет зубами своими на меня...

Предал меня бог неправедному

*И в руки злодеев бросил меня*¹⁸.

Метафоре врага, так же как и метафоре абсолютного владыки-тирана Иов противопоставляет метафору суда, распространяя ее образом свидетеля. Фактически он выставляет свидетелем Бога против Бога же. Бога – праведного судью против Бога – владыки при свидетельстве Бога. Причем здесь свидетель – это именно третья роль, которая не совпадает с ролью судьи¹⁹. Позицию Иова усиливает то обстоятельство, что друзья его не сумели выступить свидетелями праведности, а защитили тиранию, и он обвиняет их в немудрости. Поэтому и обратиться он может только к Богу в качестве свидетеля.

Билдад в своем втором ответе пытается доказать, что незаконный всегда страшно пострадает от Бога, что участь злодея - гибель. Никаких новых образов при этом не привлекается.

Иов в ответ на это опять обращается к сначала к метафоре абсолютного господина, который по видимости благоволит злым, а потом к метафоре суда, утверждая, что страдает несправедливо. Здесь добавляется один важный мотив – чтобы доказать свою справедливость, Бог, с точки зрения Иова, должен воздавать злодею при жизни его: «Пусть воздаст ему (самому), чтобы он знал! Пусть увидят глаза его несчастья его, и от гнева Шаддая пусть (сам) изопьет!»²⁰ Иначе говоря, образ справедливого господина должен совпадать с образом абсолютного господина. Ведь Он «судит и вышних»²¹. В противном случае Бог – тиран, и это ложь. По логике собеседников он должен признать себя виновным, но он не признает. Потому что не хочет лгать во имя Бога.

В этот момент Элифаз, принимая эстафету, впервые обращается к метафоре суда со стороны собеседников Иова («Разве за твою богобоязненность (Бог) карает тебя (И) пойдет с тобой на суд»²²), но переворачивает ее в его же виновность – раз Бог карает Иова, значит есть за что.

Иов в ответ утверждает, что мир несправедлив, что он наполнен открытым злом, которое не наказывается. А это значит, что реальная власть и суд, апеллирующий к справедливости, разделены.

На это Билдад вновь приводит образ абсолютного господина, в сопоставлении с которым все нечисты:

*Как может быть человек быть праведным перед Богом,
И как быть чистым рожденному женщиной?
Вот, даже луна и та не светла
И звезды не чисты в Его глазах!
Тем более человек – червь,
И сын человеческий – червяк.²³*

И Иов, чтобы вернуть достоинство человека, в ответ отстаивает достоинство Бога. Он говорит о безграничной власти Его, который «Подвесил землю ни на чем»²⁴, и от чьего дыхания – «ясность неба». «Вот все это – (только края Его путей, Это только шепот слышен о нем. А гром Его мощи кто уразумеет?)»²⁵ И один из важнейших признаков Бога – справедливость. Да, Иов страдает несправедливо, но он может отстаивать свою невинность перед Богом, и это не богохульство, а продолжение божественной справедливости. В данном случае Иов пытается осмыслить совмещенный образ всемогущего с праведным судьей. Бог может все, но, положив закон правды, Он не может сам нарушать этот закон. Опора на этот закон и становится правом человека на достоинство. А если Бог тиран, то человек – червь. Иов говорит своим собеседникам: «Не бывать тому, чтобы я признал вас правыми, доколе не умру, не поступлюсь невинностью моей»²⁶.

А дальше идет удивительный поворот мысли: Иов осмысливает себя как Бога. Хотя прямо он не говорит о том, что человек создан по образу и подобию Божию, но безусловно он это подразумевает. Определив для себя Бога, он пытается обратным ходом определить через этот образ Бога себя самого. Иначе говоря, в ход идет новая метафора – человек как Бог. В таком ключе написана 28 глава, называемая также «Поэмой о мудрости». (По поводу этой главы идут споры, является ли она аутентичной частью текста, и многие авторы полагают ее позднейшей вставкой²⁷. Однако мне представляется, что она вполне четко вписывается в общую логику «Книги Иова».) Пытаясь осознать двоящийся, а иногда и троящийся образ Бога, видимый через несколько разных несовпадающих метафор, автор, становясь на позицию праведного Иова, пытается понять,

как эти образы уживаются в человеке – носителе божественного образа. Как говорит Иов: «Вдумываясь и ужасаясь Его»²⁸. «(Человек) кладет предел тьме И на самом краю (ее) отыскивает Камень мрака и непроглядной тьмы»²⁹ (ср. с выражением «края путей Бога» и «Провел черту на поверхности вод До границы меж светом и тьмою»³⁰), человек «исследует истоки рек И сокровенное выносит на свет»³¹ (ср. о Боге, Который «проникает взором до краев земли, Видит все, что под небесами»³²). И исследуя Бога, человек открывает, что у Бога есть мудрость, и эта мудрость, как Сам Бог сказал человеку, есть «страх Господень» и разум есть «удаление от зла». В этом-то удалении от зла и утверждается Иов, тогда как его пытаются убедить, что он неразумен и грешен и что он в руках тирана.

Необходимо отметить, что способность различать добро и зло, согласно Аристотелю, есть та способность, которая отделяет человека от животного, о чем он пишет в «Политике».

Таким образом, разум – это качество, которое человек открывает в себе, отталкиваясь от образа Бога. И в нем, в разуме, достоинство человека, чего не понимают собеседники Иова – Элифаз, Билдад и Цофар. Иов превосходит их тем, что они строят образ Бога по себе, тогда как он строит образ человека о образе Бога. Очень показательна в связи с этим следующая 29 глава, где Иов говорит о себе как об утешителе и носителе правды:

*Ко мне прислушивались и (речей моих) ждали,
И молча (внимали) совету моему. ...
Речь моя изливалась на них.
Они ждали меня, как дождя, ...
Я выбирал их путь, и сидел, (как) глава,
Я был, как царь среди войска,
Как тот, кто утешает плачущих»³³.*

И позже Иов говорит о том, что он вел себя так, как подобает, поступая разумно, т.е. в соответствии с идеалом добра, а не зла. Как умерший, стоя перед Осирисом, в египетской «Книге мертвых», Иов перечисляет свои добродетельные деяния. Но это идет уже в новом ключе – он демонстрирует свою разумность и, следовательно, свое подобие Богу, и, следовательно, право на суд, а не только на слепую всевластную судьбу.

Надо сказать, что в трех последующих речах Элиу и речи самого Яхве новых метафор уже нет. Добавляется лишь мотив наказания для вразумления. Но это не выходит

за рамки отношения господина и раба. Разница в том, что господин не ради демонстрации своей власти заставляет раба страдать, а для несознаваемой им самим пользы.

Итак, несоединимое соединение разных образов Бога, построенных при осмыслении разных метафор, создает проблему, которая настоятельно требует разрешения. Творец непостижим, господин, хозяин понятен. Творец становится господином, который не доверяет своим заведомо немудрым слугам. Если человек сопоставим с господином, то он абсолютно не сопоставим с Творцом. Абсолютный владыка не будет утруждать себя судом. А судья не может быть судьей, если он не исследует дело на основе законов. И переходы от одного образа к другому заставляют мыслящего человека открывать в себе божественное начало, которым является способность отличать добро от зла и действовать в соответствии с ним. Именно через сопоставление с Богом человек обретает свое достоинство.

¹ Рижский М.И. Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. Рижский М.И. Библейские вольнодумцы. М., 1992.

² Рижский, Книга Иова. С. 33-34.

³ Пер. В.В.Вересаева.

⁴ Цит. По кн. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 134.

⁵ Рижский, Книга Иова. С. 34.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 35.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ С. 36.

¹¹ Сс. 37,38.

¹² С. 41.

¹³ Там же.

¹⁴ С. 42.

¹⁵ С. 46.

¹⁶ С. 45.

¹⁷ С. 49.

¹⁸ Рижский, Книга Иова. С. 50.

¹⁹ См. Рижский, Книга Иова. С. 105.

²⁰ С. 56.

²¹ Там же.

²² С. 57.

²³ С. 60.

²⁴ С. 61.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ См. сс. 123-124.

²⁸ С. 59.

²⁹ С. 63.

³⁰ С. 61.

³¹ Там же.

³² C. 63.

³³ C. 65.