

Христианская религия, наследующая ветхозаветной, восприняла от последней известное недоверие к разуму, но придавала этому куда большее значение. Христиане, в отличие от иудеев, пытавшихся любой ценой выжить и сохранить свою культуру под гнетом притеснений, исходящих от могущественных, но архаичных государств Востока и Юга, видели перед собой совершенно иного противника, которого требовалось не победить или по мере сил игнорировать, но перетянуть на свою сторону – Римскую империю, а в ее лице – все, что осталось от античного мира. Внешне римляне выглядели очередными завоевателями, но за ними стояла развитая светская культура, берущая начало от греков. За ними стоял другой мир – мир, который, в отличие от царств Ваала и Молоха, трудно было отрицать и клеймить как очевидно порочный, бездуховный, демонический. Это был мир разума, права, норм и установлений, притязавших на всеобщность. Его нужно было обратить к себе на службу. Его верой был разум, и эта вера должна была быть сломлена. Последовательно проводя эту линию, средневековая теология не сумела избежать моральной двусмысленности в истолковании тех положений христианства, которые касались отношений человека и человека, а не человека и Бога.

Христианский радикализм, сгладившийся со временем, но вовсе не сошедший на нет, как это показывают труды некоторых современных богословов, держится, как на трех китах, на де-онтологизации, антитеоретичности и, как следствие, не-историчности. Это хорошо понимал Ницше: в «Проклятии христианству» он справедливо замечает, что слова, вещи и события мира имеют для Христа значение единственно как материал для притчи. Это принципиальное равнодушие к миру, по мысли Ницше, роднит христианство с восточными религиозными и этическими учениями – например, с буддизмом. Христианина, понятого таким образом, не интересует нечто само по себе или то, чем оно может быть, т. е. как самоценный предмет познания, – нет, оно представляет для него интерес исключительно как подмога или препятствие (или нечто среднее, не полезное и не вредное, а по большому счету – бесполезное, ненужное) на его пути к Богу; следовательно, относительно христианской картины мира этот предмет де-онтологизируется, вернее, сама эта картина принципиально де-онтологична, поскольку она не ставит себе целью объяснение всего, что есть в мире, безотносительно самой себя. Христианство задолго до аналитической философии разделило все, что есть в мире, на правдивое, ложное и бессмысленное.

Столь радикальной редукции, однако, мир природный и мир исторический подвергаются не в равной степени. Все-таки природный мир был сотворен Богом и препоручен человеку во благо последнего и с умыслом («плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею»). Мир же исторический есть следствие грехопадения, лишения человека божественности и утраты им близости с природой. Он есть форма божественного гнева и образ наказания (телесная уязвимость, грубая материальность, нужда, труд) и в этом смысле он уже прояснен в своем существе и истоке. Он может либо прогрессировать далее ко злу, через греховную гордыню людей, желающих вернуть себе божественность без Бога, либо обратиться вспять, к искуплению, либо застыть в неопределенности, непосредственности, кажущейся невинности, которая уже утрачена, но еще не ведает этого.

Между тем греки и римляне, люди деятельные и в своем роде добродетельные, выказывали иное, отличное отношение к земному строительству. Насколько важной эта проблема была для христианства, мы можем судить по «Граду Божию» блаженного Августина. «Земной град», т. е. Рим, заключающий в себе пока еще несовершенный, но прозорливо угаданный христианским разумом образ светского государства, оставившего в далеком прошлом всякое дикое язычество, цивилизации, чьи порядки распространяются сначала насильственно, войной, а затем и просто по причине удобства последних – это

был куда более опасный противник, чем захлебывающиеся в безмерности чувственных страстей и амбициозных притязаний жестокие империи Востока и Юга, не помышляющие об абстрактных добродетелях.

Противопоставить греческому разуму можно было только без-умие; никакого «другого разума», иной, но все же разумности в природе попросту не существует. Но без-умие жизненного подвига («оставь отца своего и мать свою», «идите и научите народы»), без-умие священной истории (Иов и Авраам) постепенно подменялись в исторически развивающемся христианстве без-умием словесным, дискурсивным, намеренной алогичностью, парадоксальностью, абсурдностью приводимых положений (*credo quia absurdum* Тертуллиана) – особой аргументативной тактикой, целью которой было поставить в тупик, обезоружить могущественного противника – (античный) разум. Для этих споров христианин должен был выработать и в совершенстве овладеть собственным странным, чуждым античной рациональности дискурсом. Христианство удовлетворилось собственной без-основностью, недостижимостью для контр-аргументов противника; предполагаемое в нем действие для него стало лишь примером, притчей, словесной шарадой – чем-то вроде коана в дзен-буддизме.

Однако, несмотря ни на что, реальность существования христианина в историческом мире, окружающем его повсюду, куда только не обращался его взгляд, требовала постоянной корректировки его внутреннего без-умия. Посягнуть на античную разумность означало также и посягнуть на здравый смысл, а на это мало кто способен. Отрицать или признавать то или иное сущее следовало «умно» – не отворачиваясь и не бросаясь в него, как в море, но сверившись с неким специфически христианским «органом», который разрешал бы необходимый теоретический минимум, способность суждения, достаточную для того, чтобы счесть то или иное явление «полезным» (относительно, временно), «вредным» или «ненужным» (последняя категория, как нетрудно заметить, должна была при правильной организации христианином своей жизни поглотить предшествующие; таким образом, Ницше был прав, когда указывал, что на самом деле христианский Бог находится по ту сторону «добра» и «зла»).

Но что это должен быть за органон? Это своего рода *инстинкт* или *вкус*. Вкус парадоксален, это метафизический инстинкт, который развивают, чтобы затем положиться на его мгновенное, безапелляционное суждение в обстоятельствах, когда излишняя теоретизация только уводит в сторону от существа дела. Не познавать вещи, как они есть сами по себе, но уметь понять, что они могут значить для тебя – не вообще, а в предельно конкретной ситуации, которая определяет твое душевное благополучие – таково предназначение всего инстинктивного; относительно телесной природы – это чувства, относительно интеллектуальной – вкус. Возможно, именно это имел в виду Тертуллиан, говоря, что душа по природе своей – христианка; речь идет, конечно, не о врожденной идее Бога, а об интуитивном умении отличать подлинно истинное от ложного. Пока подлинно истинное не было явлено в Сыне Божиим, человеческая душа блуждала между различными формами неподлинного, несовершенного, пытаясь упорядочить их согласно их большей и меньшей отдаленности от подлинно истинного. О степени произвольности подобного суждения в глазах христианина говорить не приходится.

Но если природа души отвечает истине христианства, что же тогда является источником греха? Почему человек грешит? Душа всегда знает, где Бог, но человек живет так, как если бы Бога не было; неведение Бога – источник греха. Значит, он живет и в забвении своей собственной души. Что же он тогда есть такое? Тело? Но тело без души – ничто, безжизненная оболочка. Тело, если угодно, принимает те правила игры, которые действуют в окружающем его мире; мир же этот, хоть и был сотворен Богом, лежит в тени грехопадения и смерти. Человек согрешил не телом, он согрешил духом, т. е. в *разуме*. Так, Августин говорит, что, хотя грех и порок связаны с телом, источник их не в телесной природе; потому дьявол – отец греха и порока, прародитель зла, хотя сам он не грешит в том смысле, в каком это подразумевает телесное действие, поскольку тела не имеет. Он не может предаться прелюбодейству или чревоугодию; его грех нематериален – это гордыня. Дьявол – падший, но все же ангел, а природа ангела, утверждает Августин, не телесна, а

умственна. Таким образом, ум либо испорчен (в том смысле, в каком он, отражая реальность, пассивно приспосабливается к миру, искаженному вследствие грехопадения, и принимает это состояние за единственно возможное и даже истинное; таково, в глазах христианина, заблуждение всей античной разумности, представляющей собой разумность вообще), либо есть сознательная воля ко злу в той мере, в какой он, зная или интуитивно чувствуя истину, отказывается принять ее. Упорствуя в заблуждении, человек разумный, умствующий, пересекает черту, которая отделяет неведение зла от соучастия во зле. В этом существеннейшее отличие *грешников* от *проклятых*: грешник в каком-то смысле невинен, он весь обращен к плоти, которая конечна, и раскаяние для него всегда близко – хотя он и не обязательно сможет или захочет им воспользоваться. Он – всегда жертва, блудный сын, возвращение которого ожидается и приветствуется; своими метаниями он невольно свидетельствует о конечности всего земного и безотчетной жажде блага духовного, не подверженного пороку и разрушению. Его грех простителен. Другое дело – проклятый; он грешит в духе, и грех его бесконечен и непростителен, – он знает Бога, но вполне сознательно отказывается от него.

Как уже было отмечено выше, эта доктрина сомнительна в моральном плане. Средневековое христианство, как и ветхозаветная религия, на первое место ставила отношения человека и Бога, которого представляла церковь; считалось допустимым грешить, но хранить верность церкви и ее ритуалам – королям прощалось все, если только они присягали папскому престолу, да и в восточном христианстве дела обстояли (и обстоят) не лучше. Вина человека перед другим человеком или ответственность за собственный моральный облик была ничтожной в сравнении с прегрешением против Бога, т. е. против церкви. Отсюда – двойственный моральный облик средневековья, соседство святости и бесчестия, пронизывающее исторически сложившееся христианство. Двусмысленность эта сохраняется вплоть до Канта, который в своей знаменитой работе «Что такое Просвещение?» фактически закрепляет за человеком право оставлять кесарево – кесарю, Божие – Богу (т. е. опять же церкви), а свое – себе; таким образом, свобода человека утверждается не только относительно светского, но и относительно духовного порядка, который окончательно сводится к ритуалу, формальности, довольствуясь не более чем функциональной ролью в сообществе просвещенных граждан.

В наши дни религиозная аргументация утратила, до известной степени, свое глобальное значение. В пост-кантовском мире она еще сохраняет за собой право на утешение отдельных страждущих – и воспринимается, по большому счету, «психологически», как способ преодоления многочисленных кризисов личности, благотворно влияющий на социальную гармонию – но, когда дело касается проблем «большого» мира, а не «маленького», частного, «душевного» мира того или иного человека, сомнительно, чтобы она принималась всерьез или влияла на принятие того или иного решения. Тому есть два объяснения. Первое, связанное с «интеллектуальным» безумием, состоит в следующем. При обсуждении «проблем большого мира», будь то проблемы экономического, социального, политического, научного характера, редко применяется религиозная аргументация как таковая; у нас возникает впечатление, что она имеет место – просто потому, что в дискуссии участвует, скажем, духовное лицо. Однако приводимые в таком случае аргументы либо сводятся к откровенно несостоятельным сегодня радикальным псевдо-ортодоксальным соображениям (т. н. «обскурантизм»), либо являются апелляцией к «общечеловеческим ценностям» (т. н. «абстрактный гуманизм»), сложившимся, в частности, под воздействием христианства, но совершенно не затрагивающим его глубинных смысловых пластов. Последняя тактика приносит если не успех, то уважение («они говорят правильные вещи, с которыми все могут согласиться»). В наших глазах «гуманное» зачастую имеет религиозное происхождение, но это не так. Политик или ученый, стремящийся избежать причинения вреда или ненужного риска, не обязательно (и даже скорее всего) не религиозен; духовное лицо, апеллирующее к «общечеловеческим ценностям», выступает не как христианин, или мусульманин, или буддист, но как представитель над-религиозного, над-национального, вневременного нравственного сознания. Однако ценности, составляющие это сознание, не тождественны

религиозным истинам; и, с не меньшим, а возможно, и с большим основанием, к ним может апеллировать и человек нерелигиозный.

Второе объяснение, связанное с «жизненным» без-умием, состоит в следующем. Дело в том, что христианская (и, в принципе, религиозная) мысль, как уже было сказано выше, де-онтологична по самому своему существу. Она не является описанием мира, не является даже этической концепцией, к которой ее чаще всего сводят, закрывая глаза на многие сомнительные моменты, препятствующие такому отождествлению. Религия говорит, прежде всего, о самой себе, и указывает на возможный мир, а не действительный. Вывод, который отсюда можно сделать, таков: религиозная аргументация (если здесь вообще уместно понятие «аргументация») вряд ли предназначена для того, чтобы решать проблемы «большого» или даже «маленького» мира. То, что вообще есть некая религиозная «аргументация», связано с обстоятельствами выживания религии, в которых ей приходилось приспосабливаться и меняться, но не с ее смысловым средоточием. Религия потому и без-умна, что представляет собой не способ решения проблем, сопровождающих человеческое существование, а перенесение и помещение самого этого существования в принципиально иной контекст. Откровение религии, откровение божества и мира, который оно обещает, не является простым ответом на наши вопросы, а если и принимает именно такую форму, то потому, что иной формы в нашем сознании, скорее всего, не существует, – но и в таком случае это ответ, существующий «до» и «вне» всех наших вопросов, и всегда неожиданный, смысл которого в том, чтобы лишить эти вопросы их онтологического основания и показать их полную ненужность. Религия – это способ выстроить свою жизнь, исходя из этого откровения, потому что оно – «хорошо», а не потому, что вокруг – «плохо»; поскольку то, о чем оно – «есть», а не «должно быть». И в этом смысле пути разума и веры расходятся; разум не нуждается в советах веры, чтобы решать встающие перед ним проблемы, а вера не нуждается в том, чтобы их давать.