УДК 291.3 Скрижали, 29, 2026, с. 121–162

А. В. Данилов

Комплементарность религиоведения и библеистики: исследования по теме страдающего праведника (часть 2)[1]

Аннотация: Статья посвящена проблеме страдающего праведника в контексте кризиса миропорядка и сокрытого справедливого миропорядка. Анализируются такие ключевые тексты древнего Ближнего Востока, как шумерская поэма о страдальце, аккадская «Лудлул бел ненги», «Вавилонская теодицея» и старовавилонская поэма о невинном страдальце, которые сопоставляются с ветхозаветной книгой Иова. Особое внимание уделяется концепции «парадигм слышания стенаний», разработанной Г. Г. Шмидом, а также интерпретациям Х. Гезе и Ю. Эбаха. В ранней месопотамской традиции страдание понимается как заслуженное и связанное с греховностью человека, тогда как более поздняя аккадская и ассирийская поэтика акцентируют ограниченность человеческого познания и необходимость смиренного принятия воли богов. Египетская литература мудрости, напротив, демонстрирует иной путь преодоления кризиса – через диалог человека с собственной душой (Ба) и поиск нового смысла в условиях утраты традиционного порядка. Сравнительный анализ выявляет универсальность темы страдающего праведника в исторических религиях и ее значимость для религиоведческих и библейских исследований, позволяя глубже понять истоки теодицеи и религиозного осмысления человеческих страданий.

Ключевые слова: страдающий праведник, кризис миропорядка, шумерский Иов, Вавилонская теодицея, старовавилонская поэма о невинном страдальце, средневавилонская поэма о невинном страдальце,

[1] Часть 1 см. в предшествующем выпуске.

египетская литература мудрости, Книга Иова, теодицея, молитва и стенания.

Андрей Владиленович Данилов – доктор богословия, доктор философии; заведующий кафедрой религиоведения Института теологии Белорусского государственного университета (danilov_andrei@hotmail.com); ORCID: 0000-0003-3699-648X.

Для цитирования: Данилов А. В. Комплементарность религиоведения и библеистики: исследования по теме страдающего праведника (часть 2) // Скрижали. 2026. Выпуск 29. С. 121–162.

Религиозное осмысление темы в контексте кризиса миропорядка

Этому параграфу нашей темы будет уделено особое внимание, т. к. во многих аспектах вопрос о страдающем праведнике в рушащемся порядке мира относится к сфере научных интересов как религиоведения, так и теологии. Проблема страдающего праведника в рушащемся порядке мира для религий древнего Ближнего Востока была образцово представлена библеистом и религиоведом Гансом Генрихом Шмидом. Он доказывает, что концепция страдающего праведника в религиях Египта и Месопотамии должна приниматься за основу сравнительного анализа при исследовании ветхозаветной книги Иова. Так как данная тема – лишь одна из тем курса, нам не остается ничего иного, как обобщенно изложить суть исследований Шмида и указать на дифференцированную последующую рефлексию вопроса в обширной новой религиоведческой литературе, как например, у библеиста Юргена Эбаха (Ebach 2020, 360–380).

Согласно Шмиду (Schmid 1966, 133–143), в Месопотамии проблема страдающего праведника затрагивается, прежде всего, четырьмя выдающимися религиозными текстами. Еще Хартмут Гезе в монографии «Учение и реальность в древней мудрости: исследования по Притчам Соломона и по Книге Иова» (Gese 1958) указывал, что месопотамскую «поэзию Иова» следует классификационно отнести к «парадигмам слышания стенаний». Когда взаимосвязь

деяния и воздаяния видится несрабатывающей, и никакой потусторонний суд не может восстановить их нарушенную взаимосвязь, тогда невинному страдальцу, остаются лишь стенания, обращенные к богам в целом или к своему богу-покровителю. Стенающий молящийся распознает свою недостаточность, тем самым он умягчает своего Бога и призывает Бога к слышанию своего плача, к восстановлению молящегося. Предпосылка «парадигм слышания стенаний» состоит в том, что в действительности не существует незаслуженного, безгрешного страдания. «Ни одно дитя не рождается от женщины беспорочным... Беспорочного подростка не бывало на свете», – написано в «шумерском Иове» (Schmid 1966, 135). Специалист по Шумеру Самюэл Крамер пишет: «Основная мысль поэмы заключается в том, что среди страданий и горестей, какими бы несправедливыми они ни казались человеку, у него остается лишь один разумный выход: постоянно восхвалять своего бога, взывать к нему, плача и стеная, пока он сам не захочет благосклонно внять мольбам несчастного. Кстати, бог, о котором идет речь, – это личный бог страдальца, то есть особое божество, которое, согласно шумерским представлениям, служило посредником и заступником человека перед собранием богов» (Крамер 1965, 137).

Содержание и структура религиозной поэмы «шумерского Иова» (ранее XIX в. до н.э.) излагается Крамером: «Некий человек – имя его не названо – был богат, мудр, праведен или, по крайней мере, внешне благочестив, и было у него множество родни и друзей. Но вот однажды познал он страдание, поразила его болезнь. Он не взбунтовался против воли богов, не начал богохульствовать. Смиренно обратился он к своему богу со слезами и стенаниями и излил свою душу в мольбах и молитве. В результате бог, весьма довольный и растроганный, внял его мольбам, избавил человека от напастей и превратил его страдания в радость. По своему построению поэма как бы делится на четыре части. Сначала идет краткое вступление, где утверждается, что человек должен восхвалять и славить своего бога и стараться умилостивить его смиренными сетованиями. Далее поэт

вводит своего безымянного героя, который, будучи поражен болезнью и всяческими напастями, обращается к своему богу. Затем следуют мольбы страдальца, составляющие основную часть поэмы. Они начинаются с описания несправедливостей, учиненных над героем как друзьями, так и врагами. Потом он жалуется на свою горькую судьбу, обращаясь к своим родственникам и профессиональным певцам с риторической просьбой поддержать его жалобу. И, наконец, страдалец признает свои грехи и возносит богу моления, прося облегчить его муки и спасти его. Конец у поэмы счастливый. Поэт сообщает нам, что молитвы страдальца не остались неуслышанными, что его бог внял его мольбам и избавил его от всех напастей. Все это, конечно, приводит к новому восхвалению бога» (Крамер 1965, 138).

«Я человек, человек знающий, однако те, кто меня
уважают, не благоденствуют,
Мое справедливое слово обращают в ложь.
Ты насылаешь на меня все новые страдания…
В день, когда каждому выделяли его долю,
на мою долю достались страдания.
Бог мой, (я хотел бы стать) перед тобой…
Я хотел бы рассказать тебе об этом, пожаловаться
на горькую свою участь...
Они изрекают, бесстрашные мудрецы,
слово истинное и прямое:
"Ни одно дитя не рождается от женщины беспорочным.
....беспорочного подростка не бывало на свете"».

Так жалуется и молит своего бога человек. Поэма завершается счастливым концом:

«Бог внял его правдивым словам, искренним словам,
которые он произнес.
Слова, высказанные человеком, как молитва,
Были приятны..., плоть его бога, и его бог перестал
быть орудием злой судьбы…
Злую участь, определенную его решением, он отвел,
Страдания человека он превратил в радость,
Назначил ему добрых духов хранителями и опекунами,

Дал... ангелов, прекрасных обликом» (Крамер 1965, 138–140).

Итак, согласно «шумерскому Иову», страдание всегда заслуженно, не может быть незаслуженного страдания.

Шаг дальше делает аккадская поэма «Лудлул бел ненги» («Невинный страдалец»), написанная почти целиком в форме монолога (ок. XIII в. до н. э.). Здесь нет отсылки к неизбежной грешности человека, но речь идет о «премудром решении» (Шмид), а именно о том, что человеческое познание должно довольствоваться «волей богов в небесах» и «путем Божиим», т. к. человек не способен познать великие взаимосвязи мира. Однако этот ответ и здесь релятивируется в смысле первичного решения: стенания молящегося попускаются богом Мардуком, т. е. представляют собой «парадигму слышания стенаний». В библиотеке Ашшурбанапала (царь Новоассирийской империи ок. 669–627 гг. до н. э.) сохранился более поздний ассирийский комментарий к поэме, который сообщает, что Мардук избавил страдальца от болезней и рабства. Спасенный вместе с другими жителями Вавилона принимает участие в торжествах по поводу своего выздоровления. Люди, увидев как бог спас Страдальца почти из гроба, восхваляют величие Мардука и его жены Царпанит.

«Только жить я начал – прошло мое время!
Куда ни гляну, – злое да злое!
Растут невзгоды, а истины нету!
Воззвал я к богу – лик отвернул он,
Взмолился к богине – главы не склонила,
Жрец-прорицатель не сказал о грядущем.
Вещун волхованьем не выяснил правды,
Ясновидца спросил – и он не понял.
Обряд заклинателя не отвел моей кары.
Но что за дела творятся в мире!
Я в грядущем зрю гоненья и смуты!...
А ведь я постоянно возносил молитвы!...
Кто же волю богов в небесах постигнет?
Мира подземного кто угадает законы?
Бога пути познает ли смертный?

Кто был жив вчера, умирает сегодня.
Кто вчера дрожал, сегодня весел.
Одно мгновенье он поет и ликует,
Оно прошло – он горько рыдает!...
Словно камыш, – я вырван и брошен!
Демон в мое облачился тело,
Словно сеть, опутало оцепененье…
Я сражен ударом, я прикончен горем,
Близкая смерть мне лицо прикрыла…
Мне хлеб на вкус что сорняк вонючий,
Опротивело пиво, человечья радость…
Дряблое тело кровь покидает,
Я голый остов, покрытый кожей,
В лихорадке тело, охвачено дрожью,
Недуг приковал оковами к ложу,
Я заперт в темницу собственной плоти…
В своих испражненьях, как бык, я валяюсь,
Словно баран, лежу в нечистотах!...
Знать, могила близка, готов мне саван,
Я не умер еще, а уже оплакан!
Вся страна восклицает: “Погиб он, горе!”
Враг мой слышит – светлеет ликом,
Ненавистница слышит – ликует сердцем!
Угасает день для всех моих близких,
Для друзей моих закатилось их солнце!» (Афанасьева 2000, 251–254).

Тема страданий невинного человека громко звучит в поэме «Невинный страдалец»: понятно, когда страдают наказываемые богами нечестивцы, но почему же их участь делит человек благочестивый? В чем же тогда дело, как это объяснить? Божий промысел неисповедим, остается лишь уповать на божественную мысль и смиренно молиться – вот вывод, к которому приходит автор поэмы.

В т. н. «Вавилонской теодицее» (XI в. до н. э.) так же указывается на неисповедимость решений Божиих, но при этом внимание обращается на «злые планы» и «плохие просьбы», итак, опять на грешность человека. Тем самым вновь указывается причина страданий, в конечном счете,

все-таки неправедного человека. «Вавилонская теодицея» (табл. 19–26) представляет собой диалог между страдальцем, обличающим царящую в мире несправедливость, и утешающим его другом-оптимистом, который приводит в ответ традиционные возражения и объяснения.

«*Страдалец*: Друг мой,…
Тебя хочу расспросить; узнай мое дело,
Взор обрати на мгновенье, выслушай речи.
Сковано тело, нужда меня мучит,
Успех мой минул, прошла удача,
Сила ослабла, кончилась прибыль.
Тоска и беда затмили мой облик.
Хлеба с полей для еды не хватает,
Сикеры, живящей людей, не достает для питья мне.
Наступят ли вновь дни счастья? – вот что знать хочу я.
Друг: Рассудок твой стройный, точно безумец, ты спутал,
Рассеянным и неразумным сделал ты поведенье,
Слепому лик твой прекрасный ты уподобил.
То, что ты неотступно желаешь, – получишь.
Прежняя сень по молитве вернется,…
Могучий защитник да положит милость,
Гнев его да смягчится, прощение он да подарит!...
Страдалец: Богу молился,
Посвящал я жертвы богине, но не услышано мое слово…
Друг: Лучше ищи неизменной благосклонности бога!...
Страдалец: Дорогой успеха идут те, кто не ищут бога…
Но я влек ярмо бесприбыльной службы, –
Бог положил вместо роскоши бедность;
Дурак впереди меня, урод меня выше, –
Плуты вознеслись, а я унижен.
Друг: Не соблюдать ритуалы богов ты возжелал
в своем сердце…
Верно понять решенья богов заказано человекам,
Замыслы их для людей недоступны…
Мыслям искусным твоим ты заблудиться позволил…
Разумное ты презрел, установленное опоганил.
Кто ритуалы свершает – от тяжких трудов избавлен…
Что твой успех, если божьей воли не ищешь?

У влачащего божье ярмо достаток скромный, но верный
Найди благое дыханье бога, –
И что за год утратил, восстановишь тотчас.
Страдалец: Вгляделся я в мир – дела обстоят
по-другому:
Демону бог не закрыл дороги…
Что получил я от бога, которому поклонялся?
Перед теми, кто ниже меня, я склоняюсь,
Презирают меня и босяк, и богатый, и гордый.
Друг: Озлоблено сердце твое, –
потому и поносишь бога…
Видят, да не поймут божью премудрость люди!...
Страдалец: Был я послушен, учен, богомолен,
Но помощи и поддержки ни на мгновенье не видел…
Головы не подъемлю, в землю смотрю я:
Точно раб, не молюсь я в собрании равных.
Боги, что бросили меня, да подадут мне помощь.
Богиня, что бежала, да возымеет милость.
Пастырь, солнце людей, как бог, упасет человеков!» (Ключков Теодицея 2000, 277–285).

В четвертом, в связи с этим важном тексте, клинописной табличке (инвентарный № Лувра AO = *Antiquités orientales*) AO 4462 (не позднее XVII в. до н. э.), Бог признает плач страдающего в его благочестии и чистоте (безгрешности). Само стенание дает повод к исцелению. Сколь глубоко отрефлексирована проблема страданий праведника в этом сохранившемся лишь крайне фрагментарно тексте (90 стихов), который не восстановим, мы судить не можем. Поэма представляет собой обрамленную авторским текстом молитву – жалобу страдальца, к которой добавлен совет божества. Поэма дает простейшие изображения достаточно обыденной для вавилонян ситуации: какой-то человек (герой поэмы не является рассказчиком) страдает, молится своему богу (следует текст жалобы), бог услышал, смилостивился, простил страдальца (идет текст ответа божества). Человек жалуется на постигшие его несчастья и утверждает, что не знает своего прегрешения, которое повлекло за собой все беды. Подобное утверждение, впрочем, еще не говорит

об истинной невиновности страдальца, он мог согрешить сам того не зная. Собственно, о невиновности страдальца в поэме ничего не сказано, лишь отрицаются отдельные прегрешения.

«Муж со стенаньем своему богу плачется,
Молится постоянно, просит его неотступно.
Разум его пылает, мучительно наказанье,
И от страданий дух мутится…
Лютую скверну я встречаю.
Не поносил я брата пред братом,
Друга перед другом его не хулил я…
Приблизился бог к нему – и сердце его просветлело;
Он обещает ему восстановить здоровье:
"Вел ты себя как муж; сердце твое зла не творило!
Кончились годы, исполнились дни наказанья!
Если б никто не судил тебе жизни,
Как дошел бы, как вынес болезнь всю тяжкую эту?
Беду безысходную ты видел,
Дошел до конца, нес тяжкое бремя;
Была закрыта дорога, – теперь для тебя открыта:
Выровнена стезя и установлена милость!
В будущем не забывай твоего бога, –
Создателю твоему каким добром отплатишь?
Я – твой бог, твой создатель, твоя защита!
Тебя бережет мой страж, и силен мой
Гений-хранитель!...
Открыты тебе врата мира и жизни;
Обернись и вступи в них, выйди!
Да будешь благополучен!"» (Клочков Поэма 2000, 249–250).

Египет нашел иное разрешение «кризиса мудрости». Прежде всего, это наглядно видно по литературе премудрости Первого смутного времени (2155–2040 гг. до н. э.), а частично и Среднего царства (2040–1783/1640 гг. до н. э.). Здесь историческая ситуация кризиса и его преодоление прослеживается более отчетливо, чем в Месопотамии. То было время упадка первого великого Древнего царства, время смут и турбуленций в политической и социальной

жизни. Кризис государства приводит к тому, что основополагающий порядок (маат) ставится человеком под вопрос. Если деяние и воздаяние уже не соотносятся друг с другом, то вполне может развиться скепсис, утратиться смысл жизни и мира вообще («Разговор разочарованного со своим Ба»). Разговор здесь ведется между двумя сущностями, составляющими человека, который находится на пороге самоубийства. Условно эти сущности можно назвать душой (Ба) и собственно человеком.

«Мой Ба не говорит со мной… Вот теперь противится мне мой Ба, (но) не слушаю я его, стремлюсь я к смерти прежде, чем пришел (я) к ней, бросаюсь на огонь для самосожжения... (Однако) удерживает меня от смерти, прежде чем пришел (я) к ней. Сделай сладким для меня Запад. Трудно ли это?… Прекрати мое страдание… Сказал я (ему): “Уйду я туда, к земле, а ты, действительно, удалишься (?)… Обитание на Западе притягательно для сердца... Будь согласен, Ба мой, брат мой, с (тем), что будет… (Но) вот, Ба мой отверз уста свои, чтобы отвечать мне на сказанное мной: Если вспомнишь погребение, огорчено сердце этим. (Это) вызывает слезы, это делает человека несчастным, забирает его из дома (и) бросает на холм. Никогда не выйдешь ты наверх, чтобы увидеть солнце… Проводи хороший день, не заботься”… Отверз я уста мои, дабы отвечать моему Ба на сказанное им:

Смотри! Отвратительно имя мое
более чем запах помета птичьего
в летний день под небом горячим…
С кем говорить мне сегодня?
Братья плохи.
Мы, сегодняшние друзья,
не любим друг друга.
С кем говорить мне сегодня?
Развратились сердца. Всяк человек
обирает ближнего своего.
С кем говорить мне сегодня?
Доброе (все) погибло.
Ярость обуяла каждого.

С кем говорить мне сегодня?
Примирились со злом.
(И из-за) этого добром пренебрегают
повсюду…
Несть (ныне) делающих по правде,
земля осталась творящим зло…
Зло поразило землю.
Нет конца ему и нет края.
Смерть для меня сегодня
подобна выздоровлению больного,
подобна выходу после заключения на волю…
Смерть для меня сегодня
подобна желанию человека видеть дом свой,
(после того как) провел он
долгие годы в плену.
Поистине тот, который Там,
Пребывает он в облике Бога Живого,
карающего за грехи совершившего их…

Сказал мне Ба мой: “Оставь свое недовольство, мой товарищ, мой брат. Жертва твоя на огне лучше борения твоего с жизнью, (как и) сказал ты... (Вот) пойдет тело к земле. Оживу я после того, как устанешь ты. А затем сделаем мы вместе жилище (себе)”» (Эндель 2000, 3–20).

Итак, здесь громко звучит вызов Богу. Но, в то же время, в Египте это был период нового этического осознания. Маат отныне может пониматься и как личный, а не только космический порядок мира, пониматься как «право» и «справедливость». Но маат может рассматриваться также в тесной взаимосвязи с неименуемым богом премудрости. Об этом боге повествует «Поучение гераклеопольского царя своему сыну Мерикара» (XXI в. до н. э.). Этот бог, знающий перемены, сокрыл себя: «После того как скрыл себя бог, знающий образец, средь людей одно поколение уподобляется другому, и нет способных отразить божью десницу, ведь уязвимое – это видимое для глаз». Даже если сокрытие себя богом и может, с одной стороны, привести к обвинению бога человеком (Otto 1951), но сказанное о нем

подразумевает также веру в невидимую, компенсирующую справедливость.

Понятие справедливости обретает свои смысловые контуры в эпоху Нового царства (1552–1069 или 1582–1070 гг. до н.э.), когда формируется идея потустороннего суда над мертвыми, где маат, в конце концов, достигает своей цели и справедливость восстанавливается. Такой ответ на вопрос о рушащейся в дольнем мире взаимосвязи деяния и воздаяния остается генеральной линией в истории религиозной мысли Египта. Смысл ответа сохраняется, даже когда египтянин, чтобы выстоять посмертный суд, опирается не только на свои этно-религиозные преимущества, но берет на вооружение в помощь магию и идентифицирует себя с маат посредством магического заклинания в «отрицательном исповедании грехов» («Книга мертвых», гл. 125).

Первая оправдательная речь умершего:

«Я не чинил зла людям.
Я не нанес ущерба скоту.
Я не совершил греха в месте Истины…
Я не творил дурного…
Я не кощунствовал.
Я не поднимал руку на слабого.
Я не делал мерзкого пред богами…
Я не убивал.
Я не приказывал убивать.
Я никому не причинял страданий.
Я не истощал припасы в храмах…
Я не совершал прелюбодеяния.
Я не сквернословил…
Я не обманывал и на пол-аруры.
Я не давил на гирю…
Я не гасил жертвенного огня в час его…
Я чист, я чист, я чист, я чист!
…Не случится со мной ничего дурного в этой стране,
в Великом Чертоге Двух Истин…»

Вторая оправдательная речь умершего – это обращение к конкретному богу-хранителю и отрицание злодеяния, противного ему, например:

«1. О Усех-немтут, являющийся в Гелиополе, я не чинил зла!
2. О Хепет-седежет, являющийся в Хер-аха, я не крал!
3. О Денджи, являющийся в Гермополе, я не завидовал!
4. О Акшут, являющийся в Керерт, я не грабил!
5. О Нехехау, являющийся в Ро-Сетау, я не убивал!...
9. О Сед-кесу, являющийся в Ненинисут, я не лгал!...
17. О Аади, являющийся в Гелиополе, я не пустословил!...
19. О Уамти, являющийся в месте суда, я не совершал прелюбодеяния!...
23. О Шед-Херу, являющийся в Урит, я не гневался!...
27. О Херефхаеф, являющийся в Тепхет-Джат, я не мужеложествовал!...
29. О Кенемтче, являющийся во мраке, я не оскорблял другого!...
42. О Инаеф, являющийся в Югерт, я не оклеветал бога в городе своем!» (Коростовцев 2007, 281–283).

Праведный страдалец может таким образом надеяться на компенсацию в последующей жизни в потустороннем мире, но при этом его надежда не обладает качеством преодолевающей страдания веры, которая является лейтмотивом ветхозаветной книги Иова.

Теперь нам, безусловно, надо кратко обратиться к вопрошанию ветхозаветного Иова о смысле страданий. По этому поводу существует обширная специальная библеистическая литература, в которой тщательно прорабатывается данная проблема. Назовем две энциклопедические статьи, в которых даны ссылки на библеистические исследования по Книге Иова: Хайнц Хорст Шрей «Теодицея II: историко-догматический аспект» (Schrey 1986, 789–793) и Юрген Эбах «Книга Иова» (Ebach 2020, 360–380). К этому комплексу священных текстов относится также книга Когелета, или Экклезиаста, проблематику которой мы здесь не будем рассматривать. Прежде всего мы должны обратить внимание на ветхозаветную поэму Иова, хотя разные части повествования (Иов 1:1 – 2:10 и Иов 42:12–17) имеют свою собственную проблематику, связанную с дуалистическим

мировоззрением, постоянно усиливавшемся в религиозном сознании иудеев после вавилонского пленения (598–539 гг. до н. э.). В классической библеистической интерпретации Ганса Генриха Шмида ответ книги Иова звучит следующим образом: «Следует ли понимать мир дуалистически и существует ли Сатана, все это человек решает своим поведением» (Schmid 1966, 174).

Книгу Иова можно разделить на 4 части. Сначала в тексте разворачивается повесть об Иове и трех его друзьях (Иов 3–31). Основной и важной мыслью в беседе Иова со своими друзьями является утверждение, что существует необъяснимое нравственной виной страдание. Друзья Иова исповедуют вышеназванные месопотамские и египетские воззрения касательно непосредственной взаимосвязи деяния и воздаяния в мире, т. е. мыслят в русле предшествующей ближневосточной школы премудрости, а потому не допускают возможность незаслуженных страданий: «Вспомни же, погибал ли кто невинный, и где праведные бывали искореняемы?» (Иов 4:7). «Человек рождается на страдание... и потому наказания Вседержителева не отвергай» (Иов 5:7–17). Иов же отвечает им: «Не найду я мудрого между вами» (Иов 17:10). В противоположность своим друзьям Иов утверждает, «что премудрость открыта для осмысления и новых возникающих проблем, согласовывая их с предшествующими знаниями» (Schmid 1966, 178). «Трепещу всех страданий моих, зная, что Ты не объявишь меня невинным. Если же я виновен, то для чего напрасно томлюсь? Хотя бы я омылся и снежною водою и совершенно очистил руки мои, то и тогда Ты погрузишь меня в грязь, и возгнушаются мною одежды мои. Ибо Он не человек, как я, чтоб я мог отвечать Ему и идти вместе с Ним на суд! Нет между нами посредника, который положил бы руку свою на обоих нас» (Иов 9:28–33). Первая часть книги кончается отрицательной исповедью грехов Иова, где звучит вопрос Богу: «Если бы я скрывал проступки мои, как человек, утаивая в груди моей пороки мои, то я боялся бы большого общества, и презрение одноплеменников страшило бы меня, и я молчал бы и не выходил бы за двери. О, если бы кто выслушал меня! Вот мое

желание, чтобы Вседержитель отвечал мне, и чтобы защитник мой составил запись» (Иов 31:33–35).

Вторая часть – это речь Елиуя (Иов 32–37). Она отчетливо показывает, что и Елиуй, подобно трем другим друзьям, исходит из замкнутой системы деяния-воздаяния, жестко ограничивая сферу их действия рамками посюстороннего бытия. Правда он преодолевает это свое мировоззрение, когда он указывает не на причины, а на цель страданий и представляет их как предостережение Божие и Его воспитательное средство: «Бог высок могуществом Своим, и кто такой, как Он, наставник? Кто укажет Ему путь Его; кто может сказать: Ты поступаешь несправедливо? Помни о том, чтобы превозносить дела его, которые люди видят. Все люди могут видеть их; человек может усматривать их издали. Вот, Бог велик, и мы не можем познать Его» (Иов 36:22–26). Именно в этой связи против Иова выдвигается обвинение, что он не почитает намерение божественного воспитания и тем самым справедливо заслужил страдание: «Берегись, не склоняйся к нечестию, которое ты предпочел страданию» (Иов 36:21). Однако тем самым Елиуй остается в прежнем контексте посюсторонней взаимосвязи деяния-воздаяния.

Ответ самой поэмы, несомненно, находит свое выражение в первой речи Бога (Иов 38–39). Это – третья часть. Речь Бога выявляет всеохватывающую, упорядочивающую и мироудерживающую функцию Бога. Бог обращается к Иову из непроницаемой мглы бури: «Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла? Препояшь ныне чресла твои, как муж: Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне: где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь. Кто положил меру ей, если знаешь?» (Иов 38:2–5). Речь Бога заканчивается словами: «Будет ли состязающийся со Вседержителем еще учить? Обличающий Бога пусть отвечает Ему» (Иов 39:32). Страдания Иова встроены в великую, невидимую ему взаимосвязь бытия. Его ответ Богу – смирение перед непостижимостью бытия: «Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои» (Иов 39:34). «Его страдание не объясняется рационально, но Иов

побуждается к созерцанию и принятию своей судьбы в горизонте космического порядка» (Schmid 1966, 180–181), – отмечает Ганс Генрих Шмид. Здесь осуществляется качественный прорыв за пределы замкнутой системы «деяние-воздаяние» прежней премудрости и подчеркивается необходимость открытости человека на встречу с новым, важность осознания глобальной взаимосвязи всего происходящего в мире. К глобальному контексту мира относятся также и страдания. Шмид справедливо подчеркивает, что спасение и восстановление Иова не представляют собой никакой предметной необходимости. «Вполне допустимо, первоначальная поэма Иова могла бы заканчиваться утверждением, что Иов стойко перенес свою судьбу и, в конце концов, умер с хвалой Богу на устах. Не спасение Иова находится в центре поэмы, а признание того порядка, при котором всему, что может случиться с человеком, уготовано свое место и время, даже тогда, когда человеку недоступно восприятие этого порядка и его рациональное понимание» (Schmid 1966, 181).

Четвертая часть – это вторая речь Бога (Иов 40:2 – 42:6). Она представляет собой, согласно Климкайту и Шмиду, многослойную переработку первоначального текста, которая была необходима для того, чтобы признать книгу Иова канонической. Здесь действует не премудро упорядочивающий, а самовластно вершащий Бог, который обращается к Иову и показывает бессилие человека перед лицом своего превосходства. Бог обращается к Иову: «Я буду спрашивать тебя, а ты объясняй Мне. 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 спасать тебя» (Иов 40:2–9). И далее: «Кто же может устоять перед Моим лицем? Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему? Под всем небом все Мое» (Иов

41:2–3). Здесь открытый, воистину премудрый ответ первой речи Бога замещается подобием синагогального авторитета. Надлежащим образом Иов отвечает Богу: «Знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено. Кто сей, омрачающий Провидение, ничего не разумея? – Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал... Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42:2–6).

Для теологии было бы интересно проследить историю воздействия на умы христиан повествования об Иове, а тем самым уточнить проблематику теодицеи от времен ранней Церкви вплоть до наших дней. Здесь можно указать на первые наработки в этом направлении библеистических исследований: Карл Фридрих Гайер «Книга Иова в христианском и постхристианском контексте» (Geyer 1986, 174–195). Одновременно мы должны заострить наше внимание на том, что проблематика страдающего праведника не ограничиваются в Библии только книгой Иова. Также и Псалтирь полна высказываний, гимнографически и гномически (афористично) озвучивающих эту проблематику (ср. напр., Пс. 33:20: «Много скорбей у праведного, и от всех их избавит его Господь»).

Проблематика рушащегося миропорядка знакома и греко-эллинистической мысли. Это доказывают сочинения трагиков, в которых безусловному, предписанному свыше закону противопоставляется «номос» города (Bultmann 1968, 103–106). С греческих трагедий набирает обороты процесс, в результате которого формируются религиозные мистерии. Своего апогея он достигает в гносисе, где посюсторонность и потусторонность, мир и трансцендентное начало, а тем самым плоть и дух понимаются как взаимоисключающие друг друга противоположности. Лютеранский немецкий теолог, один из основоположников диалектической теологии Рудольф Бультман отследил это развитие на примере символа света: «К истории символики света в древности» (Bultmann 1975). В свою очередь немецкий и американский философ-экзистенциалист и религиовед Ганс

Йонас в своем классическом исследовании «Гностицизм и классический ум» на примере переоценки понятия космоса в эпоху поздней античности выявил, что в гностицизме радикально противопоставляются бытие мира и надмирно трансцендентное бытие, через пропасть между ними практически невозможно перебросить мостки (Йонас 1998, 238–318). Этот разлом представлен в апокалиптической литературе во временном, а не в пространственном измерении. Человек против его воли брошен в мир темных сил, где он должен страдать своей светлой, божественной, праведной душой, пока он не обретет спасительное знание о единстве его пневмы с царством света. Несмотря на покаянные формулы и исповедальные признания, которые нам известны, прежде всего, по манихейскому гносису, гностики считали, что душа безгрешно попадает в состояние страдания.

Итак, гностическая надежда на спасение знанием принципиально отличается от надежды веры, исповедуемой ветхозаветным Иовом или другими ветхозаветными патриархами, образцом которых является Авраам (Быт. 15:1–6): «Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность». Ведь гносисе присутствует надежда на далекое потустороннее, трансцендентное царство света. Надежда гносиса, вырывая человека из его мирских связей, не помогает ему преодолеть препоны мира. Лишь манихейский гносис Центральной Азии озвучен в иной тональности, которая наверняка обусловлена, с одной стороны, контактами с буддизмом[1], а с другой стороны, специфической социально-политической ситуацией манихейства в Центральной Азии,

[1] В манихейской доктрине «трех времен» (или «трех эпох») выделяются два ключевых пласта – собственно дуалистическая схема борьбы Света и Тьмы и ее временная структура. Эта структура сопоставляется с буддийской концепцией трех кальп и трех «солнц»: эпохи Синего солнца (Будда прошлого Кашьяпа), Красного солнца (ныне – Будда Шакьямуни) и Белого солнца (грядущий Будда Майтрейя). В финале Белой эпохи силы Тьмы будут окончательно низложены, а принявшие учение спасены; прочие погибнут. Параллельные мотивы встречаются и в тибетском буддизме, например, в легенде о Шамбале, где хранители света удерживают мир от разрушения до прихода Майтрейи.

где манихейство было государственно привилегированной религией[1]. Манихейский аспект гностической религиозности исследовался Гансом-Иоахимом Климкайтом (Klimkeit 1982, 18–32). Столь же радикально, как в классическом гносисе, рушащийся мировой порядок озвучивается только в аскетико-мистических формах индуизма и в раннем буддизме.

Кратко мы можем сказать, проблема страдающего праведника в ситуации рушащегося мироустройства затрагивается в религиях Персии, Индии и Китая. Однако следует отметить, что доступные нам материалы по религиозности этих регионов сложно однозначно исторически упорядочить, что затрудняет получение выводов по данной теме. Исходя из общей схемы религиозных размышлений в этом регионе, мы все-таки можем заключить, что определенные идеи берут свое начало из времен революций и кризисов. Отчасти они подверглись значительной переработке, и их поздние варианты отличаются от первоначальных концепций.

Сведения источников иранской религии зороастризма, тексты которой в их нынешнем виде записаны в поздний сасанидский и исламский периоды (начиная с V–VI вв.), позволяют лишь отчасти распознать мощные религиозные и социальные переломы после уничтожения ахеменидского (558–330 гг. до н. э.), парфянского (ок. 250 г. до н. э. – 224 г. н. э.) и сасанидского (224–651 гг. н. э.) царств. Признаком рушащегося порядка, несомненно, является апокалиптическая литература, разделяющая мир на нынешнее время и конец времен. Она восходит своими корнями к песням Заратуштры. Но это разделение мира, очевидно, обрело новый смысл после поражения ахеменидского царства, которое

[1] В период царствования Шапура I (242–273 гг.) Мани сумел широко распространить свое учение на землях Персии. Позднее уйгурский каган Бугуг-хан (759–780 гг.) провозгласил манихейство государственной религией, и этот статус сохранялся до времени монгольских завоеваний. Кроме того, манихейская вера являлась официальной религией и в крупном сибирском государстве – Енисейском каганате.

нанес ему Александр Македонский (1 октября 331 г. до н. э.). При дальнейших социально-политических потрясениях апокалиптика вновь и вновь усиливалась в значении.

В отличие от дуализма апокалиптики дуализм гносиса оставался чуждым зороастризму. Зороастризм принципиально различал между духовным (гетик) и земным (менок) мирами. Однако они не противостояли друг другу, не взаимоисключали друг друга, как это наблюдалось в гностицизме. Разделение на добро и зло пролегало сквозь оба мира, так что существовали добрый духовный и добрый материальный, злой духовный и злой материальный миры, хотя последний, согласно зороастризму, возник позднее (см. итальянского религиоведа Уго Бьянки, известного своими исследованиями по манихейству и зороастризму (Bianchi 1988, 13–18)). Зороастрийский дуализм возводит все злое к «ненавистному» противнику высшего блага и его близнецу Ангра-Майнью (Ариману), так что проблематика теодицеи никак не могла возникнуть в зороастризме. Божественные Добро и Справедливость (Ахура-Мазда или Ормузд) не ставились под вопрос. Поэтому страдание было естественным следствием решения человека в пользу зла, соответственно естественным результатом внедрения зла в человеческий мир. Все-таки проблема страдающего праведника возникла и в зороастризме. Это произошло в период исламских преследований и репрессий. Устная мудрость, записанная на среднеперсидском языке[1] того времени, конечно, восходит своими корнями к сасанидской устной мудрости (пословицы, поговорки). Она показывает нам терзания мысли при решении вопроса о страданиях праведника. Так Атурпат

[1] Среднеперсидский язык (пехлевийский, пехлеви (букв. «парфянский»); самоназвание парсик – «персидский») – мёртвый среднеиранский язык юго-западной группы. Является продолжением (отличия носят диалектный характер) древнеперсидского языка и предшественником новоперсидского. Литературный и официальный язык всей Персии во времена Сасанидов (III–VII вв.). С VII в. после завоевания Ирана арабами, сохранялся в зороастрийских общинах в Иране и Индии.

Михраспандан[1] говорит в своих «Высказываниях», что он испытывает шестеричную радость, когда ему противостоит зло: «ведь раз я являюсь благим мужем, то отвратительный, лжеобильный Ариман (диавол) и дэвы (демоны) причиняют сие зло моей плоти из-за моей доброй жизни» (Несколько изречений бессмертной души Атурпата, сына Махраспанда, 30–31) (Zaehner 1956, 147–148).

В докторской диссертации в гумбольдовском университете Экхардта Фихтнера приводятся аутентичные зороастрийские объяснения: «Все зло, причиненное лжеобильным Ариманом и дэвами, определено ормуздовым творениям; то, что мне наносится вред, уменьшает запасы Аримана, и он уже не может причинить этот вред другому благому человеку» (Fichtner 1963, 39). Итак, Атурпат добровольно принимает страдания, несмотря на свою «благую жизнь», потому что тем самым он уменьшает силу зла и снижает возможность нападения зла на других благих людей. Хотя несправедливое страдание и не устраняется в высшем знании Божием, но оно встраивается в великую космическую взаимосвязь, которая полностью понятна в противоположность первой речи Бога из книги Иова, тем более что ответ дается исходя из замкнутой системы деяния-воздаяния. В этом контексте понятны духовные амбиции Атурпата (стих 31), когда он не обеспокоен свалившейся на него злой напастью, «ибо плохое и злое, совершаемое кем-то, обратится на его собственную голову или на его детей, а то, что обрушилось на меня, не обратится на моих детей» (Fichtner 1963, 116). Климкайт указывает, что приведенное высказывание Атурпата связано с перечислением шести видов радости, соответственно, с успокоением, которые чувствует его автор, когда сталкивается со злом (анаких). Все они основываются на знании, что человек участвует в космической

[1] Атурпат Михраспандан – реформатор зороастризма, главный жрец страны (магупат) в IV в. при Шапуре II. Как пишут зороастрийские источники, Атурпат «очистил от скверны и наново возродил древнюю веру», проведя новую кодификацию священного канона «Авесты».

битве между добром и злом, и тем самым его страдания служат победе праведной стороны.

Несомненно, эти высказывания делаются на фоне призыва к сохранению традиционной веры. Это наглядно представлено, прежде всего, в зороастрийской литературе исламского периода в Иране, которую исследовал Александр Арнольдович Фрайман, чл.-кор. АН СССР и АН Ирана. Он опубликовал известный пехлевийский катехизис «Наставления Заратуштры. Пехлевийский текст с транскрипцией, переводом, критическими и пояснительными примечаниями» (Freimann 1906, 237–280), во «Введении» (Freimann 1906, 149–166) к которому он пишет: «Если область пехлевийской литературы уже может быть справедливо названа «пасынком» востоковедов, то это название особенно оправдано в отношении религиозно-дидактической литературы парсов. Более крупные произведения этого жанра, возможно, привлекли некоторое, хотя и недостаточное, внимание, но меньшие, не менее интересные и важные, остались совершенно без внимания. Однако они вовсе не заслуживают такого пренебрежения… Существует серьезная опасность, что старейшие пехлевийские рукописи, которые, как известно, в основном находятся в руках парсийских ученых и общин, вскоре утратят свой нынешний вид» (Freimann 1906, 149). Призыв к сохранению веры четко артикулируется в «Наставлениях Заратуштры»: «Будь благодарен за доброе и терпелив в плохом, несгибаем в несчастье» (Freimann 1906, 267).

Действительно, зороастризм обращает на себя наше внимание, поскольку только он наряду с иудаизмом является национальной религией древнего Ближнего Востока, которая сохранилась вплоть до наших дней. Идея послушания в вере и здесь и там раскрывает нам существенные моменты понимания справедливости в древности. Не в последнюю очередь в связи с современной ситуацией общины парсов, следует констатировать, что в зороастризме имеет место, несомненно, примечательная догматическая стабильность вероучения, даже когда в современных общинах парсов наблюдаются тенденции интерпретировать

традиционную веру в контексте новой ситуации жизни и новых проблем.

Что касается индуизма, то весь спектр ответов на вопрос о страданиях можно свести к одной основополагающей догме, которая, так или иначе, признается практически всеми индуистскими течениями, а также и другими религиями Индии, такими как джайнизм и буддизм. Речь идет о законе кармы. Он гласит, что каждый необходимым образом пожинает плоды своих дел, добрые они или злые, пожинает если не в этой жизни, то в следующей или после следующей. Многочисленные индийские тексты поговорок, о которых говорилось выше, при всех своих интерпретациях отчетливо показывают, что взаимосвязь деяния и воздаяния редко ставится под вопрос принципиальным образом. Однако дискуссию по поводу взаимосвязи деяния и воздаяния можно проследить именно при сравнении поговорок. Как функционирует эта взаимосвязь? Может ли она корректироваться, и изменяется ли судьба человека под влиянием его автономных действий или действий богов? Ну и прежде всего, как взаимосвязана судьба человека с его самостоятельными поступками? Во всех поговорках, исследованных Отто фон Бётлингком, присутствует мысль, что «никакое деяние не проходит бесследно» (поговорка № 7573) (Böhtlingk 1966 (3), 611), и каждый поступок «когда-нибудь приносит добрые или злые плоды» (поговорка № 7598) (Böhtlingk 1966 (3), 616). Однако и здесь гарантированная дхармой, миропорядком, космическая взаимосвязь деяния-воздаяния может оказаться ломкой и ставится под вопрос. Так поговорка № 5877 гласит: «Несправедливость, когда невежественные живут в довольстве, а мудрые и разумные должны страдать, широко распространена по миру» (Böhtlingk 1966 (3), 252–253). Однозначно критическим по отношению к замкнутой системе деяния-воздаяния выглядит обвинение, обращенное к богине счастья в поговорке № 7420: она сопутствует не к героям и праведникам, служащим истине и добродетельным мужам, а избирает своим любимчиком недостойного человека (Böhtlingk 1966 (3), 581). Грубому чурбану живется припеваючи и долго (пого-

ворка № 4910), вести же речь о награде за добрые дела – пустое «ремесло шельм» (поговорка № 4942). Четко проговаривается и проблематика страдающего праведника, например, поговорка № 3102 гласит: «На праведных, о Рама, скорби сыпятся без меры, а неправедных людей мы видим доподлинно радостными» (Böhtlingk 1966 (2), 181).

В индийской литературе мудрых изречений и поговорок не найти однозначного ответа на вопрос теодицеи. Там мы встретим советы освободиться от кармы посредством исповедания грехов (поговорка № 5129 и далее) или избежать кармического наказания с помощью покаяния и поста (поговорка № 5174). Но и в этом случае преимущественно указывается причинная связь между деянием и воздаянием, которая преодолевается особыми средствами. Вышеупомянутая в поговорке № 3102 загадочность миропорядка, никогда не доводится до предельной остроты вопроса. Ганс-Иоахим Климкайт считает, что это явно связано с невозможностью проверить действенность причинно-следственных отношений за пределами смерти, так что даже буддизм, дистанцирующийся от индуистского способа мышления о миропорядке, все же цепко держится за идею причинной обусловленности страданий.

Не в последнюю очередь из-за буддизма в Индии возникла проблематика, которую Макс Вебер назвал противопоставлением этики ответственности и этики убеждений (Weber 1968, 167–171). В отличие от относительной этики ответственности, ориентирующейся на последствия дел, этика убеждений, соразмеряющая этическое деяние с абсолютными, непререкаемыми, универсально значимыми принципами, независима от перспектив последствий дел. Хотя индуистской этике дхармы приписывается характер абсолютности и безусловности, однако при внимательном рассмотрении она оказывается относительной. Эта этика не только по-разному высказывается при различных ситуациях, но и ставит несовпадающие высказывания в один ряд. Подобно тому, как греческие трагики противопоставляли «номос» города божественному неписаному закону, так и этика дхармы противопоставляет нормы и совесть. Совесть

перестает быть безусловной. Ничто не показывает это более четко, чем Бхагавадгита, требующая от воина Арджуны исполнения его воинского долга, даже если он вступает в конфликт со своей совестью, когда его врагами становятся родственники и близкие (Бхагавадгита I, 28–47).

«45. Что за грех великий, о, горе,
совершить приготовились все мы!
Ведь родных мы убить готовы,
вожделея услад и царства.
46. Пусть меня, безоружного, ныне
убивают сыны Дхритараштры:
я не стану им сопротивляться –
смерть такая мне будет не в тягость» (Семенцов 1999, 15).

В ответ бог Кришна указывает Арджуне на нормы жизни воинского сословия (Бхагавадгита II, 2–3):

«2. Что за слабость ничтожная в битве
овладела тобой, сын Притхи?
Она в рай не ведет – к позору! –
тебе, арию, не подобает.
3. Малодушию не поддавайся,
не твое это дело: ты воин!
Жалость жалкую сердцем оставив,
встань на битву. Врагов Губитель!» (Семенцов 1999, 15–16)

Итак, совесть не состыковывается с аргументацией кастовой этики, обосновываемой Бхагавадгитой. Многообразие и различность религиозных формул уже в одном этом сочинении указывает на их относительность, хотя они, несомненно, испытали многочисленные редакционные переработки и вставки. Острота проблематики выявляется так же во всей Махабхарате, к которой Бхагавадгита принадлежит как одна из частей. Особенно это касается образа праведного царя пандавов Юдхиштхиры, который готов отречься от царства, чтобы не вступать в противоречие со своей совестью (Темкин 1978, 381–557). Типично индийский инклюзивизм допускает, что он, в конце концов, также оправдан и заслужил небесного вознаграждения, как и его противник,

который сражался с ним по законам этики отсутствия сомнения у касты воинов. Страдающий праведник, вслушивающийся в голос своей совести, восстанавливается и обретает божественное спасение так же, как и его противник, который, используя все бессовестные методы, остался верен этике воинов. Углубленное изложение проблематики страдающего праведника в индуизме представлено в работах следующих религиоведов: Норберт Клэс (Klaes 1975), Ганс-Иоахим Климкайт (Klimkeit 1981, 97–111), Роберт Чарльз Цэнер (Zaehner 1979). Несмотря на наш весьма скупой абрис, вполне можно определить направление, в котором продвигается индийская мысль, занимаясь проблемой страдающего праведника. Однозначно понятно, что индуистское аскетико-мистическое направление мысли шло своим особым путем, чтобы разобраться с вопросом о неспасительном мире и действии в нем сансары[1].

Проблема страдающего праведника в китайских религиях разрабатывалась, начиная с Эриха Шмитта, выдающимися синологами Вольфгангом Бауэром и Дитрихом Зекелем. В Китае вопрос о страдающем праведнике не звучит столь громко, как в других регионах. Конфуцианская этика, поясняющая понятие «дао» или справедливого этического порядка, конечно является ответом на вопрос о рушащемся миропорядке в период династии Чжоу. Но ответ конфуцианской этики – нравственный ответ, исходящий из предпосылки, что исполнение тех добродетелей, которые она провозглашает и которые ожидаются от «благородного мужа» (цзюнь-цзы), приведет в итоге к установлению справедливости. Добродетельный человек, и прежде всего добродетельный правитель, сравнивается с Полярной звездой: «Он твердо покоится на своем месте, и все звезды собираются вокруг него» (Bauer 1974, 47). Уже у Конфуция в «Беседах и суждениях» (Лунь-Юй, 15–18) речь идет о том, что для

[1] Сансара (от санскр. saṃsāra, что переводится как «странствование» или «блуждание») – центральный термин в индийских религиозно-философских учениях, описывающий непрерывную череду рождений, смертей и новых воплощений, происходящих в силу действия закона кармы.

благородного мужа существеннейшим является справедливость, в которой он упражняется: «Совершенный муж опирается на долг [справедливость], как на сущность, [и сообразуется] с надлежащими правилами в своем поведении. Он начинает [свои дела] с послушания и завершает их [приобретенным] доверием. Вот таков совершенный муж!» (Конфуций 2000, 181). В другом месте Конфуций говорит (Лунь-Юй, 4-16): «Совершенный муж понимает свой долг [справедливость], тогда как низкий человек понимает [только свою] выгоду» (Конфуций 2000, 113). Если правитель, да и вообще благородный муж, живет в согласии с дао и воплощает собой требующиеся от него добродетели («де»), тогда он позитивно воздействует на своих подчиненных, соответственно, на свой окружающий мир. Отсюда особая задача, стоящая перед «благородными мужами» как столпами общества. Если же они не выполняют эту задачу, то гармония в обществе рушится, происходят разделения и смуты, а потому страдает народ. В различные религиоведческие интерпретации понятия «дао» мы здесь не можем вдаваться. Интересующиеся этим вопросом могут обратиться к работам Эриха Шмитта (Schmitt 1927), начавшего в пер. пол. XX в. исследования, и Вольфганга Бауэра (Bauer 1974), продолжившего их во втор. пол. XX в.

Важно подчеркнуть, что утрата гармонии, а как следствие и страдания сводятся к тому, что человек не справляется со своими задачами. Правда, эти процессы могут связываться со сменой космических циклов, которые приносят с собой новую парадигму времени. Это отмечают в своих исследованиях Дитрих Зекель (Seckel 1978, 66–96) и Вольфганг Бауэр (Bauer 1974, 116–121). Однако над незаслуженными страданиями народа в Китае размышляется мало. Эрих Шмитт констатировал, что хотя мистический даосизм указывает индивидууму путь, которым тот может удалиться от мира насилия, чтобы обрести контакт с дао как нуминозной первоосновой бытия, однако сам индивидуум очень редко рефлексирует по поводу незаслуженного страдания (Schmitt 1927, 86–91). Несомненно, вопрос по поводу страдающего праведника не обойден китайцами, но потребуется

провести еще много исследований в области китаеведения, чтобы выявить, в каких вариантах решается эта проблема.

Религиозное осмысление темы в контексте сокрытого справедливого миропорядка

Уже касательно первой речи Бога в книге Иова мы обратили внимание на подсказку, как можно решить проблему рушащегося миропорядка. Решение проблемы мы найдем в Новом Завете, а также сравнительно похожие решения в других мировых религиях. И вновь Ганс Генрих Шмид первым проанализировал магистральный путь решения вопроса о справедливости, а тем самым о страданиях праведника, который ведет из Ветхого Завета в Новый Завет. Проблема безвинных страданий связывается не только с фигурой Иова, но и с другими образами веры из Ветхого Завета, прежде всего с Авраамом (Schmid 1980, 396–420). Центральным местом здесь является Быт. 15:1-6, где по отношению к Аврааму ставится вопрос, как следует достигать праведности. Путем его решения и вообще путем выхода из кризиса представляется вера, категория, играющая лишь подчиненную роль в других национальных религиях: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. 15:6). Шмид пишет: «Этот вопрос о справедливости не обрывается на краю ветхозаветного канона, но переходит сквозь межзаветную литературу в Новый Завет» (Schmid 1980, 414).

Особым образом это относится к апостолу Павлу, когда тот объясняет пришествие Христа как откровение ранее сокрытой праведности-справедливости, а посредством «облечения во Христа» верующий обретает явленную Им праведность: «Так как истина во Иисусе, – отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, а обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф. 4:21–24). Апостол продолжает мысль: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня»

(Гал. 2:19–20). Поэтому во время Литургии хор вторит апостолу Павлу: «Елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся». «В этом контексте, – отмечает Ганс Генрих Шмид, – обратная связь апостола Павла с авраамической традицией выразительно указывает на преемственность проблемы праведного страдальца, которая связывает Ветхий и Новый Заветы друг с другом» (Schmid 1980, 414). У евангелистов-синоптиков тема праведности звучит как центральный мотив именно там, где говорится о Царстве Божием, отличительными чертами которого являются мир, радость и праведность: «Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе. Кто сим служит Христу, тот угоден Богу и достоин одобрения от людей. Итак будем искать того, что служит к миру и ко взаимному назиданию» (Рим. 14:17–19). Значит, праведностью преодолеваются страдания, что не в последнюю очередь следует и из заповедей блаженств Нагорной проповеди.

«У апостола Павла истинная праведность и истинная жизнь, в конечном счете, представляют собой эсхатологические величины, – подчеркивает Шмид, – так что исполнение праведностью может быть только лишь Божиим делом, а причастность праведности возможна лишь при доверии обетованию» (Schmid 1980, 416). Поэтому Царство Божие является эсхатологической величиной, чьи знаки уже проступают здесь и там. Существует два экстремума в интерпретации Царства Божия, во-первых, его уравнивание с еще далеким царством света (сходно с гносисом) и, во-вторых, его уравнивание с посюсторонним уже наступившим земным порядком (с Церковью или Византийской империей). Климкайт подчеркивает, что обе интерпретации не замечают знаковый характер Царства Божия. «Если страдание обретает смысл в этих громадных рамках Царства Божия, то его нельзя понимать ни исключительно потусторонним, ни исключительно посюсторонним… Речь здесь скорее идет о рамках, в которых взаимопроникают друг в друга имманентность и трансцендентность, посюстороннее и потустороннее, уже да и еще нет, и которые, несмотря на свои

внешние признаки, действительно представляют собой сокрытое целое действительности» (Klimkeit 1965, 132–134), – пишет Климкайт.

В исламе идея праведного правления Божия существенно политичнее, обмирщеннее и посюстороннее, чем в Новом Завете. Исламское государство само считается видимым правлением Божиим на земле. Разумеется, при этом не следует забывать об исламских мистиках и шиитах, повествующих о сокрытом пространственном или временном измерении правления Божия. Мистики идут в исламе своим особым путем и зачастую проявляют готовность к страданиям. «Готовность к мученичеству в шиа указывает на великую, сокрытую от неверных взаимосвязь», – пишет преподающий в Америке профессор исламоведения Махмуд Айюб в монографии «Искупительные страдания в исламе: исследование богослужебных аспектов Ашуры в шиизме двунадесятников [иснаашаритов]» (Ayoub 1978). Но и в суннитском исламе земное государство Божие не является замкнутым в себе, т. к. эсхатологическое измерение в этом направлении исламской мысли определенным образом тоже указывает на невидимую грядущую действительность, в которой страдание обретает свой смысл. Эта трансцендентная действительность может быть имманентна человеку уже в этой жизни. Такие слова навлекли гибель на исламского суфийского мистика Хусейна ибн Мансура аль-Халладжа (ок. 858–922 гг.). В предельно заостренных словах его поэзии звучит:

«Я – Тот, Кого я люблю,
и Тот, Кого я люблю, – это я.
Мы – два духа, обитающие в одном теле.
Когда смотришь на меня, смотришь на Него;
Когда смотришь на Него, смотришь на нас обоих…
Твой Дух смешался с моим духом,
Как смешивается вино с водою родниковой.
Прикосновение к Тебе – прикосновение ко мне,
Теперь Ты – я со всех сторон» (Schacht 1931, 103–104).

Эти стихи вызвали бурю негодования в исламе, в котором особенно подчеркивается трансцендентность Божия.

Они были восприняты правоверными как ересь, так как исламские богословы считают причастность человека Богу, единение с Богом невозможным. Из-за своих стихов и проповедей он подвергся жестоким преследованиям. Аль-Халладж в 915 г. был брошен в темницу и после длительных страданий осужден на смерть. Когда 22 марта 922 г. после публичного бичевания его люто казнили в Багдаде, аль-Халладж по преданию воскликнул: «Для экстатика существен лишь Единый, приводящий его к слиянию» (Элиаде 2002, 121).

Наконец буддизм махаяны, третья мировая религия, затрагивает проблему праведного страдальца. Да и буддизм в целом вращается вокруг проблемы страдания, действительность которого принята исходным пунктом учения Будды. В раннем буддизме и буддизме тхеравады все страдания имеют свои причины, а именно вызваны алчностью, соответственно, жаждой жизни (в учении о «четырех благородных истинах» – чатвари арьясатьяни) или незнанием (в догме об «условной связи»). Духовная «запятнанность» (клеша), будь то страсть, агрессия, невежество, гордость или зависть, рассматривается как сущностная причина страданий, так что незаслуженных страданий вовсе не существует. Напротив, буддизм махаяны (трактат «Шикшасамуччая» – «Собрание наставлений/практик») в своем идеале бодхисатвы находит новое решение вопроса о страдании (Winternitz 1930, 34–35). Бодхисатва (санскр. просветление – его суть) – это тот, кто добровольно и безвинно принимает на себя страдания неспасенных существ, чтобы освободить грешников от заслуженных ими страданий. Буддолог Мориц Винтерниц доказывает это ссылками на компендиум махаянских концепций «Шикшасамуччая», возможно составленный Шантидевой (691–743). Именно бодхисатва идет путем становления Буддой, путем освобождения мира от страданий. В учении о бодхисатве подразумевается сокрытая взаимосвязь действительности. Трансцендентность и имманентность абсолютного, согласно махаяне,

взаимопроникают друг в друга в смысле адвайты[1]. Абсолютное следует открывать в опыте этого мира, с которым оно, однако, не смешивается. Если христианство и ислам недоступное измерение действительности в глобальной взаимосвязи бытия понимают эсхатологически, т. е. в аспекте времени, то буддизм видит его скорее в аспекте пространства, как глубинное измерение этой действительности. И для него страдание, а именно добровольное и незаслуженное страдание, находит свой смысл в этом глобальном сокрытом целом действительности.

Выводы

Важной в этом широком круге вопросов является специфически высоко частотная в религиях проблема страдающего праведника. Тема страданий праведника универсальна, она затрагивается практически во всех исторических религиях. Ведущий современный исследователь в этой области Ганс-Иоахим Климкайт анализирует основные варианты религиозных решений проблемы страданий праведника. Религиозное решение этой проблемы возможно и допустимо, однако, лишь в историческом контексте. В связи с незаконченностью истории Климкайт отказывается от формулирования окончательной религиоведческой теории, которая была бы логически завершена. Климкайт скорее пытается обрисовать основные контуры теории, дополняемые, модифицируемые и открытые для дальнейшего диалога по предмету с коллегами религиоведами. Исследовавшаяся Генрихом фон Радом (Rad 1992, 420–425; Rad 1970, 131–134) и Гансом Генрихом Шмидом (Schmid 1966, 196–198) классическая в религиях тема премудрости, в рамках которой многообразно тематизируется проблема страдающего

[1] Адвайта-веданта – направление индуистской философии, являющееся наиболее распространенной школой веданты. Её центральное положение формулируется так: Брахман существует подлинно, мир является иллюзией, а джива (индивидуальное “я”) тождественна Брахману. В этом контексте учение интерпретирует известное изречение Упанишад «tat tvam asi» («ты есть то»). Основателями традиции считаются Гаудапада и религиозный мыслитель Шанкара.

праведника, «открыта ко встрече с объективным миром во всем его многообразии» (Schmid 1966, 201). Открытость и незаконченность темы премудрости в религии должна служить нам предостережением от формирования самодостаточных, замкнутых и догматически неразвивающихся религиоведческих теорий, даже когда они кажутся бесспорно научными.

Исследователь древней ближневосточной премудрости, библеист и религиовед Ганс Генрих Шмид в своем анализе проблематики теодицеи в Израиле и его окружении показывает важные ориентиры для систематического охвата проблемы страдающего праведника в истории религий. Климкайт, работавший вместе со Шмидом, развивает и дополняет эту религиоведческую тематику. Шмид в своей работе о справедливости в плане ветхозаветной концепции праведности отслеживает греческие и ближневосточные параллели (Schmid 1968). Он различает четыре следующие стадии религиозного понимания страдающего праведника: 1) архаические праформы понимания справедливости, 2) справедливость в дифференцированном порядке действительности, 3) справедливость в рушащемся порядке мира, 4) справедливость в сокрытом целом действительности. Климкайт прилагает эту генеральную схему в модифицированном виде к религиозному развитию в азиатском регионе. Схема Шмида оказалась весьма плодотворной для анализа вопроса о страдающем праведнике в религиях. Этой схемой четырех стадий развития понимания справедливости задаются ориентирующие рамки, в которых может быть герменевтически осмыслена совокупность материалов, на которые в данной теме лекционного курса можно указать лишь в общих чертах, но невозможно все их перечислить и сравнить. Что касается самого Климкайта, то он в своем анализе постоянно рассматривает каждую конкретную религиозную концепцию страдающего праведника в контексте полного спектра исторических материалов.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ:

Источники

1. Афанасьева 2000 – Из средневавилонской поэмы о Невинном страдальце / пер. В. Афанасьевой // Когда Ану сотворил небо. Литература Древней Месопотамии. Москва: Алетейя, 2000. С. 251–254.
2. Клочков Поэма 2000 – Старовавилонская поэма о Невинном страдальце /пер. И. Клочкова // Когда Ану сотворил небо. Литература Древней Месопотамии. Москва: Алетейя, 2000. С. 249–250.
3. Ключков Теодицея 2000 – Вавилонская теодицея / пер. И. Ключкова // Когда Ану сотворил небо. Литература Древней Месопотамии. Москва: Алетейя, 2000. С. 277–285.
4. Конфуций 2000 – *Конфуций*. Лунь юй. Санкт-Петербург: Издательский Дом «Нева»; Москва: ОЛМА-ПРЕСС, 2000. 383 с. (Классическое конфуцианство; 1).
5. Коростовцев 2007 – Глава 125 «Книги мертвых» / пер. М. А. Коростовцева // *Рак И. В.* Мифы Древнего Египта. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 281–283.
6. Семенцов 1999 – Бхагавадгита / пер. В. С. Семенцова. Москва: Восточная литература, 1999. 255 с.
7. Темкин 1978 – Три великих сказания древней Индии / пер. Э. М. Темкина, В. Г. Эрмана. Москва: Наука, 1978. 576 с.
8. Эндель 2000 – Разговор разочарованного со своим Ба / пер. М. И. Эндель // Солнечное сплетение. № 14–15. Иерусалим: Hemed print Ltd, 2000. С. 3–20.
9. Böhtlingk 1966 (2) – *Böhtlingk O.* Indische Sprüche. Bd. 2. Osnabrück: Zeller, 1966. VI, 511 s.
10. Böhtlingk 1966 (3) – *Böhtlingk O.* Indische Sprüche. Bd. 3. Osnabrück: Zeller, 1966. VIII, 650 s.
11. Freimann 1906 – *Freimann A.* Pand-namak Zaratust. Der Pachlavi-Text mit Transkription, Übertsetzung, Kritischen- und Äußerungsnoten // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. XX. Wien: Institut für Orientalistik, 1906. S. 237–280.

Литература

12. Йонас 1998 – *Йонас Г.* Гностицизм и классический ум // Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). Санкт-Петербург: Лань, 1998. С. 238–318.
13. Крамер 1965 – *Крамер С.* История начинается в Шумере. Москва: Наука, 1965. 384 с.
14. Элиаде 2002 – *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. III. Москва: Критерион, 2002. 273 с.
15. Ayoub 1978 – *Ayoub M.* Redemptive suffering in Islām: a study of the devotional aspects of 'Ashūrā' in twelver Shī'sm. The Hague: Mouton, 1978. 302 p.
16. Bauer 2000 – *Bauer W.* China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen. Heidelberg: Kehrer, 2000. 703 s.
17. Bianchi 1988 – *Bianchi U.* Zoroastrian Elements in Manichaeism. The Question of Evil Substance // Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism / ed. P. Bryder. Lund: Brill, 1988. P. 13–18.
18. Bultmann 1962 – *Bultmann R.* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1962. 260 s.
19. Bultmann 1968 – *Bultmann R.* Polis und Hades in der Antigone des Sophokles // *Bultmann R.* Glauben und Verstehen. Bd. II. Tübingen: Mohr, 1968. S. 20–31.
20. Bultmann 1975 – *Bultmann R.* Beiträge zum Verständnis der Jenseitigkeit Gottes im Neuen Testament. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. 75 s.
21. Ebach 2020 – *Ebach J.* Hiobbuch // Theologische Realenzyklopädie. Bd. XV. Berlin–Boston: De Gruyter, 2020. S. 360–380.
22. Fichtner 1963 – *Fichtner E.* Untersuchungen über die mittelpersische Handarz-Literatur (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin). Berlin: Humboldt-Universität, 1963. 277 s.
23. Gese 1958 – *Gese H.* Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit: Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob. Tübingen: Mohr, 1958. VI, 90 s.

24. Geyer 1986 – *Geyer C.-F.* Das Hiobbuch im christlichen und nachchristlichen Kontext // Kairos. Religionswissenschaftliche Studien. Bd. XXVIII. Salzburg: Müller, 1986. S. 174–195.
25. Klaes 1975 – *Klaes N.* Conscience and consciousness: ethical problems of Mahabharata. Bangalore: Dharmāram College, 1975. VIII, 144 p.
26. Klimkeit 1965 – *Klimkeit H.-J.* Das Wunderverständnis Ludwig Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht. Bonn: Röhrscheid, 1965. 185 s.
27. Klimkeit 1981 – *Klimkeit H.-J.* Conscience and Consciousness. Ethical Problems of Mahabharata // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Bd. 33(2). Leiden: Brill, 1981. S. 97–111.
28. Klimkeit 1982 – *Klimkeit H.-J.* Manichaean Kingship. Gnosis at Home in the World // Numen: International Review for the History of Religions. Vol. 29. Leiden: Brill, 1982. P. 18–32.
29. Otto 1951 – *Otto E.* Der Vorwurf an Gott: zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur. Hildesheim: Gerstenberg, 1951. 15 s.
30. Rad 1970 – *Rad G. von.* Weisheit in Israel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970. 427 s.
31. Rad 1992 – *Rad G. von.* Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels. München: Keiser, 1992. 511 s.
32. Schacht 1931 – *Schacht J.* Der Islam // Religionsgeschichtliches Lesebuch. Bd. 16. Tübingen: Mohr, 1931. XII, 196 s.
33. Schmid 1966 – *Schmid H. H.* Wesen und Geschichte der Weisheit: eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur. Berlin: Töpelmann, 1966. XIII, 250 s.
34. Schmid 1968 – *Schmid H. H.* Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes. Tübingen: Mohr, 1968. VII, 203 s.

35. Schmid 1980 – *Schmid H. H.* Gerechtigkeit und Glaube. Genesis 15, 1–6 und sein biblisch-theologischer Kontext // Evangelische Theologie. Bd. 40. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus, 1980. S. 396–420.
36. Schmitt 1927 – *Schmitt E.* Die Chinesen. Tübingen: Mohr, 1927. IV, 110 s.
37. Schrey 1986 – *Schrey H.-H.* Theodizee II: Dogmengeschichtlich // Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft / hg. K. Galling. Bd. VI. Tübingen: Mohr, 1986. S. 789–793.
38. Seckel 1978 – *Seckel D.* Die Dimension der Zeit in der Kunst Ostasiens // Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft. Bd. XXXII. Boston–Berlin: De Gruyter, 1978. S. 66–96.
39. Weber 1968 – *Weber M.* Soziologie: weltgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart: Kröner, 1968. XXXVI, 582 s.
40. Winternitz 1930 – *Winternitz M.* Der Mahayana-Buddhismus // Religionsgeschichtliches Lesebuch. Bd. 15. Tübingen: Mohr, 1930. XII, 88 s.
41. Zaehner 1956 – *Zaehner R. C.* The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs. London: George Allen & Unwin, 1956. 156 p.
42. Zaehner 1979 – *Zaehner R. C.* Der Hinduismus: seine Geschichte und seine Lehre. München: Goldmann, 1979. 213 s.

Andrew Danilov

Complementarity of Religious Studies and Biblical Scholarship: Research on the Theme of the Suffering Righteous (Part 2)

Abstract: The article addresses the problem of the suffering righteous in the context of the crisis of world order and in the hidden just order. It analyzes key texts of the ancient Near East, such as the Sumerian poem of the sufferer, the Akkadian Ludlul bēl nēmeqi, the Babylonian Theodicy, and the Old Babylonian poem of the righteous sufferer, which are compared

with the Old Testament Book of Job. Special attention is given to the concept of "paradigms of hearing laments" developed by H. H. Schmid, as well as to the interpretations of H. Gese and J. Ebach. In early Mesopotamian tradition, suffering is understood as deserved and linked to human sinfulness, whereas later Akkadian and Assyrian poetics emphasize the limitations of human cognition and the necessity of humbly accepting the will of the gods. Egyptian wisdom literature, by contrast, demonstrates another way of overcoming the crisis through dialogue between a person and his own soul (Ba) and the search for new meaning under conditions of disrupted order. Comparative analysis reveals the universality of the theme of the suffering righteous in historical religions and its significance for religious studies and biblical scholarship, allowing for a deeper understanding of the origins of theodicy and the religious interpretation of human suffering.

Keywords: suffering righteous, crisis of world order, Sumerian Job, Babylonian Theodicy, Old Babylonian Poem of the Righteous Sufferer, Middle Babylonian Poem of the Righteous Sufferer, Egyptian wisdom literature, Book of Job, theodicy, prayer and lamentation

Andrew Danilov – Doctor habil. of Theology, Doctor of Philosophy; Head of Department for Religious Studies at Theological Institute of Belarusian State University (danilov_andrei@hotmail.com); ORCID: 0000-0003-3699-648X

SOURCES AND REFERENCES

Sources

1. Afanas'eva, V. 2000. "Iz srednevavilonskoj poemy o Nevinnom stradal'ce [From the Middle Babylonian Poem of the Righteous Sufferer]." In *Kogda Anu sotvoril nebo. Literatura Drevnej Mesopotamii [When Anu Created the Sky. Literature of Ancient Mesopotamia].* Moscow: Aletejja. P. 251–254. (In Russian).
2. Böhtlingk, O. 1966 (2). *Indische Sprüche. Bd. 2.* Osnabrück: Zeller. VI, 511 s. (In German).
3. Böhtlingk, O. 1966 (3). *Indische Sprüche. Bd. 3.* Osnabrück: Zeller. VIII, 650 s. (In German).
4. Confucius. 2000. *Lun' jü [Analects].* St. Petersburg: Izdatel'skij Dom "Neva"; Moscow: OLMA-PRESS. 383 p. (Klassicheskoe konfutsianstvo; 1) [Classical Confucianism; 1]. (In Russian).

5. Endel, M. I. 2000. “Razgovor razocharovannogo so svoim Ba [Dialogue of a Disillusioned Man with His Ba].” Translation by M. I. Endel. In *Solnechnoe spletenie [Solar Plexus]*. No. 14–15. Jerusalem: Hemed print Ltd. P. 3–20. (In Russian).
6. Freimann, A. 1906. “Pand-namak Zaratust. Der Pachlavi-Text mit Transkription, Übertsetzung, Kritischen- und Äußerungsnoten.” In *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. XX.* Wien: Institut für Orientalistik. S. 237–280. (In German).
7. Kljuchkov, I. 2000. “Vavilonskaja teodiceja [Babylonian Theodicy]”. In *Kogda Anu sotvoril nebo. Literatura Drevnej Mesopotamii [When Anu Created the Sky. Literature of Ancient Mesopotamia]*. Moscow: Aletejja. P. 277–285. (In Russian).
8. Klochkov, I. 2000. “Starovavilonskaja poema o Nevinnom stradal’ce [Old Babylonian Poem of the Righteous Sufferer].” In *Kogda Anu sotvoril nebo. Literatura Drevnej Mesopotamii [When Anu Created the Sky. Literature of Ancient Mesopotamia]*. Moscow: Aletejja. P. 249–250. (In Russian).
9. Korostovcev, M. A. 2007. “Chapter 125 Kniga mertvyh [Book of the Dead].” Translation by M. A. Korostovcev. In Rak, I. V. *Mify Drevnego Egipta [Myths of Ancient Egypt]*. Ekaterinburg: U-Faktorija. P. 281–283. (In Russian).
10. Semencov, V. S. 1999. *Bhagavadgita [Bhagavad Gita]*. Translation by V. S. Semencov. Moscow: Vostochnaja literatura. 255 p. (In Russian).
11. Temkin, E. M. and V. G. Erman. 1978. *Tri velikih skazanija drevnej Indii [Three Great Tales of Ancient India]*. Moscow: Nauka. 576 p. (In Russian).

References

12. Ayoub, M. 1978. *Redemptive suffering in Islām: a study of the devotional aspects of 'Ashūrā' in twelver Shī'sm.* The Hague: Mouton. 302 p. (In English).

13. Bauer, W. 2000. *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen.* Heidelberg: Kehrer. 703 s. (In German).
14. Bianchi, U. 1988. “Zoroastrian Elements in Manichaeism. The Question of Evil Substance.” In *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism* / ed. P. Bryder. Lund: Brill. P. 13–18. (In English).
15. Bultmann, R. 1962. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 260 s. (In German).
16. Bultmann, R. 1968. “Polis und Hades in der Antigone des Sophokles.” In Bultmann, R. *Glauben und Verstehen. Bd. II.* Tübingen: Mohr. S. 20–31. (In German).
17. Bultmann, R. 1975. *Beiträge zum Verständnis der Jenseitigkeit Gottes im Neuen Testament.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 75 s. (In German).
18. Ebach, J. 2020. “Hiobbuch.” In *Theologische Realenzyklopädie. Bd. XV.* Berlin–Boston: De Gruyter. S. 360–380. (In German).
19. Eliade, M. 2002. *Istorija very i religioznyh idej. T. III [History of Religious Ideas. Vol. III].* Moscow: Kriterion. 273 p. (In Russian).
20. Fichtner, E. 1963. *Untersuchungen über die mittelpersische Handarz-Literatur (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin).* Berlin: Humboldt-Universität. 277 s. (In German).
21. Gese, H. 1958. *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit: Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*. Tübingen: Mohr. VI, 90 s. (In German).
22. Geyer, C.-F. 1986. “Das Hiobbuch im christlichen und nachchristlichen Kontext.” In *Kairos. Religionswissenschaftliche Studien. Bd. XXVIII*. Salzburg: Müller. S. 174–195. (In German).
23. Jonas, H. 1998. “Gnosticizm i klassicheskij um [Gnosticism and the Classical Mind].” In Jonas, H. *Gnosticizm*

(Gnosticheskaja religija) [Gnosticism (The Gnostic Religion)]. St. Petersburg: Lan'. P. 238–318. (In Russian).
24. Klaes, N. 1975. *Conscience and consciousness: ethical problems of Mahabharata.* Bangalore: Dharmāram College. VIII, 144 p. (In English).
25. Klimkeit, H.-J. 1965. *Das Wunderverständnis Ludwig Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht*. Bonn: Röhrscheid. 185 s. (In German).
26. Klimkeit, H.-J. 1981. "Conscience and Consciousness. Ethical Problems of Mahabharata." In *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Bd. 33(2).* Leiden: Brill. S. 97–111. (In German).
27. Klimkeit, H.-J. 1982. "Manichaean Kingship. Gnosis at Home in the World." In *Numen: International Review for the History of Religions. Vol. 29.* Leiden: Brill. P. 18–32. (In English).
28. Kramer, S. 1965. *Istorija nachinaetsja v Shumere [History Begins at Sumer].* Moscow: Nauka. 384 p. (In Russian).
29. Otto, E. 1951. *Der Vorwurf an Gott: zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*. Hildesheim: Gerstenberg. 15 s. (In German).
30. Rad, G. von. 1970. *Weisheit in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 427 s. (In German).
31. Rad, G. von. 1992. *Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*. München: Keiser. 511 s. (In German).
32. Schacht, J. 1931. "Der Islam." In *Religionsgeschichtliches Lesebuch. Bd. 16.* Tübingen: Mohr. XII, 196 s. (In German).
33. Schmid, H. H. 1966. *Wesen und Geschichte der Weisheit: eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*. Berlin: Töpelmann. XIII, 250 s. (In German).
34. Schmid, H. H. 1968. *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes*. Tübingen: Mohr. VII, 203 s. (In German).

35. Schmid, H. H. 1980. “Gerechtigkeit und Glaube. Genesis 15, 1–6 und sein biblisch-theologischer Kontext.” In *Evangelische Theologie. Bd. 40*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus. S. 396–420. (In German).
36. Schmitt, E. 1927. *Die Chinesen*. Tübingen: Mohr. IV, 110 s. (In German).
37. Schrey, H.-H. 1986. “Theodizee II: Dogmengeschichtlich.” In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* / hg. K. Galling. *Bd. VI*. Tübingen: Mohr. S. 789–793. (In German).
38. Seckel, D. 1978. “Die Dimension der Zeit in der Kunst Ostasiens.” In *Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft. Bd. XXXII*. Boston–Berlin: De Gruyter. S. 66–96. (In German).
39. Weber, M. 1968. *Soziologie: weltgeschichtliche Analysen, Politik*. Stuttgart: Kröner. XXXVI, 582 s. (In German).
40. Winternitz, M. 1930. “Der Mahayana-Buddhismus.” In *Religionsgeschichtliches Lesebuch. Bd. 15.* Tübingen: Mohr. XII, 88 s. (In German).
41. Zaehner, R. C. 1956. *The Teachings of the Magi: A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: George Allen & Unwin. 156 p. (In English).
42. Zaehner, R. C. 1979. *Der Hinduismus: seine Geschichte und seine Lehre*. München: Goldmann. 213 s. (In German).