**Европа: этика Средневековья**

А.А. Гусейнов

Содержательная ось, вокруг которой концентрируется изложение, задается, таким образом, первичной моделирующей системой -Священным Писанием и производными от него концепциями церковного и внецерковного характера.

Как и античная культура, которая до самого ее заката оставалась в пределах собственной архетипики, рожденной в недрах мифологического мышления, так и христианское мировоззрение характеризуется вполне сознательной установкой на первичные образцы, догматически закрепленные в вероучительных определениях. Это мировоззрение нового типа - предельно идеологизированное (в смысле осознанного и бескомпромиссного служения одной идее - идее единого Бога) и отмеченное печатью собственной исключительности. Если античные парадигмы сознания питались прежде всего почвой "не осознающей себя мысли" - мифа, а затем уже вторичным образом, чаще всего бессознательно, воспроизводились в структурах философской рефлексии, то христианская рефлектирующая мысль изначально признавала свою служебность по отношению к Откровению, определенному в догматических формулах.

Популярный в Средние века тезис Петра Домиани о "философии как служанке богословия" (образ человеческой души, предстоящей перед Богом) позволяет эксплицировать из него вполне соразмерную средневековому пониманию идею этического начала как производного от религиозного и вторичного по отношению к нему. В этом смысле (хотя это не единственное ее основание) никакая христианская этика не могла быть автономной, но всегда в большей или меньшей степени тяготела к теономности. Применительно к христианской моральной философии можно с достаточным основанием говорить о принципиальной прагматике морального начала как служебного по отношению к высшей религиозной цели - спасения души. Последнее осуществлялось уже в ином пространстве и формулировалось в иных терминах, чем моральная действительность.

По нашему мнению, принципиальное отличие моральной установки от религиозной (эта же граница разделяет античную и христианскую этику) заключается в том, что мораль определяет своей высшей целью достижение совершенства природы, заложенной в человеке, в то время как религия видит ее в спасении человека, достижимом за пределами его природы. Античная классическая философская этика (Пифагор, Эмпедокл, Сократ, Платон, даже Аристотель), решая в сущности ту же задачу спасения, постулировала тождество этического и религиозного. В названной ценностной субординации средневекового сознания можно обнаружить несомненное выражение одной из христианских этических добродетелей - смирения человеческого перед божественным (humilitas). Но этот опыт смирения, как говорит нам практика средневековой философии и монашеской аскетики, был скорее не унижающим, а воспитующим. Он создавал школу дисциплины мысли и жизни (ведь религия - это прежде всего служение, дисциплина самообуздания низшего перед высшим). Она была особенно важна в эпоху частичной варваризации общества. А многообразие философских школ и мыслящих индивидуальностей в истории Средних веков подтверждает, что догматическая принудительность не смогла в те времена стать чрезмерной.

П. Флоренский в "Иконостасе" отмечает, что иконографический канон именно в силу своей строгости и позволял оттенить индивидуальность художника. С определенными оговорками это же определение можно перенести и на аскетическое монашеское деяние, которое представляет собой "художество из художеств", "практическую философию" христианства, подчиняющуюся известным канонам, и на идеал добродетельной мирской жизни.

"Аксиоматика" христианской доктрины всегда выступает более выпукло и отчетливо по сравнению с ее античными аналогами. Мы попытаемся описать основные ее составляющие, специфически характеризующие христианское мировоззрение. Ими задаются и первичные модели морального сознания.

Прежде всего, символическую пространственную таксономию христианского космоса конструирует образ креста, скрещения двух векторов человеческого бытия - вертикального и горизонтального, отношения человека к Богу и к себе подобным (также и к самому себе). Эта двойственная установка выражена в заповеди любви к Богу (первой и наибольшей) и любви к ближнему (второй) (Мф., 22:37- 39). Она отчетливо определяет прагматику морального начала (отношения человека к человеку) как вторичного по сравнению с религиозным (отношения человека к Богу). Ее онтологическое прочтение укореняет божественное начало в сверхсущем - ведь Бог как податель бытия выше всякого сущего, в то время как сущему традиционно соответствует пространство философского, а следовательно, и этического дискурса.

Не вызывает сомнений и теономный характер христианской этики. В ней морально-религиозный Закон вручается Моисею высшей личностью - Богом (Исх., 19:20). Собственно, Господь Сам и полагает "пределы добра и зла"; как потом утверждал Дунс Скот, добро существует не в силу какой-то присущей ему самому "природы", а потому, что дано Богом. В этой авторитарной версии появления морального закона в неявной форме выражена ненатуралистическая идея происхождения нравственных ценностей: они не имеют основания ни в какой естественной реальности, а в определенном смысле запредельны ей, о чем почти через три тысячи лет вновь заговорят И. Кант и Д. Мур. И, действительно, опыт истории этической мысли показывает, что не только заповеди Декалога и Нагорной проповеди не вписываются в "естественное" человеческое бытие, но и в целом моральная действительность человека представляет для мира природы загадку. Она должна быть разрешаема за пределами природы.

Данная волюнтативная модель нравственного закона, когда Бог своей волей определяет, что есть добро, а что - зло, оказалась более приемлемой для верующего рассудка, чем ее сциентистские или натуралистические аналоги. Легче согласиться с некоторой "условностью" (хотя не исключающей их обязательность) установлений в сфере морали, чем с произволом в области достоверных научных истин. Например, мог ли Бог своей волей задать человеческому разуму иной мир математических истин, нежели тот, который есть? Для Августина это было немыслимо, но, чтобы не ограничивать божественную волю естественным научным законом и в то же время не полагать ее чистым произволом, он отождествил Бога с миром истин вообще. Не мог Господь сделать так, чтобы дважды два не равнялось четырем, иначе Он изменил бы своей разумной "природе"; подобным же образом не мог Он дать человеку что-то, что не было бы "добром", поскольку Он Сам есть добро. Соответственно, "зло" есть все, что не от Бога.

Отсюда же и важное для моральной жизни следствие - не все в этом мире от Бога, иначе Он, как ветхозаветный Яхве, станет ответственным и за злое в мире (с чем и сталкивается кальвинистская доктрина о двойном предопределении). Иной поворот мысли - образ Бога-искусителя в "Метафизических размышлениях" у Декарта, воспроизводящего некоторые схоластические схемы: в возможности, виртуально, Бог мог бы заморочить человека и с помощью математических истин (ведь Господь всесилен), но тогда в моральном смысле Он реально поступил бы как "дух лукавый", что невозможно.

Но именно соединение в Божественной природе бытийных, этических и когнитивных реквизитов - Бог как чистое бытие, Бог как добро, Бог как истина - говорит о том, что мы имеем здесь дело с синкретизмом, неразличенностью фундаментальных определений Абсолюта. Эта же характеристика переносится и на онтологию, где добро оказывается соразмерным или тождественным бытию, а зло определяется как отсутствие, ущерб бытия (добра). Данное представление о высших реальностях, заимствованное христианской философией из античной традиции, в частности, из неоплатонизма, будучи плодотворным, например, в когнитивной сфере, где оно составляет основу и положительной теологии, и онтологического аргумента, создает своеобразные проблемные ситуации при оценке нравственной реальности человека. Коррелятом подобного синкретизма в экзистенциальной сфере оказывается свойственное ветхозаветной религиозности сведение к понятию "закон" и юридической нормы, и нравственного императива, и Божественного установления - все эти формы легитимности конституируются абсолютизмом воли высшего Субъекта, создавшего их.

В то же время данные черты составляют характерные свойства, отличающие понимание Бога в христианской религии от традиционной античной теологии мифа. Бог откровения обретает принципиально позитивный нравственный образ, превосходя этим языческих богов. Тем самым высшее начало приводится в соответствие с идеалом нравственного совершенства - то, чего добивалась от мифа античная философская критика со времен Ксенофана и вплоть до неоплатоников. В христианстве происходит фундаментальная этизация религиозной сферы.

Правда, в данном случае следует иметь в виду существенное ограничение пространства этических квалификаций Абсолюта, поскольку сам по себе он оказывается неподвластен этическому дискурсу, или же моральные определения прилагаются к нему в несобственном смысле, когда, например, говорится об именах Божиих или о внутритроичных отношениях. Богословие утверждает, что принцип analogia entis ("аналогии бытия"), когда делается попытка встроить в одно пространство и тварное, и Божественное бытие, оказывается недостаточным. Как свидетельствует опыт "Ареопагитик", уровень мистического богопознания, сталкивающего нас с невыразимым в высшей точке вертикальной устремленности, также оказывается за пределами нравственно ориентированной души. Образ божественного Добра представляет лишь лик Абсолюта, обращенный к тварному, но от этого он не становится призрачным в своей абсолютной позитивности. Прямую аналогию этому мы найдем в философии Плотина, где "Благо" представляет собой не собственное выражение безымянной природы Единого, а его зримый аспект.

Подобное очерчивание границ в определенном смысле оказывается плодотворным и для самой этики - она уже не претендует на окончательное разумное истолкование тайн бытия, всегда резервируя в нем место для принципиально непостижимого, оставляя для него бездонный аспект тайны, - как в человеческой душе (в "Исповеди" Августина), так и в устроении всего мироздания (в христианской теодицее). Может быть, именно в средневековом христианском миросозерцании, где религиозное и моральное измерения бытия оказались нетождественными друг другу, этика и обрела легитимное право на тайну: Господь Своей волей отобрал у практического разума часть бытийного пространства и оставил его только за Собой, перепоручив возможности приближенного суждения о нем вере [1].

1 Рефлекс этой коллизии мы обнаруживаем в моральной философии Канта, где традиционные для античной рациональной этики предметы интеллектуального созерцания - Бог и свобода - парадоксальным образом стали объектами веры. Можно с достаточной уверенностью утверждать, что открытием умопостигаемого измерения вещей, остающегося тайной для рассудочного взгляда, Кант обязан не только Платону, но и схоластике.

Таким образом, практическая философия как рациональная дисциплина потеряла в широте охвата реальности (безраздельное господство морального рассудка, не знающего тайны, - это языческое учение о реинкарнации и карме), но выиграла в глубине. Религия открыла перед ней новую перспективу. Не случайно в христианской этике принципиальное значение обретают теологические добродетели, открывающие аспекты не зримого, но прозреваемого, возможного - вера, надежда и любовь. Ни одна из них не входила в число кардинальных добродетелей античной этики! Вера у античных мыслителей практически не включалась в моральный контекст, а рассматривалась как низший вид познания (у Платона на уровне доксы - мнения). Последнее и высшее определение нравственных проблем в христианской философии выводилось за пределы собственно этической сферы, будучи вписанным в план божественного провидения. Именно здесь моральная жизнь, соотносясь с самой собой и встречаясь наедине с Богом, открывает собственную глубинность в соответствии с идущей в глубину вертикалью первичного отношения человека и Бога (образ "внутреннего человека" у ап. Павла и Августина).

Неожиданное прочтение получает и христианский догмат о творении - в нем следует видеть прообраз истинно нравственных отношений. Бог творит мир, не побуждаемый к этому никакой необходимостью, моменты которой всегда можно обнаружить в античных концепциях творения. И даже если, как это делает С. Булгаков в "Агнце Божием", мы увидим в создании мира некую принудительность избыточной любви, тем не менее Бог представляется свободным как от внешних по отношению к творению мира мотивов, так и от внутренней необходимости его. Можно говорить о божественной отрешенности от тварного мира, воспроизводящейся потом на индивидуальном уровне в образе монаха, "бегущего от мира" ("анахорета"), или подвижника в миру, "отстраненно" относящегося к нему (декартово "великое безразличие в нас и в Боге").

Божественное деяние есть модель непринудительно свободного отношения Творца к собственному произведению: ведь Он мог бы вовсе и не творить мир. Если интерпретировать характер творения в терминах морального сознания, то это будет неутилитарное, бескорыстное действие, мотивированное им самим и не связанное даже своим объектом; в морально-эстетическом смысле - незаинтересованное деяние, то есть все то, что характеризует идеальную моральность у Канта. Поэтому творение есть свободный дар бытия и жизни. Это тоже важный момент - бытие, считавшееся в античной натурфилософии естественно "присущим" всякому сущему, в христианской философии "присоединяется" к вещам волей Бога. Если и бытие и жизнь суть сверхъестественные дары, то и человек должен распоряжаться ими осмотрительно - Господь потом взыскивает с него. Человек не владеет жизнью, а пользуется ею, а потому несет за нее ответственность (сходный мотив встречается в платоновском "Федоне"). Это еще и благодатный дар, не требующий ничего взамен. Да и чем сможет человек возместить его? Как говорит в своих поздних произведениях Августин, это "данная даром благодать" ("gratia gratis data"). В таком божественном бескорыстии средневековая моралистика видит абсолютный образец морально мотивированного действия, определенного чистым нравственным побуждением - самоценной любовью. Этот мотив, столь значимый для христианской этики, получает дополнительную, еще более прочную опору в добровольной жертве Спасителя.

Божественная свобода выражается и в том, что Бог не подчиняется даже естественным законам мира - он может творить чудеса; но для этики важнее то, что Господь возвышается даже над человечески понимаемой справедливостью, над калькулирующей рассудочностью талиона. Этот аспект трансцендентной свободы подчеркивается в контраверсии закона и благодати у ап. Павла, в идее божественного всепрощения у Оригена и Григория Нисского, в церковной практике отпущения грехов. В этический контекст входит почти неведомая античной этической традиции реальность божественного милосердия, оттесняющая логику заслуг и воздаяний на задний план (характерно, что античная философская критика видела в таких качествах христианского Бога проявление предосудительного морального своеволия, беззакония - варварскую, с ее точки зрения, черту; в сфере же нравственной практики чувство милосердия она считала скорее предосудительным). Хотя, с другой стороны, в теологии грехопадения формальная юридическая казуистика неожиданно обретает универсально-космические масштабы, вовлекая в свой круговорот и божественного Субъекта, и Его антагониста (идея искупления).

Догмат о творении проводит невидимую границу между Творцом и тварью - зазор между ними обретает непреложность онтологического порядка. Но отрешенность Бога от мира парадоксальным образом сочетается с немыслимой для античного мироощущения интенсивностью божественной вовлеченности в судьбу каждого отдельного человека. Человек получает новый статус в сотворенном мире: "Но в чем же, по церковному слову, величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворившего его" [1]. Античная идея уподобления микрокосма макрокосму, человека - миру принципиально трансформируется: человек выделяется из мира, напрямую уподобляясь Творцу этого мира.

1 Григорий Нисский. Об устроении человека / Пер., прим. и послесловие В.М. Лурье. СПб., 1995. С. 50.

Трансцендентная Божественная Личность создает подобную себе личность человеческую, нерастворимую в стихиях универсума. В этом диалогическом отношении двух трансценденций космос вытесняется в сферу адиафорон (безразличного). В то же время картина космоса в христианстве принципиально антропологизируется, становясь зависимой от человеческих начал в таких масштабах, которые немыслимы для античной космологии. Прежде всего, только к человеку обращен Божественный замысел о творении "по образу и подобию". Далее, христианство есть в сущности религия спасения человека и весь порядок мира и истории ориентирован на решение именно этой задачи.

Но высшее признание абсолютно прерогативного статуса человека, - как в его величии, так и в его уничижении, - заключается в том, что Бог, воплощаясь, принимает человеческий образ ("зрак раба"), чтобы возвысить человека до божественного образа (классическая формула богословия: "Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом"). Самое красноречивое, но в то же время возмутительное для античного миропонимания, свидетельство сверхприродного статуса человека - это порядок отношений между миром и человеком, выраженный в параболе грехопадения и спасения. Нравственное падение человека становится не просто фактом истории "первого" Адама, но и событием универсально-космическим: оно влечет за собой моральное превращение всей природы, нарушение порядка всего сущего. С этого момента зло приходит в мир. И возродиться природа должна только через восстановление человека. Моральное и физическое спасение мира становится задачей религиозного человека. Судьба космоса оказывается в зависимости от частной человеческой судьбы. Мир отступает в тень человека.

Парадокс христианской историософии и заключается в том, что частный человек мыслится здесь как сверхкосмическая реальность. При этом человеческий субъект по видимости открывает в себе универсальные демиургические потенции в смысле создания негативной Вселенной, тем самым усваивая себе функции гностического Демиурга, творца злого мира. Правда, позитивность действительно человеческого творчества христианской доктриной принципиально ограничивается, обретая свою историческую почву уже значительно позже, возможно, не ранее XIX в. Центральная роль человека во всеобщей истории, хотя и не как подлинного субъекта истории, - лейтмотив исторической концепции двух "Градов" Августина, и грандиозного теологического проекта Максима Исповедника. Трудно найти в античном миропонимании корреляты подобного представления вещей - изменение естественных параметров бытия остается в языческой мифологии прерогативой одних богов, которые сами вписаны в таксономию космоса, поскольку здесь космогония в сущности есть теогония. Можно вспомнить разве что чудовищный пир Фиеста, от зрелища которого Солнце изменило свой ход, или отдельные мотивы трансформации естественного хода светил в "Политике" Платона. Античность вовсе не ставит человека столь высоко, чтобы соизмерять с его судьбой порядок универсума.

Вследствие этого этизация, о которой мы говорили относительно идеи Бога в христианстве, непосредственно затрагивает также и, христианскую космологию - универсум, природа, космос, жизненный мир человека обретают тот нравственный оттенок, который задает им павший, греховный человек. Они окрашиваются в цвет греха и смерти. Даже "естественная" смерть появляется лишь после первого преступления Адама - до этого она не предполагалась. Характерно, что термин "смерть" традиционно имеет как моральные, так и физические коннотации: когда ап. Павел говорит, что "плата за грех - смерть" ("stipendium peccati mors"), он подразумевает оба смысла, может быть, с приоритетом морального. В свою очередь, обожение человека предполагает для Августина и Максима Исповедника возвышение в нем всей, в том числе и объективной, природы. Очевидно, что в их картине мира физический порядок в значительной мере определяется морально-религиозным. Но такое представление исторически не было устойчивым. Волюнтативный образ Бога, несомненно, ближе Средневековью, особенно патристике, нежели Новому времени: в богословском умозрении еще живет "Бог Авраама, Исаака и Иакова", в то время как позже, у Галилея, Кеплера и Лейбница, Он больше тяготеет к деятельности математика, геометра и часовщика. Но уже сама патристика и тем более схоластика открывают опыт "приручения" Бога сотворенному им самим закону - логическому, математическому, онтологическому и моральному.

Этизация природной картины мира в христианстве существенным образом отличается от морального строя воплощенных душ в античном космосе ("кармического"), где физическое устроение бытия тоже производно от морального, но где в порядке реинкарнации абсолютизируется объективный закон справедливого воздаяния, в то время как христианский моральный Закон, как мы знаем, в этом смысле вовсе не объективен, а в каком-то плане антропологичен (его осуществляет по своей воле "живой" Бог). Античный универсум, в котором господствует логос, имеет тенденцию к секуляризации естественного закона от божественной воли или к поглощению ее логосом при доминировании естественного аспекта закона. Христианский же космос, внешне являя собой фундаментально упорядоченное целое, внутренне весь пронизан энергиями божественного и человеческого (или дьявольского) произвола, тем более что эсхатологическая перспектива мира, заданная Богом, всегда ставит под сомнение его наличное бытие. Возвышение Бога над мировым законом, в какой бы форме он ни был представлен, закономерно приводит и к фактическому упразднению в христианском учении идеи судьбы как объективной безличной ("слепой") необходимости или к вытеснению ее на периферию космической жизни (например, у Боэция). Самодержавный Субъект не терпит рядом с собой никакой иной самодовлеющей реальности, с которой вынуждены были считаться античные боги.

В средневековой антропологии и этике реализована одна из исторических версий гуманизма - христианский гуманизм и прежде всего в супранатуральном его выражении. Роль человека здесь - главная, но это все-таки только роль в действе, ход которого, включающий в себя образ падшего и спасенного создания, заранее расписан. Космос же - только его задний план. Но тем не менее на его естественном фоне человек выписан чрезвычайно ярко, да и последняя сцена будет разыгрываться с участием человека уже среди иных реквизитов, сверхприродных. Хотя той малой доли человеческого, которой этот субъект может распоряжаться для своего спасения в синергии с Богом, хватает и для его нравственного вменения, и для приложения божественного милосердия. Здесь заложена изначальная моральная асимметрия - "собственной" воли человека оказывается достаточно для инициирования всемирной катастрофы, но совсем недостает для спасения даже его души. Он может по своей воле пасть, но своими силами не поднимется.

Ренессансный гуманизм подхватил супранатуральный пафос средневекового гуманизма, первичный замысел Бога о человеке, о котором говорится, например, у Максима Исповедника, но был вынужден выравнивать несоответствие разнонаправленных моральных потенций человека, естественно, усиливая в человеке, как казалось, позитивное демиургическое своеволие. Но все же мысль о "достоинстве человека" - исключительно христианская мысль, а вовсе не античная: такого размаха человеческих способностей, какой раскрыла Библия, античность не прозревала. Можно вспомнить, что речь "О достоинстве человека" у Пико делла Мирандолы - это речь Бога, и она выражает Ренессанс того идеального образа человека, каким мыслило его себе Средневековье.

Средневековая этика представляет собой сложный комплекс разнообразных версий моральной философии, включающих как вполне наукообразные и детализированные разработки самых отвлеченных проблем морального сознания (прежде всего в Западной традиции, особенно в схоластике), так и обоснования специальной дисциплины морально-религиозной жизни в ее аскетическом редакции - в форме монашеского "подвига", духовного "художества", опиравшихся на мистический опыт и по своей разработанности и изощренности не уступавших умозрительной высоте чистого богословия, с которым они были неразрывно связаны. Кроме того, мы включаем в средневековую этику и недоктринальные способы бытийствования морали в так называемых низовых, бытовых (хотя и не всегда обыденных) формах культуры, в которых тем не менее отчетливо утверждается совершенно специфическая, может быть и нестандартная, норма универсальной нравственной жизни.

Абсолютным моделирующим текстом всех теоретических и практических дисциплин нравственной философии Средневековья было Слово Божье, Священное Писание, в свою очередь содержащее в себе несколько разновидностей нормативной информации - это прежде всего заповеди, предписания, заветы, сентенции праведной жизни, так сказать, первичные рефлексии библейского нравственного сознания (Декалог, книги Пророков, книги Екклесиаста и Иова, Псалмы, Книга Премудрости Соломона, Нагорная проповедь, притчи), а также универсальные образы-символы - живые воплощения высших религиозно-нравственных начал, концентрирующие в себе энергии практической жизни, определенной идеей служения Богу (Иаков, Моисей, Соломон, Иов, пророки, многие другие ветхозаветные праведники; Иоанн Креститель, Богоматерь, апостолы и святые в Новом Завете). В аллегорической моральной экзегетике христианских мыслителей, начало которой положил Филон Александрийский, они выступают в качестве наглядных прецедентов человеческого нравственного совершенства, живых образцов доступной человеку добродетели и святости, достигнутой или на пути нравственного подвижничества, или в результате божественного избрания. Кроме них персонажами огромной агиографической (житийной) литературы, имевшей неоценимое дидактическое и воспитательное значение на протяжении всей истории христианства, уже не говоря об их влиянии на низовые формы религиозно-нравственной жизни, "народное христианство" (духовные стихи, легенды, мистерии, праздники) [1] выступают и многие другие святые.

1 Можно вспомнить, что и античная этика в широком смысле не сводится к книжной, писаной традиции диалогов Платона, "Этики" Аристотеля и стоических трактатов - она включает в себя и живую нравственную материю, формирующую нормы языческой праведности, - это мифологические персонажи, исторические и легендарные образы полубожественных людей, магов и чудотворцев, нравственных подвижников (семь мудрецов, Пифагор, Эмпедокл, Сократ, Платон, Диоген, Кратет и Гиппархия, Аполлоний Тианский).

И совершенно в стороне от великих фигур христианской иконографии стоят образы Божественной Троицы, воплощающие в себе запредельные совершенства, как бы те абсолютные парадигмы нравственной жизни, которые выше и самой нравственности. Человеческий разум словно считывает с них доступный ему моральный смысл: с Бога-Отца - идею милосердия и справедливости, с Бога-Сына - жертвенность и смирение перед законом, а со Святого Духа - дыхание любви. Первостепенное значение для моралистики приобретает образ Христа, догматы боговоплощения и воскресения. В них опять же раскрывается опыт земного, чувственного, человеческого бытия Бога. Вторая Божественная ипостась максимально очеловечивается, происходит божественный кеносис (опустошение), Господь мира претворяется в переживающее муки и даже претерпевшее смерть существо. Для догматики, конечно, важнее божественная составляющая Христа, для историка морали - его человеческая природа. "Не человеческая природа воскресила Лазаря, но и не Божество проливало слезы у его гроба" [1] - эти слова Иоанна Дамаскина позволяют различить в образе Христа божественное и человеческое. Слезы Христа, мольба в молении о чаше в Гёфсиманском саду и отчаянный упрек Отцу на кресте "Зачем Ты покинул меня?" рисуют человеческий образ Бога, "слишком человеческое" в нем, проявившееся в узловые моменты всечеловеческой истории (герой повести А. Камю "Падение" горько замечает, что не во всех Евангелиях нашлось место для этого упрека). Наверное, важнейшим моментом, отличающим христианский нравственный идеал от античного, и является этот откровенно человеческий, чувственный оттенок в "страстях Господних", даже сами страсти, которые оказались реабилитированными для моральной жизни [2].

1 Patrologiae Cursus Completus. Асе. J.P. Migne. Series graeca, t. 94, col. 1057A.

2 Правда, их признание не мешало последующей европейской моральной философии постоянно дезавуировать этот "скандал" для рассудочной морали. Например, если Кант и признает нормативность заповеди милосердия, то вовсе не в форме переживания, в какой она собственно и выступает, но только как рассудочную идею, идеал разума, которому надо подчинить чувства. Следовательно, надо быть разумно милосердным, что противоречит самому этому понятию, обращенному к сердцу. Наверное, можно пожалеть, что эта важнейшая сторона христианского нравственного идеала (ведь если она пристала Богу, то и для человека является не только не предосудительной, но и обязательной) оказалась во многом маргинальной для европейской моральной философии, но зато она питала художественный дух европейской культуры.

Различение религиозных и собственно этических аспектов в этом фундаментальном для христианства символе смерти и возрождения имеет принципиальное значение для понимания своеобразия средневековой моралистики. В полемике Августина с Пелагием названная проблема была сформулирована на языке богословия, не перестав от этого быть понятной и для светского разума: какова природа действенности Христовой жертвы для человеческой души? Учение Пелагия, представлявшее значимый реликт античного гуманизма в христианской традиции, говорило о нравственном примере личности Спасителя, с которым следует соизмерять сферу индивидуального нравственного сознания, оставляя выбор только за ним самим. У Пелагия душа человеческая действенно, посредством свойственного ей разума, может определять себя (точно так же грехопадение Адама оказывается для человека не источником транслируемого первородного греха, а только недобрым примером, который следует отвергнуть). Можно определенно утверждать, что в пелагианстве не только выразился дух светской моралистики, но и сказалось моральное начало как таковое в его отличии от религиозного. Последнее нашло своего страстного апологета в лице Августина, утверждавшего в противоположность светской версии морали прежде всего значимость прямого и действенного участия Духа Святого в моральной жизни через деятельную благодать.

Для истинно религиозного мыслителя сводить смысл святой жертвы только к нравственному примеру для подражания было бы не только проявлением неблагочестия, но и самоупразднением религиозного духа. В самом деле, если абстрагироваться от исторической материи, увидит ли тогда нравственное сознание какое-либо существенное различие между смирением Спасителя, подчинившего себя Закону ветхозаветного Бога, и смирением Сократа перед законом полиса? В этом случае, как говорит Паскаль, можно будет "обойтись и без Бога" ("se passer de Dieu"). Святой Дух должен участвовать в жизни души непосредственно, а не только через пример, подвигая ее, как сказал Августин, "где захочет и когда захочет", даже если его участие и дополняется содействием человеческой воли, что также признается далеко не всеми богословами. Последнее нисколько не умаляет роли подражания Богу в нравственной жизни, о котором говорится в знаменитом трактате "О подражании Христу". Участие Божественной воли для религиозного сознания аксиоматично, но мера его активности может сильно варьироваться. Августин признавал это совершенно недвусмысленно - в трактовке событий обращения (Савла, апостолов), и в крайней форме - в учении о предопределении святых и первородном грехе. Католическая и православная практика таинств (мистического присутствия Духа), особенно таинства крещения "во отпущение грехов", в сущности продолжает ту же линию: здесь Бог воздействует на тело и душу, не только стирая следы греха, но и позитивно запечатлеваясь в человеке в форме актуального религиозно-нравственого "характера". То есть фактически признается частичная (или полная, как в кальвинизме) моральная невменяемость человеческого морального субъекта, да к тому же самоопределение души дополняется "оператором" Божественной воли, осуществляющей, так сказать, action directe (прямое действие). В таком обостренно теономном понимании нравственной жизни разрушается аксиоматика не только светского морального сознания, но и морального сознания вообще. Моралистическую позицию Пелагия ослабляла ее двусмысленное толкование благодати как естественного и в то же время сверхъестественного явления, в то время как его оппонент Августин развивал свою принципиально религиозную идею без экивоков, но именно поэтому и выходил за пределы нравственно определенной жизни.

Мыслителем, который в рамках христианского канона задал тон всей последующей средневековой этике, поставив в центр своих Посланий именно образ умирающего и воскресающего Христа, был первый теоретик христианства апостол Павел.