**Происхождение зла. Теодицея**

А.А. Гусейнов

Если для светского моралиста добро и зло являются аксиомами нравственного сознания, то для всякого религиозного мыслителя, исходящего из постулата существования благого творца, кардинальной становится проблема происхождения зла. Августин решал ее по-разному. В ранних трактатах, отмеченных прежде всего влиянием античной, стоической и неоплатонической традиции, он склоняется к мысли об определенной иллюзорности зла в сотворенном совершенным творцом космосе (выше мы уже говорили о сложностях, вызываемых таким пониманием). Более основательной и авторитетной для последующей христианской мысли была разработанная Августином, опять же не без влияния платонизма, онтологическая доктрина зла.

Прежде всего, следуя христианским догматическим принципам, Августин настаивает на творении мира из ничего. Это ничто, которое составляло фундаментальную основу античного космоса в качестве онтологической оппозиции бытию, причиняло много хлопот христианским мыслителям. Рассматривая Бога как подателя бытия и как воплощение высшего бытия и блага, они не могли признать ничто реальным объективным принципом, лежащим в основании сотворенных вещей. Идея сотворения мира ex nihilo при недостоточной ее доктринальной разработанности могла привести к субстанциализации ничто, а отсюда - к признанию вечности зла, имеющего своим основанием некоторое ничтожествование сущего (эта проблема была концептуально разработана Фредигезием Турским). А такой вывод ставил под сомнение фундаментальные положения догматики.

У Августина опровержение субстанциальности ничто (зла) имело глубокие личные основания: пройдя искус манихейства, он со всей страстью души отвергал его рецидивы в своем мышлении, но, как замечают многие исследователи, так и не смог их преодолеть. Тем не менее Августин категорически не признает онтологического смысла ничто: когда в Книге Маккавеев утверждается о творении мира "из ничего", это означает, что Бог творит мир не из самого себя (что говорило бы о рождении мира из Бога, но мир не одиносущен Богу), и не из какой-либо сосуществующей наряду с Богом материи (что свойственно языческой философии), а что создается нечто совершенно новое, чего еще никогда не было.

Мысль о ничто как субстрате сотворенных вещей оказывается настолько привязчивой, что сам Августин допускает возможность говорить о ничто "как бы о материи" ("qasi materies nihilum") (De div. quaestion. 4), тем более что в его учении сотворенность вещей "из ничего" обусловливает их изменчивость, которая и предрасполагает к появлению зла (создает предпосылки для душевной динамики и превратных склонностей, чего нет в субстанциях устойчивых). Этот аспект тварности оказывается чрезвычайно существенным в этике Августина. Однако более ортодоксальной выглядит иная трактовка зла - как ущерба, лишенности добра (privatio, vitium), соответствующая интерпретации ничто как отсутствия бытия.

Данная версия зла стала доминирующей и в западной и в восточной традиции церкви и является наиболее авторитетной вплоть до аших дней. Но сохраняя свое фундаментальное значение в онтологии, она не представляется достаточно убедительной для морального взгляда на вещи. В случае, если зло признается всего лишь как лишенность добра, зло утрачивает свою динамику, экзистенциальную реальность, становясь только бледной тенью бытийных начал. Возникает проблема действительной значимости зла как некоторого сущего среди других сущих, его действенности как несомненного конкурента добра. С чем же тогда борется добродетель, если ее оппонент целиком производен от самой добродетели и как таковой нереален? Получается, что она сама бросает эту тень и никогда от нее не избавится: добро станет источником зла. Или же, исключив зло из бытия, мы оставляем все пространство действительной моральной жизни за одним добром, и тогда этическая проблематика сводится к выяснению отношений добродетели с самой собой - просто к задаче самовозрастания блага в самом себе без всякого противодействия: разве может ничто оказать ему сопротивление? Бытие заполнит свои лакуны, в которых угнездилось зло, и места злу в нем уже не будет. Мы уже отмечали, что реальность зла, отрицаемая в онтологии, тем не менее восстанавливается через мифологизацию зла в образах Сатаны, злых духов, бесов и прочей "чертовщины" в литературе, более близкой к живому моральному сознанию, нежели отвлеченные трактаты книжников. Что это не просто метафоры религиозного сознания говорят примеры описания многочисленных "искушений" святых в агиографии или творчество такого глубокомысленного философа церкви, как Максим Исповедник, демонические внушения составляли неопровержимую и опасную для религиозного подвижника реальность и в этике П. Абеляра.

Несомненно, более плодотворной оказывается трактовка зла (и добра) как расположений души, идущая от Аристотеля и стоиков (diathesis, hexis). Уже отмеченная нами диспозиционная или интенциональная интерпретация моральных абсолютов нашла свое яркое выражение в этике Августина. Эта доктрина, согласуясь с несубстанциональным взглядом на природу зла, тем не менее укореняет его в особом складе души, некоторой душевной субстанции, расположенной к той или иной реакции на действительность (речь идет не о психологических, а о бытийных структурах, специфической онтологии душевной жизни, о которой позже говорили Ф. Брентано и Э. Гуссерль). Такая "злая" душа уже не может рассматриваться как дефект души добродетельной или ее производная. Порок и добродетель заданы здесь как вполне самостоятельные сущие - сгущения особых духовных энергий, обладающие своей собственной ценностной ориентацией. Что же отличает их друг от друга, делая носителями добродетели или порока? Августин определяет этот различительный принцип как любовь (amor, dilectio), особое тяготение души к тем или иным началам, ее интенцию. Отсюда и знаменитое августиновское: "любовь моя - тяготение мое". "Тяготение", буквально "тяжесть" [1] (роп-dus), выражает важный смысл - естественного влечения души к тому, что сродни ей. В трактате "О Граде Божием" (XI, 28) Августин разделяет все человечество на два Града - спасенных и проклятых - на основании двух видов любви, присущих этим Градам: земной - любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, и небесной -любовью к Богу, доведенной до презрения к себе. Любовь становится синонимом воли. Разные моральные квалификации души - это разнонаправленные воли. Благая душа естественно тяготеет к порядку и разуму, порочная - к противоположному им.

В иерархии бытия каждое сущее имеет свое место и соотнесено со всем строем универсума, где высшее место занимает Бог. Добродетель заключается в умении правильно оценивать вещи в соответствии с их местом в этом порядке: "Тот живет справедливо и блаженно, кто правильно оценивает вещи, ибо он имеет упорядоченную любовь (ordinata dilectio), или ordo amoris ("порядок в любви")" (De doctr. christ. I, 28). Поэтому любовь к вещам преходящим, к твари в ущерб вечному Творцу есть "непорядок и извращенность" (De div. quaest. ad Simplic. I, 18), или "превратная любовь". Порок или грех Августин определяет как "превратную склонность души, когда душа склоняется к тому, что запрещает справедливость и воздержаться от чего душа вольна. Это значит, не в самих вещах грех, но в незаконном пользовании ими" (De gen. ad litt. opus imp. I, 8). "Незаконное пользование", обозначающее порок, предполагает различение понятий "пользование" (uti) и "наслаждение" (frui) - их дихотомия весьма значима для мышления Августина (De doctr. christ. I, 4). Наслаждаться чем-то - это значит видеть в нем цель своего стремления, пользование же всегда относит использованный предмет к чему-то более высокому. Наслаждаться можно только высшей целью всех стремлений - Творцом мира, а все остальное может быть только предметом пользования. Порочная установка души полностью меняет естественный порядок этих отношений - человек наслаждается миром, забыв о Боге, средство превращается в цель.

При таком толковании нравственных начал все вещи представляются в абсолютном смысле морально безразличными - только пользование или наслаждение ими выявляет добродетельный или порочный склад души, т.е. Августин задает функциональный принцип определения добра и зла. Есть только один морально позитивный абсолют - это Бог. Естественно, что в этом случае в этике огромную роль начинает играть когнитивный момент - правильное познание соотношения вещей, умение человека вписаться в универсум ценностей. Поэтому трудно однозначно определить, что является приоритетным для мышления Августина - воля или интеллект. Скорее, они постоянно опосредуют друг друга, что и создает в душевной жизни неразрешимые проблемы, требующие вмешательства третьей силы - божественной благодати, однозначно направляющей и разум и волю. Хотя в любом случае превалирование одного или другого начала исходно дискредитируется тем, что оба они оказываются несостоятельными: грех приводит человека и к параличу воли - способности действия, и к невежеству разума - способности познания.

Как же всесильный и благой Господь допустил в нашем мире зло? Эта вечная проблема нравственного сознания глубоко затрагивала и Августина. Его теодицея давала несколько ответов на вопрос о происхождении зла в мире, созданном и управляемом Богом.

Эстетическая теодицея - порядок мира совершенен, но зло включается в него необходимо как его составная часть (без тьмы мы не могли бы видеть и света; страдания мучеников только оттеняют их подвиг). Как утверждал еще апологет Лактанций, "зло есть не что иное, как интерпретация добра". Согласно Августину, сама идея разделяющей справедливости как космического закона требует, чтобы в космосе существовало некоторое разнообразие и неравенство (De quant, anim. 9), где все человеческие страдания будут представлять как бы строительные камни прекрасного в себе космоса, совершенство целого также требует допущения погрешностей в частях - вся эта традиционная топика античных теодицей (космодицей) в полной мере используется Августином. Б своем прославлении космического строя он, однако, переходит границы христианской ортодоксии и персоналистского понимания человека. Человек становится у него не просто придатком космического целого, полностью вписываясь в его видимый строй, он еще и украшает его своими страданиями - ведь без них не была бы полна эта картина! А ведь в сущности у Августина как христианского мыслителя мы имеем дело уже с иным, чем в античности, субъектом, который в космосе не растворяется и ему не подражает. Далее, отождествляя земной порядок с принципом справедливости (ordo=justitia), Августин высказывает еретическую мысль (правда, только в раннем трактате):

"Бог не только управляет всем в порядке, но даже и сам управляется порядком" (De ordine I, 10).

Этой апологии космического порядка кардинально противоречит мысль Августина о божественном воздаянии человеку за грех, когда мир становится для него наказанием (отдается во власть дьявола): в этом случае в видимом порядке космоса, в его устроении не может воплощаться принцип справедливости, поскольку мир рассматривается лишь как жестокий инструмент божественного возмездия (как замечает Августин, палач сам по себе отвратителен, но через него осуществляется правосудие в человеческом обществе). Меньше всего он должен радовать человека. Августин настаивает на том, что "мир во зле лежит" и что "справедливые люди в той жизни подвергаются незаслуженным карам" (De divers, quaest. 82), т.е. в нем нет справедливости. Наконец, сам Спаситель был в этом мире "несправедливейше" (injustissime) (De Trin. XIII, 18) распят, без чего, как мы знаем, не смог бы реализоваться замысел провидения. Видимый (манифестированный) план космоса решительно расходится с сокровенным: ведь справедливое воздаяние, непостижимое в этом мире, будет манифестировано только в будущем. Августин видит полное осуществление теодицеи только по завершении истории, когда праведники получат вечное блаженство, а грешники - вечные муки, т.е. в реализации принципа воздающей (разделяющей) справедливости. И хотя он не во всем согласен с Тертуллианом, радостно рисующим картины загробных мучений грешников и блаженства праведников в трактате "О зрелищах", его представление о Боге подчеркивает в Творце черты строгого Судии - это прежде всего Бог в аспекте справедливости. Такой образ стал каноническим.

Однако средневековая традиция знает не только карающего Бога, но и Бога милующего. Бог в аспекте абсолютного, безграничного милосердия выступает в еретических идеях апокатастасиса (всеобщего восстановления) у Оригена и Григория Нисского. Если справедливость различает, то милосердие уравнивает - в нем воплощается универсалистски-гуманистическая традиция в христианстве. Во всеобщем восстановлении Бог в конечном счете спасает всех грешников, даже величайшего из них - Сатану. Адский огонь - это не огонь возмездия (чувства, которое не присуще Богу), а огонь очищения. И даже страдания провинившихся выражают не божественное воздаяние за отступление от закона в этой жизни (ведь вечные муки неэквивалентны проступкам - согрешив во времени, тварь будет страдать в вечности), а боль от испепеляемого в человеке греха. Излечение тем болезненнее, чем тяжелее въевшийся в плоть недуг.

Правда, в доктринах Оригена и Григория Нисского всеобщее прощение мотивировано двумя разными основаниями: моральным и онтологическим. Моральный мотив - милосердие Божье ("Бог есть любовь"), онтологический - восстановление первоначального универсально-совершенного образа прачеловека (главная мысль трактата Григория Нисского "Об устроении человека). Здесь находит свое, конечно, неортодоксальное, но глубоко христианское выражение идея преображения всего строя бытия и соединения его с Богом. Прекрасным дополнением к этой в высшей степени милосердной идее могут служить слова Исаака Сирина: "Что такое сердце милующее? Возгорание сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-нибудь вреда, или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и очистились" [1].

1 Цит. по: Флоровский Г.В. Догмат и история. М., 1998. С. 190.

Но принцип различения, воплощенный в божественной справедливости, вновь специфическим образом выражается в августиновской доктрине предопределения, согласно которой Бог избирательно проявляет свою милость к человеку. В силу первородного греха (рес-catum originale) все люди представляют собой единую "массу греха", присоединяя к наследственному греху еще и свои собственные, и спасти человека из этого состояния может только божественная воля. Бог мог бы быть только справедливым - в этом случае он должен был бы осудить на погибель всех людей (они ее заслужили); но Он мог бы (как у Григория Нисского) быть только милосердным - и тогда спас бы в конце концов всех без исключения. В первом случае Он необходимо следовал бы закону равной правосудности грешников, что лишило бы Его возможности проявить свою волю; во втором - наоборот, Он перечеркнул бы принцип равного воздаяния за проступки и однозначно утвердил бы собственную суверенную волю, поставив свое высшее своеволие над любой легитимностью. Августин выбирает некую среднюю позицию: Бог спасает, но не всех, а только избранных. Божественное предвечное избрание некоторых спасенных представляет собой выражение не объективного закона

и не рационального соображения, а дар благодати. В нем нет и не может быть ни заслуг самого человека, ни выражения какой-либо законосообразности. Августин находит нужный оборот для обозначения такого рода выбора - gratia gratis data (данная даром благодать). Только такой - незаслуженный и законосообразно немотивированный - дар может называться благодатным.

Чем же определяется выбор тех, а не других? Почему Господь одних спас, а других оставил? Может ли человек упрекнуть Бога в несправедливости - ведь спасенные, с точки зрения отца церкви, никакими своими усилиями этот дар не заслужили? Августин отводит эти упреки: мы не можем знать мотивов избирающей божественной воли, но в существовании их не имеем права сомневаться; если Бог спасает незаслуженно, то этим только проявляет свое милосердие и любовь (заслуженной милости и любви не бывает). И если из толпы осужденных законом Бог помилует нескольких, даже наугад, его произвольное решение нельзя будет считать несправедливым - ведь своим грехом человек нанес Богу оскорбление и нет никакой несправедливости в том, будет ли этот долг взыскан или прощен (De divers quaest. ad Simplic. I, 2, 16). Августин в учении о предопределении (благодати) выводит Бога за пределы всякой легитимности, определяемой человеческими мерами, ведь божественная воля не подчиняется никакому закону, а сама устанавливает законы (в этом случае суверенная божественная воля служит прообразом для свободного человеческого выбора).

Соотношение понятий "свободный выбор", "грех" и "благодать" оказывается в центре полемики Августина с пелагианами. Не вдаваясь в детали спора, который хорошо документирован [1], можно сделать следующее заключение: Августин в этот поздний период своего творчества все больше склоняется к отрицанию реального значения того свободного выбора, в котором ранее он видел основу моральной жизни человека. Вполне в духе и по букве апостола Павла он располагает человеческую волю в поле столкновения двух универсальных начал - греха и благодати: или это свобода от Бога и рабство в грехе или свобода от греха и рабство в Боге.

1 См. Гусейнов А.А. и Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987.

Человек по своей воле не в силах преодолеть грех, но если праведный благодатно избран, он, в свою очередь, не может отринуть спасающей благодати и даже не может пожелать этого (также и св. Максим говорит, что познавшие Бога "по благодатному причастию"

уже не в состоянии отказаться от блаженства и возжелать зла, т.е. их "произволение становится безгрешным" [1]. Трудно сказать, что получает здесь более действенное выражение - доминанта благодати или природы, поскольку природа, которую восстанавливает благодать, исконно блага и сама является благодатным даром Бога. Для святых отцов всякая природа благодатна - еще Тертуллиан говорил о душе как по "естеству" своему христианке, и в этом смысле христианская моралистика не менее натуралистична, чем античная.

1 Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию, 6.

В чем же по существу нравственный, а не только спасительный, смысл благодати? Благодать для Августина есть исполнение закона, но она конституирует особый род морально-законосообразной жизни, когда мы не только внешним образом (на уровне разумного осознания) признаем закон, но и добиваемся его внутреннего воспризнания, интериоризации. Греховная, разорванная воля сама по себе не может породить желание принять закон, сделать его предметом не только познания, но и любви. Добро должно нравиться человеку, стать объектом его желания - только в этом случае человеческая душа достигает цельности нравственной жизни, единства интеллекта и воли, знания и желания, теоретической и практической установки, рациональной и эмоциональной составляющей человека. Благодать не только приуготовляет добрую волю к принятию морального закона, но и "заставляет нежелающего" принять с любовью заповеди добра (Enchiridion 32). Господь своей волей делает то, на что человеческая воля неспособна - Он "может обращать порочные воли людей в благие, обращать какие Он захочет, когда захочет, где захочет" (Ibid. 32). Благодать превращает добродетель (моральный закон) в объект высокой страсти: "закон не исполнялся потому, что в душе не было любви (caritas), которая могла бы глубочайшей усладой удержать ум от стремления к греху, порожденного в нем наслаждением временными вещами" (De divers, quaest. 66). И даже если интенция к добру изнутри направляется божественной благодатью, такое глубинное желание добра воспринимается человеком как выражение его собственной воли (sua sponte). Поэтому "добрая воля есть дар Божий". Фактически речь идет о направленном преобразовании рассудочно-принудительного освоения морального-закона в спонтанное влечение к нему (у св. Максима, напротив, Господь только предлагает человеку свою помогающую благодать: "Ибо не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую волю преобразует для обожения" [1].

1 Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. 2. Вопросоответы к Фалассию, 6.

В некоторых чертах учение Августина о воле обнаруживает определенные параллели с волюнтативной доктриной Максима Исповедника: Августин также различает свободу, свободную волю (libertas, libera voluntas) и свободный выбор (liberum arbitrium). Свободный выбор сохраняется за душой всегда, не утрачиваясь даже в грехе, поскольку выражает двойственный статус человека, способность обращаться как к добру, так и к злу, раздвоение и колебание воли (делиберативная свобода). Это признак высокого, но все же несовершенного статуса человека (только возможность стать совершенным). Более соответствует человеческой природе способность "быть более свободной, чем в свободном выборе" (liberius libero arbitrio), т.е. не служить греху (De corrept. et grat. XI, 32), что достижимо только в жизни будущей. Действительная свобода - это свобода не склоняться ко злу, а такой истинно свободный выбор воли Августин определяет как "освобожденный" посредством благодати (Ibid. XI, 42), поскольку свободный выбор сам по себе может и не быть освобожденным (от греха). Свободная воля по сути есть синоним доброй воли (позднейшая идея Канта), т.е. она обретает однозначную ценностную характеристику. Августин настаивает на том, что по спасении праведники уже "не смогут грешить", т.е. их воля станет однозначно и необходимо доброй. Они утратят заместительный дар свободного выбора, навсегда утвердившись в добре. Фактически, они лишатся важнейшего качества своего морального сознания, но не пожалеют об этом: ведь выбор их воли всегда подразумевал желание лишь одного Блага, но их конечное, т.е. зависимое, бытие открывало перед ними множество частных благ, из которых надо было выбирать: "в глубине моего бунта дремало смирение" (А. Камю).