**Божественное пари: контроверсия морализма и легизма**

А.А. Гусейнов

Апостол Павел задал средневековой этике еще одну фундаментальную тему - соизмерения в Божественной воле произвола и законосообразности. Апостол обращается к известному примеру Божественного выбора - изначального и немотивированного (можно сказать, незаслуженного) предпочтения Богом Иакова против Исава. Как известно, найти рациональное, т.е. справедливое, основание этого решения пытались многие экзегеты и до, и после Павла. Апостол не колеблясь формулирует кредо средневекового сознания, которое лучше многих умозрительных обоснований выражает новый опыт воли, практически не признаваемый античной этикой и теологией, правда, присваивая его не столько человеческому, сколько трансцендентному Божественному субъекту: "кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает" (Рим., 9:18).

Эта идея оказалась чрезвычайно созвучной Августину в полемике с пелагианами, где он обильно цитирует "Послание к Римлянам". Деяния Бога, являющегося творцом законов мира и Закона человеческой жизни, не могут поверяться алгеброй справедливости - Он выше любого закона. Это же супранатуральное качество Творца апостол обнаруживает и у тех людей, кто избран и спасен для вечной жизни уже в жизни земной: "на таковых нет закона" - мысль, почти гностическая. Правда, как зримо реализуется их свобода от мира, мы достоверно судить не можем. Апостол настаивает на том, что любая внешняя Богу мотивация его воли ущемляла бы ее: "Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего" (Рим., 9:16). "Чистота" воления не допускает причастности иных начал, "дабы изволение Божие в избрании происходило". Столь же однозначно и решительно снимаются и все притязания человеческой справедливости - "А ты кто человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): "зачем ты меня так сделал?". Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?" (Рим., 9:20-21). Более определенно апостол разделяет их как "сосуды гнева" и "сосуды милосердия".

Здесь, возможно, мы имеем дело с первичной, жесткой редакцией последующей католической концепции "сверхдолжной (избыточной) благодати" (resartus sanctorum): благодатный дар бытия (жизни) не может быть заслугой человека, поскольку он абсолютно превосходит все возможные последующие человеческие заслуги, поэтому любые определения Божественной воли относительно человеческого бытия - как "справедливые", так и "несправедливые" - будут изначально нейтрализованы безмерностью Его дара, ведь бытие даровано человеку не однократно, а постоянно поддерживается Богом. Сколько бы ни "заслужил" человек, Господь раз и навсегда даровал ему больше.

По тем же основаниям избыточность благодати в ее более гуманизированной версии предполагает, в свою очередь, и прощение заслуженных человеческим родом грехов для божественных избранников в доктрине предопределения. В конечном счете Господь помнит о первичной Своей милости и все последующие манипуляции с идеей справедливости вполне укладываются в логику благодати, включающую в себя наряду с произволом и определенную калькуляцию. В тяжбе с Богом человек изначально проигрывает.

Но, как оказывается, в мире находится еще один истец, в отношениях с которым Господь вынужден опираться не на принцип свойственной ему сверхзаконной воли, уместный применительно к человеку, а на идею воли подзаконной, которая вынуждена принимать в расчет некоторую объективную легитимную норму. Бог вступает в юридический дискурс, соблюдая его правила и побеждая противника оружием казуистики. Правда, самый сильный Его ход все же основан на чистой нравственной идее самопожертвования и с ее помощью он одолевает Своего противника, нечувствительного к такого рода действиям и неспособного на них. Дух лукавства побеждается Духом любви по строгим правилам спора равных (именно здесь проявляется истинный смысл слов апостола Павла, который говорил, что он "Законом умер для Закона").

В ветхозаветной "Книге Иова" Бог вступает в спор с Сатаной из-за праведного Иова. Злой дух с разрешения Бога начинает искушать Иова, подвергая его всем мыслимым мучениям. Сатана в этой книге, как и во многих других произведениях Ветхого Завета, представляет собой особый аспект самого Творца, который самодержавно господствует над всеми силами мира, - как в их позитивном для человека выражении, так и в негативном: "ибо Он причиняет раны, и Сам обвязывает их" (Иов., 5:18). Это Бог "ревнивый" и справедливый, даже если его правосудие сокрыто от человека, - разве "может человек оправдаться перед Богом?".

Дьявол (греч. "diabolos" - клеветник, хулитель) первоначально представлялся не в качестве духа зла, а как обвинитель человека перед Богом. В этом амплуа он и обрел свойства соперника Бога в борьбе за человека, выявляя перед лицом Творца моменты тварности и ничтожества человека и, соответственно, инициируя эти начала в мире и даже отождествляясь с ними. В то же время злое начало в нем оказывается неотделимым от благого. Для онтологического взгляда или диалектического метода (например, у Гегеля) они располагаются как бы на одной плоскости, становясь равномощными друг другу.

Но теология не может признать их равносильность. Сливая воедино аспекты добра и зла в одном образе "князя тьмы", морально-религиозное сознание тем не менее принципиально разводит их: Сатана представляет собой часть той силы, которая, как в "Фаусте", "stets das Bose will und stets das Gute schafft" "всегда желает зла, всегда творит благое", т.е. по своим мотивам, субъективно, она всегда желает зла, но реально, объективно-предметно, всегда творит добро. Бог использует злые намерения Сатаны для того, чтобы "на выходе" получить добро (Августин говорит, что Бог не является причиной злых деяний, но Он преобразует их последствия во благо универсума). Папа Григорий Великий замечает: "Всегда неправедна воля Сатаны, но никак не лишена справедливости его власть, поскольку волю он имеет от самого себя, власть же - от Бога" (Moralia 2, 10). В этом заключен великий "позитивный" смысл зла - оно играет служебную, инструментальную роль в благих планах Бога (это лейтмотив всей христианской теодицеи).

Господь, призывая Сатану в свидетели непоколебимой праведности Иова, как бы разыгрывает с ним человеческую судьбу - ее ставят на кон, ею играют. Склонивший душу человеческую на свою сторону, забирает ее себе. Сатана нечеловечески искушает праведного, а Господь напоминает ему о Своем могуществе. Характерно, что всесильный Бог принимает правила игры, признавая их объективность. Возможно, если бы Он проиграл, то Его своеволия и могущества не хватило бы для спасения Иова (Иов заслужил бы смерть). Но Он использует Сатану для посрамления зла, хотя, как и во всякой игре, риск достаточно велик. Даже если в этом сюжете Бог играет с Сатаной, только по видимости признавая его равенство Себе, значение игрового начала не снимается, а только усиливается.

Поскольку эта тяжба разыгрывается в человеческой душе, она выступает на поверхности как внутренний спор самого человека, как ситуация морального конфликта, но апостол Павел, а вслед за ним и другие христианские мыслители не сомневались в участии здесь персонифицированных сверхчеловеческих нравственных начал. Апостол говорит о "живущем" в нем грехе (вспомним слова Ф.М. Достоевского о том, что человеческая душа есть поле битвы Бога и дьявола). Отсюда и специфический, "гуманистический" элемент в христианской доктрине воздаяния - Бог может простить человека, отпустить ему грехи не только потому, что Он милосерден и всесилен (этот мотив сам по себе абсолютен и не имеет вне себя никаких оснований), но и принимая во внимание лишь частичную вменяемость грешника, фактически манипулируемого активно участвующими в его жизни силами неба и ада (различные традиции и персоналии христианской мысли давали разные оценки степени этой зависимости, но не допускали возможности полного ее исключения).

Характерно, что в игре при равновесии сил соперничающих начал все решает случай - например, бросок кости, сам по себе не имеющий значения субъекта действия. В рассматриваемом сюжете этот случайно-необходимый элемент космической драмы есть сам человек - невольный, пассивный, но решающий аргумент спора. Кому он поддастся, не обладая изначальными предпочтениями в ту или иную сторону, в пользу того и решится спор (это прообраз будущей формальной, безразличной воли, libertas indifferentiae).

Ностальгия по потерянному раю в христианской историософии не в последнюю очередь обусловлена ощущением трагической случайности грехопадения, отсутствием каких-либо прерогативных рациональных оснований для него: оно не только не должно было случиться, но его могло бы и не быть. Все существенные характеристики данного катастрофического события выражены через различные модальности и именно этим они инициируют реальное переживание его в религиозном сознании. Оно не просто факт, а продукт воли. И даже непреложность церковного литургического чина, в который включается библейское событие, не должна скрадывать его экзистенциальной перспективы, а последняя не может быть необходимо-законосообразной. Все важнейшие события Писания, реализуя план провидения, в то же время носят вероятный характер, ориентируясь не на предметную логику, а на изволения субъектов и даже на их верховный произвол. Таково творение мира Богом - он не был принуждаем к этому никакой необходимостью, такова же и добровольная жертва Спасителя. Произвольна т.е. незаконосообразна вера Авраама, вернее, она настолько же противоречит закону мира, насколько послушна Первой заповеди высшего закона.

Сатана взял верх, совратив первых людей, и Бог вынужден был отдать мир в его власть. Отсюда берет начало самая мучительная и противоречивая проблема теодицеи - моральная квалификация земного мира, определение его принадлежности и характера господствующего в нем "закона", о котором столь неоднозначно говорит апостол. Мир - Божий, а следовательно, он благ, но он же и "во зле лежит". Просто на время он уступается Сатане, тот берет его во владение по праву победителя. Лукавый дух, творя в мире зло, одновременно и наказывает человека за грех, отчетливо выявляя в себе образ карающей десницы Господней: Бог перепоручает функцию справедливого и временами жестокого судии иной силе, гипостазируя в ней зло как таковое. Недопустимость сопряжения в одном божественном образе двух оппозиционных друг другу нравственных начал или двух взаимоисключающих функций (наказания и милосердия) наряду со стремлением сохранить этическую высоту Абсолюта и послужило основанием маркионовой доктрины, о которой пойдет речь ниже. У Маркиона ответствен за пороки мира отделенный от Высшего начала злой бог, у христиан - тварный падший ангел.

И пари Бога с Сатаной, и вступление их в юридический дискурс, и следующая отсюда власть зла в мире - все это определяется Павлом как проявление "закона", т.е. некого объективно установившегося порядка вещей, - или определенного Богом, или допускаемого им. По мысли апостола, в соответствии с этим же порядком Бог делает свой хорошо рассчитанный победный "ход" - Он совершает жертвоприношение Своего Сына. По иудейскому Закону повешенный на древе проклят (Втор., 21:23), но Христос, распятый на древе, проклят быть не может. Тем самым Христос отменяет Закон. По логике вещей силы зла должны были бы предотвратить смерть Бога. Эта идея находит свое подтверждение в Евангелиях - Сын Божий знает, что Его смерть на кресте входит в планы Бога-Отца, а потому Он и Иуду принимает как бессознательного вершителя закона. Очень выразительно об этом говорит Паскаль в своей "Мистерии Иисуса".

Мы уже отмечали, что в таком Божественном деянии проявляются как начала абсолютного нравственного порядка (самопожертвование Бога, чистый мотив милосердия к людям), так и элементы казуистики, следования состязательной логике. Бог обманывает Сатану, посылая в жестокий мир безгрешного Спасителя. Сатана руками книжников и римских солдат, синедриона и Пилата, осуществляющих закон этого мира, казнит его. Но тем самым он не только вершит неблагое в нравственном смысле дело, но и дело неправое - казнит невинного, т.е. совершает преступление, нарушает норму закона, "правила игры". Он превышает меру справедливого воздаяния (наказания по заслугам) и должен уплатить пеню. Эта пеня - выкуп за род человеческий, уплаченный Божественной жертвой, страданиями Христа, Его умилостивительной кровью. Сатана должен вернуть мир

Богу, потому что проиграл его. Именно потому Христос и зовется Искупителем, и это не только Его Божественный титул, но и характеристика Его роли в великой драме спасения человека. Он действительно "искупает", "выкупает" у дьявола род человеческий - в этом смысле замечателен призыв апостола к людям: "Вы куплены дорогою ценою, не делайтесь рабами человеков" (1 Кор., 7:23). Это обращение выражает ту "свободу христианина", о которой позже говорил Лютер, - внутреннее освобождение от мира и от любых мирских установлений, поскольку Христос выкупил человека у этого мира.

Конечно, на первый взгляд полным диссонансом с этим звучат многочисленные и безусловно искренние увещевания апостола к рабам и свободным сохранять их существующий статус в мире, не меняя ничего в нем, и особенно требования безусловного подчинения "властям предержащим" (Рим., 13:1-7). Такая "постникейская" по тону апологетика государственной власти смущает исследователей - ведь впереди были еще времена самых суровых гонений империи на церковь и сам апостол претерпел преследования и мученическую гибель от императорских властей.

Задавая свою практическую версию разрешения коллизии "Бога и кесаря", Павел на многие века вперед определил характер взаимоотношения религиозного человека и мирской власти, не говоря уже о том, что их антагонизм представлял только частный случай более фундаментального и драматического отношения христианина к миру вообще ("нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем" (2 Кор., 6:10)). Возможно, эсхатологическое мышление, нечувствительное к ценностям эмпирической "внешней" жизни, действительно, хотело нейтрализовать их значимость не только на уровне убеждения, но и деятельно, хотя и парадоксально: подчиняясь им полностью и при этом абсолютно неизбирательно. В этом можно усмотреть вполне серьезный вариант иронической установки на снижение статусности угнетающего фактора, форму ненасильственного протеста слабого против сил мира (гротеск "итальянской забастовки"). Хотя необходимое для этого различение внутреннего (эсхатологического) и внешнего (исторического) планов человеческого бытия в "Посланиях", несомненно, присутствует, против такой интерпретации в какой-то мере говорит то обстоятельство, что апостол настраивает исполняющего не на формальное, а на совестливое послушание. Такого рода социальный конформизм знаком нам из практики скептической "исостении" или стоического "адиафорон" - позиций, внешне сходных с рекомендованной апостолом, но совершенно иначе мотивированных. Все они соответствуют друг другу в конституировании общего отчужденного от мира знаменателя мирских феноменов, основанного или на представлении об их неопределенности (скептики), или на их этической нейтральности (стоики), или на их историческом ничтожествовании (ап. Павел и вся эсхатологическая традиция христианства).

Многие христианские мыслители рассматривали этот акт великой мистерии именно под таким казуистическим углом зрения, ведь экзегеза библейского события требовала определенных рациональных оснований. И напрасно Е. Трубецкой в своей книге об Августине ("Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. н.э.") выделяет этот юридизм в качестве исключительной черты именно западного христианства в противоположность восточному. Идею "выкупа" ("искупления") "за многих" страданиями Спасителя мы находим в Евангелиях (Мф., 20:28). Имя Христа как Искупителя знает не только христианский Запад (лат. Redemptor), но и христианский Восток (греч. lutrotes). Законническая версия искупления задается Тертуллианом и Августином ("в этом искуплении кровь Христа служит как бы платой (pretium) за нас, которой дьявол не обогащается, а обуздывается" "De Trin." XV, 19), но она знакома также Григорию Нисскому и Максиму Исповеднику. Последний определяет Христову жертву как "суд над судом". Этой теме посвящен специальный трактат Ансельма Кентерберийского "Почему Бог стал человеком?". О "выкупе" (lutron) жертвой Христа за род человеческий говорят Ориген, Афанасий Великий, Григорий Нисский. Интересно, что великий каппадокиец, нисколько не сомневаясь в том, что Бог мог бы своей волей освободить грешника, настаивает в этом случае на необходимости соблюдения и самим Богом того "закона", по которому осуществилась сделка, - требуется "выкуп" (lutrosis) в виде жертвы Мессии ("Orat.cat." 61A). Ориген, а вслед за ним и Григорий Нисский даже предполагают некоторую Божественную хитрость, когда дьявол попадается на крючок, казня невинного. И Павел повторяет, что грех уничтожен не "законом дел", а "законом веры" вследствие "жертвы умилостивления (hilasterion") (Рим., 3:25), т.е. благодатного, жертвенного дара Бога. Именно моральный мотив движет победительной Господней волей.

Особая тема "Посланий" - это практическое отношение человека к земному миру и к своей чувственной жизни. Оно должно быть интерпретировано через эсхатологическую доминанту мышления апостола Павла. Человек еще живет в эмпирическом космосе, но уже ему не принадлежит (речь идет в первую очередь об избранных к спасению, но и не только о них). По своему видимому образу, плотски-телесно человек еще в мире, но внутренне-духовно уже его преодолел. Отсюда и амбивалентность заповедей, обращенных к земной жизни. Правда, эта черта является существенно значимой для всего христианского мировоззрения.

Как отмечает С.С. Аверинцев [1], отношение христианина к миру не может быть ни чувственным (по сути он отрешен от мира), ни бесчувственным (мир - творение Божие и место нравственного подвига человека) - его можно определить как сочувственное (это характерно и для буддийского миросозерцания): взгляд на мир без вожделения и отвращения, постоянное ощущение его утраты и надежда на жизнь вечную. Ярче всего этот двойственный мотив звучит в догмате о прославленном теле и в образе "нового неба и новой земли": мир, к которому привязан человек, остается существовать и даже увековечивается, но воскресает нетленным и преображается (в противоположность гностике, в которой спасается только дух, уходящий за пределы материального мира, а последний просто отбрасывается). Co-распятие апостола Павла Христу и преграждает ему путь к растворению в материальном мире. Знаменитая формула его нового мироотношения звучит так: "и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего" (1Кор., 7:31).

1 Философская энциклопедия: В 5 т. М. 1960-1970. Т. 5. Ст. "Христианство".

Хотя до скорого наступления ("время уже коротко") Царства Христова все люди должны оставаться в том статусе, который они имеют, у апостола все же и в этом мире существуют несомненные приоритеты, например, замужество благо, но девство оценивается выше. Апостол хочет освободить человека от земных забот, чтобы он безраздельно служил Богу, поскольку служение плоти приводит человека к скорбям. В этом пассаже отчетливо проглядывают аскетические черты учения Павла, впрочем, достаточно сдержанные, ведь он обращался не к монахам. Апостол словно хочет вывести все чувственные элементы в адиафорон, нейтрализовать их, в то же время не превращая эту деятельность в специальную дисциплину, иначе она отнимет много сил и будет отвлекать от подготовки к будущей жизни. Ведь времени оставалось мало! Иное ощущение времени было у профессиональных подвижников на стезе стяжания Духа Святого, христианских аскетов, - для них Царство Божие отодвигалось в неопределенность и еще было время спасать душу и тело.

Апостол различает дела плоти (блуд, идолослужение, вражда, ссоры, убийство) и дела духа (любовь, мир, милосердие, вера, кротость). Можно предположить, что последние являются зримыми приметами избрания, смерти и воскресения с Христом: здесь этика апостола смыкается с его мистикой. На спасенных уже в этой жизни нет закона (Гал., 5:19-23), вернее, они подчиняются не закону мира (плоти), а закону благодати (духа). Павел называет их "пневматиками", повзрослевшими в добродетели, в то время как остальные, "плотские", суть еще "младенцы во Христе".

Можно вспомнить также известные образы "твердой пищи" знания, "гносиса", ,и "млека" веры, правда, в этом случае речь идет уже не столько об этической дифференциации, а о разных уровнях познания, отсюда и элементы гностической лексики. Против такого гностического самовозвеличения апостол и выдвигает принцип любви: "Знание надмевает, а любовь назидает" (1 Кор., 8:1) - он адекватно вписывается в контекст общей оценки мирской мудрости у Павла, которая позже стала эталоном, - по ней христианская доктрина сверяла и собственные интеллектуальные достижения, и языческую мудрость. Мера, установленная для человеческого разума, стала моральной нормой, правилом предписываемого человеку смирения перед Божественной высотой: "Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых" (1 Кор., 1:27); "мудрость мира сего есть безумие перед Богом" (1 Кор., 3:19).

Читающего "Послания" не может не тронуть гимн любви в 1-м Послании к Коринфянам - эту добродетель апостол ставит выше всех других: в будущем мире, когда утратят значение вера и надежда, одна любовь останется: "Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я - медь звенящая, или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, - то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, - нет мне в том никакой пользы" (1 Кор., 13:1-3). Как известно, евангельская вера переставляет горы, но, как оказывается, без любви и она - ничто. Эти две "внутренние" добродетели сливаются в одну - в "веру, действующую любовью" (Гал., 5:6). Трудно, наверное, найти во всей христианской литературе более красноречивое свидетельство превосходства глубинного нравственного начала над сферой внешней жизни.