**Этический смысл "Посланий" Ал. Павла (I в. н.э.).**

А.А. Гусейнов

Трудно в общих чертах охватить все богатство тем, актуализированных посланиями апостола Павла. Они представляют собой целую энциклопедию христианской догматики, нравственной и религиозной жизни. Его личный пример и высокий духовный пафос его трудов стали образцовыми для всей последующей христианской моральной философии. Мы выделим здесь несколько проблем.

Это прежде всего смысл Христовой жертвы. Для Павла смерть и воскресение Христа не только знаменует новый этап в истории спасения человека, эпоху Нового Завета, но кладет начало реальному, действительному преображению человеческой природы, ее новой жизни. Для него спасение не есть только перспектива последних дней мира - в Пасхальном событии воскресения оно уже актуально осуществилось, и избранные Богом в этой земной жизни живут в духовной форме воскресших. "Внутренний человек" преобразился, став духовным, но адекватное себе "внешнее" явление спасения он обретет но окончании времен, когда откроется весь Божественный замысел о человеке и мире и "Бог станет все во всем".

Характерной особенностью стилистики "Посланий" является то, что они наполнены живым опытом переживания фундаментальных категорий христианского морального сознания - греха, смерти, жертвы, покаяния, милосердия, любви, спасения и свободы. Личностное неотделимо здесь от объективно-универсального. Переживание смерти и спасения сливают воедино и самого автора, и адресатов его посланий, и весь мир вокруг них. Это сопряжение становится возможным через мистически-реальное самоотождествление Павла с распятым Христом: "Я сораспялся Христу" (Гал., 2:19), во Христе же преображается весь мир.

Несомненно, что религиозная доминанта Павловой антропологии является определяющей по отношению к этической: моральное состояние души задается объективными детерминантами религиозной картины мира - божественной и сатанинской, добро и зло интерпретируются в терминах греха и благодати. В знаменитом пассаже из 7 гл. "Послания к Римлянам" апостол описывает состояние своей души, все еще данницы греха и смерти: "Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, а живущий во мне грех" (Рим., 7:15-20). Можно видеть здесь описание греховного бытия человека, еще не пережившего в крещении преображающего его воскресения, как об этом говорит А. Швейцер в своей известной книге об апостоле Павле [1], но в самом послании нет прямых указаний, позволяющих так однозначно соотносить описанное апостолом состояние с какими-то определенными вехами в его персональной биографии. Сам же автор Послания именно здесь максимально заостряет драматический конфликт в его душе между благодатью, открывшейся ему через сораспятие с Христом (начало внутреннего преображения), и законом греха, господствующим в том мире, в котором по-прежнему еще живет плотский, "внешний" человек.

1 Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1990.

Поэтому вряд ли будет оправданным предположение, что ап. Павел снимает в человеческой жизни различение должного и сущего - этого не допускает никакая религиозная мораль. Актуальность спасения и начало новой жизни уже на этой земле постулируется апостолом Павлом только в мистическом плане. Как они зримо реализуются в эмпирическом космосе, для которого законом является антагонизм "внутреннего" и "внешнего" планов человеческого бытия, остается тайной (возможно, отсюда берет начало августиновское противопоставление "невидимой" церкви избранных праведников - церкви "видимой", смешанной, давшее начало длительной традиции). А применительно к паулинистской этике это представляется вдвойне проблематичным - ведь в ней спасаются не все, а только избранные, не обладающие видимыми отличительными признаками спасения. Возможно, только открытая эсхатологическая перспектива позволяла Павлу переживать настоящее как будущее, актуально "встраивать" один план бытия в другой и, действительно, в этом случае все их отличия стирались.

Тема "закона" получает в этом отрывке своеобразное прочтение: одним и тем же термином обозначается как противоречивая внутренняя реальность души ("Но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих" (Рим., 7:23)), так и нормативная система запретов и предписаний (Павел говорит о "заповеди" (Рим., 7:8-9)), что позволяет соотнести ее с близким Павлу ветхозаветным законом. Правда, возможно, что в последнем случае под законом подразумевается вообще всякая нормативность, в том числе характеризующая и античную этику. Главное, что оба они - и эллинское и иудейское законничество - представляют для Павла примеры принудительно-внешней формы моральной императивности, которая в этом своем качестве не только не преодолевает грех, но еще и становится искушением для человека, приводя его в отчаяние. Поэтому для Павла в контраверсии закона и благодати первое понятие соотносится со всем старым, т.е. с миром, бывшим до Христа, в то время как благодать открывает то новое, которое "для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие" (1 Кор., 1:23), в греческом тексте говорится о "скандале" для Иудеев).

И здесь апостол открывает для нас еще одну сторону современного ему морального сознания, к которой античная традиция почему-то была нечувствительной. Выясняется, что моральное наставление, нравственное просвещение, рациональная дидактика, казалось бы, опирающиеся на непосредственную очевидность и "естественность" этической заповеди, вовсе еще не обеспечивает ее внутреннего признания субъектом. Закон открывает для человека грех, убеждает в неприглядности порока, внушает к нему отвращение, но тем самым только ожесточает его, потому что при этом закон не дает ему силы преодолеть это зло в себе (этот мотив станет определяющим в августиновской доктрине благодати - именно она заставляет человека внутренне принять моральный закон). После осознания нормы закона грешник оказывается пораженным вдвойне - закон как будто рождает грех в человеке, "умножает" его, заставляя видеть его там, где его словно и не было.

Но, конечно, Павел вовсе не желает возвращения к состоянию блаженного неведения, хотя и признается, что он "жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил" (Рим., 7:9). Если истина свидетельствует о себе и одновременно обособляет ложь, то и закон, запрещая грех, "открывает" его для человека, очерчивая границы добра и зла. Бог полагает убийство как зло - и оно становится для человека злом, с которым с этого момента человеку становится трудно жить. Закон называет моральные начала своими именами, творя их.

Здесь и наполняется этическим смыслом мифологическая функция называния-творения, присущая Богу (хотя, с другой стороны, подобным же образом самодержавно своеволен и стоический философ, отказывающий болезни, терзающей его, в праве называться злом - пример Посидония в "Тускуланских беседах" Цицерона). Так возможно негностическое толкование ветхозаветного образа Бога, "производящего бедствия" (Ис, 45:7), хотя, конечно, христианская теодицея не может ограничиваться одной вербальной реализацией моральных абсолютов - зло должно найти себе еще и онтологическое основание.

Апостол раскрывает диалектику закона и греха: "неужели от закона грех? Никак; но я не иначе узнал грех, как посредством закона, ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил "не пожелай"... без закона грех мертв" (Рим., 7:7-8). Чтобы бороться со злом, нужно показать его, а сама его демонстрация превращается как бы в вызывание духов зла. Словно тяготея к открываемому им злу, закон, обращенный к эмпирическому миру, дискредитируется им, словно прилепляясь к нему, становясь его частью. Кроме того, тот же закон угнетает человека бесплодными требованиями самому это зло преодолеть, становясь постоянным укором для совести. Отсюда и парадоксальное и даже загадочное для исследователей отождествление ап. Павлом закона плоти и греховного мира с законом, данным этому миру для преодоления греха. Слишком уж эти антагонисты оказываются связанными друг с другом. Естественным следствием из этого почти гностического умозаключения будет обращение к такому закону, который сумел бы преодолеть грех в самом человеке, преобразив его. Ап. Павел видит такую, конечно, нечеловеческую, внеморальную силу в благодати Господней: "Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти? Благодать Божья через Иисуса Христа" (Рим., 7:24-25).

Проблема закона и благодати становится в центр размышлений апостола. И здесь вновь выявляется непостижимая амбивалентность самой идеи закона: с одной стороны, закон "свят", "и заповедь свята и праведна и добра" (Рим., 7:12) - ведь она дана Богом, чтобы утвердить божественный порядок в мире; люди заключены "под стражу закона" до пришествия Христа (Гал., 3:23), закон является "детоводителем ко Христу" (воспитателем) (Гал., 3:24), с другой стороны - закон определяется как "сила греха" (1Кор., 15:56) и даже говорится: "Христос искупил нас от проклятия закона, сделавшись за нас проклятием (Гал. 3:13-14) [1]. Предельно заостряя данную проблему, как

1 До слуха русскоязычного читателя острота Павлова парадокса доходит в уже смягченной форме синодального перевода: "искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою", где в неоднозначной семантике слова "клятва" все-таки звучит еще мотив "проклятия", тем более что далее речь идет о "проклятом на древе" (в греческом тексте Септуагинты "katara" - проклятие, хула, то же означает и латинское male-dictus ("проклятый)", англ. curse в соответствующих фрагментах в латинской и английской версиях Нового Завета). Но полностью заглушить его невозможно, потому что он коренится в самих мировоззренческих и богословских основаниях Посланий. В них впервые предметом размышления становится превосходящая всякую рассудочность тайна отношения Творца к твари и мистерия Боговоплощения - то, что апостол называл "скандалом", а позже Кьеркегор - "возмущением".

это делает А. Швейцер, можно увидеть здесь элементы гностического взгляда на мир: закон людям дан Богом не непосредственно, а через ангелов, которые, владея миром, становятся выразителями темной стороны закона. Некоторые тексты Посланий, действительно побуждают к такому прочтению (повиновение закону - это порабощение "вещественными началами" мира (Гал., 4:3); господство в мире злых сил, казнивших Христа (1 Кор., 2:6-8)).

Возможно - и от решения этого вопроса зависят различные версии реализации христианской теодицеи - противоречивость идеи закона заложена в неоднозначности понимания соотношения "природы вещей" и благодати в христианстве. Ведь в христианском космосе нет исключительно естественных вещей и событий - все они сотворены Богом или управляются им: все созданное благодатно. Но тогда чем же будет отличаться порядок жизни в эмпирическом космосе от порядка заповедей Декалога (закона)? Ведь оба они санкционированы Творцом. Нужно ли говорить о различии между ними по степени совершенства, как сказал бы платоник, или - по степени их благодатности? Об этот порог, разделяющий реальности разного ценностного уровня, и споткнется потом любая последующая концепция богооправдания: ей придется в той ли иной мере сводить сверхъестественный порядок вещей к естественному или наоборот, апологетизировать природный закон и профанизировать божественный.

Закон не может животворить (Гал., 3:21) - вот его главный порок, и Павел противопоставляет ему благодать (синонимом ее выступают "правда Божия" или просто "вера"). Мы ограничимся близким нам этическим смыслом: благодать не просто сменяет закон или побеждает его - она устанавливает в человеке новый закон, делающий человека праведным, оправдывающий его. В ней древний закон сам себя упраздняет: "законом я умер для закона, чтобы жить для Бога" (Гал., 2:19). Несомненно, это понятие выходит за пределы естественного морального сознания - вера и благодать снимают с человека первородный грех (Рим., 5:15), преображая его для вечной жизни.

Павел говорит об актуальном воскресении человека - это мистический процесс усвоения Духа через таинство крещения и, как мы уже отмечали, трактуется он прежде всего не субъективно-человечески, а объективно-универсально. Это процесс, захватывающий человеческий дух. Мы подходим здесь к знаменитому тезису ап. Павла об оправдании (спасении) верой: "человек оправдывается верою, независимо от дел закона" (Рим., 3:28).

Уже отмечалось, что вера в Средние века из определенной когнитивной установки превращается в основную теологическую добродетель. Лютеровское прочтение предполагает взгляд на веру прежде всего как на субъективную настроенность души, открытой Слову Божьему. Сама вера тоже есть Божий дар. Это вполне соответствует представлению апостола Павла, но у апостола вера как благодатный процесс не только открывает начало личной религиозной жизни, но и знаменует вступление человека вместе со всем человечеством (в его единстве с мистическим телом Христовым - церковью) в новую историческую эпоху: эпоху веры. Алостол мыслит универсально и эсхатологически. Поэтому противопоставление "веры" "делам закона" также следует интерпретировать не столько в аспекте антагонизма внутреннего мотива и предметного действия (этический взгляд) и даже не исключительно в плане противопоставления глубинной религиозности формальному ритуализму (протестантский принцип), а как переход из мира одного закона - "закона плоти", господствовавшего в язычестве и традиционном иудаизме, - в мир благодати, захваченности законом Духа, христианскую Вселенную. Потому закон и не может оправдать, т.е. спасти, никакую плоть, что им только познается грех, а спасает человека вера, через жертву Христову вовлекаяего в объективный процесс преображения (воскресения).

А. Швейцер приходит к заключению, что своим принципом оправдания верой апостол "отрезает себе путь к этике" [1], словно забывая, что на этом принципе впоследствии строилась вся протестантская этика, как раз и углубившая мотивационную сферу моральной жизни. Без нее не было бы и этического учения Канта. Можно возразить А. Швейцеру, что, во-первых, отрицание "дел закона" у апостола не абсолютно, он неоднократно настаивает на исполнении закона (даже любовь есть его исполнение); во-вторых, у Павла, как далее у Лютера, речь идет о снижении значимости "дел" в смысле формальной религиозности, ритуала (иудейского или католического), что не отменяет моральной практики в том смысле, как ее понимали и Аристотель и Кант, у которых истинное "дело" морали осуществляется не внешним образом, а в человеческой душе.