**Христианский дуализм**

Тарнас Р.

Павел предостерегал, однако, от того, чтобы подобное ликование христиан, само по себе обоснованное, не привело к негативным духовным последствиям, если центр его чересчур сместится от Христа к человеку, от грядущего – к настоящему, от веры – к знанию. Он уже замечал подобное искажение (и потому спешил исправить его) у некоторых "энтузиастов" (протогностиков) в тех раннецерковных конгрегациях, основанию которых он сам ранее содействовал.

В представлении Павла их верования и нравственное поведение обнаруживали всю опасность чрезмерно ликующего толкования христианской вести, грозившего в данном случае скатиться до греховной переоценки собственного "я", до безответственного отношения к миру и еще присутствующему в нем злу, до напыщенного превознесения личных духовных сил и эзотерических знаний над любовью, смирением и нравственной воздержанностью жизни. Христос действительно заложил основу для новой эры и нового человечества, но ведь их пора еще не настала: поэтому человек впадает в самообман, полагая, что кому-нибудь, кроме Бога, под силу совершить это грандиозное преображение, полное осуществление которого еще только предстоит. Мир несет в себе божественное бремя и томится родовыми муками, однако еще не разрешился от этого бремени. И хотя деяния Христа уже сейчас пребывают в человеке, гонения на самого Павла и его личные страдания (его "заноза во плоти") свидетельствовали как нельзя лучше о том, что время этих свершений – в будущем и что истинный путь к славе – это крестный путь. Чтобы вознестись вместе с Христом ко славе, нужно вместе с Христом пройти через страдание.

Особенно боролся Павел с тягой восторженных энтузиастов освободиться от того, что он считал подобающим равновесием между религиозными устремлениями отдельной личности и стремлениями целого круга людей, то есть христианской общины. Ибо утратить подобное равновесие означало утратить саму суть подлинной благой вести христианства. Убежденность в том, что личное искупление уже свершилось в мире, еще столь очевидно пребывающем во грехе, могла вылиться в мнимое представление о духовном избранничестве, привести к распущенному поведению, даже к отрицанию грядущего общего воскресения – из-за того, что личное воскресение предрешено якобы уже в настоящее время. В подобных настроениях проявлялась скорее человеческая дерзость (hybris), нежели божественное чувство сострадания. Человеку необходимо понять свои недостатки и положенные ему пределы, а затем ввериться Христу. В настоящий момент каждому христианину предписано было трудится совместно со своими единоверцами, возводя основанное на любви и нравственной чистоте сообщество, достойное предуготованного Богом счастливого будущего. Радости, испытанной через Христа, разумеется, отводилось свое место, но наряду с нравственным аскетизмом, личным самопожертвованием и смиренной верой в грядущее преображение.

Таким образом, Павел проповедовал определенную двойственность в настоящем с тем, чтобы утвердить космическое единство в будущем, опасаясь, как бы преждевременные притязания на спасение не закрыли доступ к великому всемирному избавлению, чей черед должен наступить позже. Подобные поучения Павла, направленные на исправление ложного крена, находили поддержку в религиозных воззрениях, которые можно было почерпнуть и в трех синоптических Евангелиях – от Марка, Матфея и Луки. Образуя в целом некий противовес Евангелию от Иоанна, данные повествования стремились подчеркнуть человеческую природу Иисуса, описывая его историческую жизнь и страдания, а также рисуя сатанинские козни настоящего времени, предшествующие апокалиптическому концу времен; в этих текстах гораздо меньше, чем у Иоанна, сознается духовная слава Христа, которая уже разливается по всему миру в веке сем. Таким образом, отразившаяся в синоптических Евангелиях перспектива звала к напряженному ожиданию божественных деяний, которые принесут облегчение от нынешних тягот, и наводила на мысль о необходимости более критического взгляда на настоящее духовное состояние человека. Подобная точка зрения склонялась

К двойственному отношению к настоящему и грядущему Царствию Небесному, а также к всемогуществу Господа и незащищенности человека. Такая двойственность смягчалась, однако, даром Божьим – Духом Святым, ниспосланным человечеству, – и вскоре, со Вторым Пришествием Христа, должна была быть окончательно побеждена.

Вместе с тем, эта двойственность парадоксальным образом усугублялась и принимала новый смысл в некоторых местах Евангелия от Иоанна – последнего из четырех Евангелий по времени написания (ближе к концу I века) и наиболее теологически разработанному. Поскольку Второе Пришествие не произошло тогда, когда этого ожидало первое поколение христиан, тот дуализм, что несколько преждевременно проявился у синоптиков, под влиянием Евангелия от Иоанна начал обретать более мистические и онтологические измерения. Видение Иоанна насквозь пронизано антитезой света и тьмы, добра и зла: эта космическая расщепленность оказывалась вполне приложимой к дуализму материи и духа, конкретизировавшему и углублявшему различие между трансцендентным царством Христа и миром, находившимся во власти Сатаны. Невзирая на то, что "совершенная эсхатология" Иоанна (имеется в виду его учение о том, что спасительный конец истории уже наступил – немедленно вслед за воскресением) подтверждала настоящую причастность человека прославлению Христа, – она все более понималась скорее как причастность духовная, стоящая по ту сторону материального мира и физической телесности, которые тем самым лишались своей значимости для процесса искупления и даже начинали выступать своего рода препятствием на его пути. Подобный мистико-онтологический дуализм был подхвачен и далее развит гностиками, а также неоплатоническим течением внутри христианской теологии: подтверждение ему видели в постоянно отодвигающихся исторических сроках Парусии. Но, тогда как гностики полагали, что приблизить это трансцендентное присутствие может эзотерическое знание, а неоплатоники отводили эту роль мистическому прозрению или озарению, – основное русло христианской традиции, предвосхищавшее во Втором Пришествии необходимое разрешение, возлагало такую посредническую роль на указующую путь Святую Церковь.

Таким образом, Евангелие от Иоанна подтверждало существование единства Христа с каждым верующим уже в настоящем – правда, ценой подразумевающегося онтологического дуализма. Кроме того, невзирая на основополагающие утверждения Иоанна о том, что "Слово стало плотью", то абсолютное величие ослепительной божественности, каким в Евангелии от Иоанна наделяется Христос ( а он изображается там с самого начала его служения уже как возвышенный и осиянный славой Господь), казалось, намного превосходит все настоящие возможности людей, высвечивая тем самым духовную неполноценность и темноту естественного человека и природного мира. Церкви же предстояло преодолеть сию разверзшуюся пропасть, выступая в качестве божественного представительства непрерывного присутствия Христа в мире, а также орудия и средства посвящения человечества в таинства. Христос – каким он предстает у Иоанна – мистическим образом открыт человеческому бытию: всякий, кто соблюдает его заповеди любви и признает его Сыном Божьим, может стать сопричастным узам, единящим его с трансцендентным Отцом. Однако эти исключительные взаимоотношения проводили грань между посвященными и всеми остальными – теми, кто принадлежит "миру сему": подобные границы уже отделяли гностическую элиту от большинства человечества, которому будто бы так и не дано обрести искупление, или просвещенного философа от непросвещенных, или – в более широком контексте христианской традиции – тех, кто пребывает внутри Церкви, ото всех, находящихся вне ее. Это разделение лишь подхватило и усилило ту тенденцию, что проходит через весь Ветхий и Новый Заветы, а именно – рассматривать спасение, прибегая к понятию избранного меньшинства верующих, которые единственно и дороги Богу и которые по его доброй воле будут спасены – в отличие от прочей массы людей, по природе своей противящихся Богу и осужденных проклятию.

Именно этот общий крен – оказавшееся необычайно мощным и продолжительным соединение предвосхищающих искупление представлений, характерных для синоптических Евангелий, нравственных увещаний Павла и мистического дуализма Иоанна, с импульсом все еще действенных элементов дохристианской иудейской традиции, с идеей откладывающегося Второго Пришествия и с необходимостью развивать различные церковные установления, – явился поощряющим фактором для другой стороны христианского мировоззрения, которой в конце концов суждено будет в значительной мере преобразовать и видоизменить "весть" христианства. Те же самые Евангелия и Послания, что вместе провозглашали преисполненную ликования христианскую весть, могли – при некотором смещении или усилении акцентов, – образовать совсем иной синтез, отмеченный совершенно другими тонами, особенно в изменившемся историческом контексте, проливающем свет на прежнее откровение. У истоков такого понимания стояло обостренное ощущение границ существования, пролегающих между Богом и человеком, небом и землей, добром и злом, праведными и грешными. Здесь подчеркивалась та порочность, в которую впал как человек, так и мир в целом, и, следовательно, необходимость трансцендентного божественного вмешательства с целью спасения человеческих душ. Основываясь на Писании и на собственном опыте, свидетельствующем о негативном состоянии, в которое в настоящее время погружен мир, набожные христиане полностью устремляли внимание к будущему, к надмирному, принимавшему форму либо обещанного Второго Пришествия, либо посмертной жизни, знаменующей искупление, обретаемое через Церковь. В обоих случаях следствием была четко очерченная тенденция к отрицанию какой-либо внутренней ценности настоящей жизни, природного мира и статуса человечества в божественной иерархии.

Только Божественное вмешательство способно принести спасение оставшимся еще в этом мире праведникам, вмешательство, которое, как ожидали первые поколения, жившие после Христа, примет форму апокалиптического прорыва, что положит конец истории. Подобные ожидания основывались, вероятно, на словах Иисуса о неизбежности такого события, хотя считалось также, будто он сам пресекал всяческие уточнения его даты и подробностей. В любом случае в ту пору неотвратимое предчувствие конца света витало в воздухе повсеместно – и в еврейской среде, и в разных религиозных сектах, с осуждением взиравших на современный им мир зла. Однако с течением времени – прошло несколько поколений, а обещанный Апокалипсис так и не грянул, – в особенности же после Августина, на спасение перестали смотреть как на всемирно-историческую драму, постепенно приходя к толкованию его как процесса, осуществляющегося через посредничество Церкви, который зависит от сакраментальных установлений и который завершится окончательно только тогда, когда душа покинет мир физический и внидет в град небесный. Считалось, что такое спасение, как и спасение апокалиптическое, в полной мере зависит от Божьей воли, а не от человеческих усилий, хотя оно требовало от верующего в течение всей жизни строго придерживаться в своих поступках и верованиях правил, предписанных Церковью. И в том, и в другом случаях положительная роль человека принижалась или вовсе отрицалась в пользу Божьей воли, ценность этого мира принижалась либо отрицалась в пользу мира грядущего: избавить же верующую душу от гибели могло лишь неукоснительное следование особым нравственным принципам и церковным предписаниям. Превыше всего ставилась борьба с вездесущим злом, так что повеления Бога и руководство Церкви становились фактом непременным и обязательным.

Обретя такую опору, большинство христиан, а также ведущее направление западной христианской традиции, теоретически признавая положения, выдвигавшиеся восторженными сторонниками всеобщего единения, на деле примкнули к той форме христианства, что носила характер более статичный, сдержанный и дуалистичный. Космические измерения, присущие первоначальным христианским взглядам, – человечество и природа, рассматриваемые на разных ступенях как вместилище Христа, история как поступательный процесс зарождения божественного в мире, – оказались замещены и сглажены дихотомичными представлениями. Исходя из этих последних, идеальный христианин должен был покорно и относительно пассивно воспринимать указания Бога, чье присутствие будет до конца открыто человеческой душе только после ее окончательного отрыва от мира сего. Толкования же касательно подобного отрыва следовали разнообразнейшие: считалось, что он произойдет одновременно с апокалиптическим Вторым Пришествием, вызванным извне; что его можно достигнуть путем аскетического монашеского удаления от мира; благодаря священному посредничеству Церкви – неотмирной или противостоящей миру; или же через полностью трансцендентное спасение в потусторонней загробной жизни.

В этом смысле можно сказать, что множество христиан все еще ждали своего избавителя: это сближало их с иудаизмом, хотя основной акцент переместился теперь в область мира потустороннего. Духовное значение Второго Пришествия Христа или посмертного слияния души с Христом здесь заметно превалировало над тем значением, что имело его Первое Пришествие, – с той оговоркой, что оно положило начало Церкви, породило само учение, явилось нравственным примером и принесло надежду на будущее спасение. Если говорить о Первом Пришествии, то образ страдающего и распятого Христа, принявшего на себя тяжесть человеческой вины, грозил заслонить собой торжественный образ воскресшего Христа, несущего освобождение человеческому роду. Ибо мир сам по себе, казалось, не претерпел каких-либо существенных изменений и не приблизился к божественности. Действительно, ведь это он распял вочеловечившегося Бога, тем самым определив свою дальнейшую судьбу, отмеченную печатью греховности. Человечество возлагает надежды на будущее, на трансцендентное могущество Бога, на потусторонний мир – и, в настоящий момент, на оплот Церкви. Итак, всю "имманентность" Царствия Божьего в мире ныне символизировала Церковь. Вместе с тем, Церковь эта виделась решительным противником того мира, в котором она существует – или, вернее, с которым она вынуждена сосуществовать. На более глубоком уровне имманентный динамизм "нового человека" и "нового творения", характерный для изначального христианского сознания, преобразился теперь в страстное и нетерпеливое стремление к новизне мира иного, к ослепительному небесному будущему, к совершенно трансцендентному озарению. Настоящий мир есть лишь ступень отчуждения, относительно статичные условия, в которых человек очутился с момента творения и в рамках которых он должен был вынашивать замысел своего спасения через Церковь. Спасение же это, в свою очередь, заключается в том, что Христос возьмет человека с собой на небеса, а его земные несовершенства останутся позади. Насколько испорченным и неполноценным был настоящий мир, настолько более возвышенным и величественным окажется счастье райской жизни по искуплении. Мучительно сознавая собственную греховность и тяжкие пороки мира, многие верующие христиане сознательно отдавали свои силы приготовлению к спасению в другом мире, подстегиваемые верой в то, что спастись смогут лишь немногие избранные, тогда как несметное большинство испорченного рода человеческого устремится навстречу погибели.

В подобной перспективе идея обожествления человечества представала либо бессмысленной, либо кощунственной. Человеческое участие в спасительном процессе ограничивалось, а природа самого спасения определялась уже скорее как церковное оправдание и разрешение на вход в Небесную обитель, чем как уподобление Богу. Верующий христианин становился не столько божественным, сколько представал праведным в глазах Бога, освобождаясь и от своих личных грехов и от унаследованной родовой вины. Христианские представления о благородстве и свободе человека – величайшего из творений Божьих, созданного по образу и подобию Бога и вознесенного деяниями Христа, сопрягшего божеское и человеческое воедино, – здесь несколько отступали в тень, теснимые чувством собственной недостойности и абсолютной духовной зависимости человека от Бога и Церкви. Человек – существо, насквозь пронизанное грехом, добровольно противопоставившее себя Богу. Поэтому воля его бессильна против зла как внутри него самого, так и вокруг него. Его спасение заключается лишь в вероятности того, что Бог может милостиво простить верующим их вину, видя в смерти собственного Сына искупление, и спасти верующих от того проклятия, которого они, как и все остальное человечество, в действительности заслуживают.

Поскольку одни лишь деяния Бога облечены духовной властью, то любые человеческие притязания на героизм (по образцу древних греков) можно рассматривать лишь как достойное порицания тщеславие. Правда, многие ранние христиане, а также поздние христианские мистики считали возможной для человека причастность героическому: в той мере, в какой можно было непосредственно стать причастным Христу – этому вечно пребывающему Началу вселенской божественности. Подобная точка зрения нередко стояла и за заветами мучеников ранней Церкви. Однако, как представлялось более поздней христианской традиции, этот высший героизм, как правило, выходит далеко за пределы человеческих возможностей. В подобной перспективе Христос целиком мыслился как трансцендентная сущность, чье историческое проявление в Иисусе уникально и чей божественный героизм абсолютен: в сравнении с ним, все люди в лучшем случае – существа, находящиеся в неоплатном долгу, в худшем случае – закоренелые грешники. Всякое благо проистекает от Бога и по происхождению своему является духовным, тогда как всякое зло коренится в собственной греховной природе человека, будучи плотским по происхождению. Старый дуализм представал здесь практически таким же абсолютным, что и до рождения Христа, а трагический образ распятия лишь усугублял ощущение вселенского раскола между Богом и человеком, между нынешней жизнью в этом мире и грядущей жизнью в мире духовном. Знание этой пропасти под силу преодолеть только Церкви.

\* \* \*

Существование двух этих столь резко расходящихся между собой, хотя и взаимодействующих способов переживания христианства явилось отражением сходной дихотомии внутри иудейской веры, продолжавшееся влияние которой в этом отношении выступало в качестве дополнительного фактора для развития христианского мировоззрения. Высоко развитое у иудеев ощущение Бога и Его могущества уравновешивалось не менее острым ощущением мирского, "идолопоклоннического", а также осознанием незначительности всего просто человеческого. Сходным образом, особые взаимоотношения Израиля с Богом и особая историческая ответственность за исполнение Его заветов – дабы восстановить в мире Его верховное владычество, – выливались в осознание не только своей уникальной духовной значимости, но и своей "слишком человеческой" неудачи и вины. В духе зороастрийского космического дуализма добра и зла – с той, однако, существенной в историческом отношении разницей, что здесь падение Космоса вызвано падением человека, а не наоборот, – библейская традиция взваливала на человеческие плечи моральную ответственность за события вселенского масштаба. Бог и возвысил, и обременил свой Избранный Народ особым предназначением; соответственно, менялся и образ Божий.

С одной стороны, многие эпизоды иудейской Библии – например, Псалмы, Книга Пророка Исаии или Песнь Песней, – свидетельствовали о том, что иудеям были ведомы милость, доброта и сокровенная любовь Бога. Иудейскую религиозную литературу отличало прежде всего ярко выраженное чувство неравнодушного личного отношения Бога к человеку и его истории. С другой же стороны, над всеми повествованиями Ветхого Завета царил Бог – ревнитель сурового правосудия и беспощадного возмездия, одержимый самолюбием властный каратель, воинствующий националист с патриархальной моралью: "око за око" и так далее, – так что милосердие и сострадание Бога зачастую становились едва различимы. Вера в Бога постоянно сопровождалась страхом перед Ним. В некоторых решающих столкновениях с Яхве лишь мольбы человека о беспристрастном и милосердном суде смягчали сокрушительный удар Божьего гнева, уже готовый обрушиться на тех, в ком он видел непокорность. В некоторых случаях казалось даже, будто свойственное самим иудеям чувство нравственной справедливости превосходит оное чувство в Яхве; вместе с тем, первое очевидным образом проистекало из столкновения с последним11. Священное соглашение между Богом и человеком парадоксальным образом требовало со стороны человека одновременно и самостоятельности, и уступчивости: так, отталкиваясь от подобного напряженного равновесия, и развивался иудейский характер.

Напряжение являлось средоточием всего иудейского религиозного опыта, ибо, не считая нескольких важных исключений, Бог древних евреев в большинстве случаев раскрывал себя как "Другого", отгороженного непреодолимой стеной. Иудейское видение было пронизано двойственностью: Бог и человек, добро и зло, священное и мирское. Однако история говорила и о близости Бога, как бы уравновешивающей Его инаковость. И в иудейских представлениях присутствие в мире божества проявляется и измеряется повиновением Израиля Яхве – этой обязанностью, в исполнении которой он попеременно то преуспевал, то оступался. На этой-то драме все и покоилось. Иудейская диалектика устрашающего всемогущества Бога и онтологической удаленности человека от Бога находила историческое разрешение в Божьем замысле спасения, а замысел этот требовал полнейшего подчинения от человека. Таким образом, божественная заповедь неуклонного повиновения оказалась более тяжким грузом, перевешивающим божественное излияние примиряющей любви.

Тем не менее, ощущалась и эта любовь – особенно тогда, когда она воспринималась как божественное присутствие, подвигавшее иудейский народ к свершению – к Земле Обетованной, приобретавшей разнообразнейшие обличья и постоянно менявшей их. Искупительная и объединяющая сторона Божьей любви к человеку, казалось, была обращена к той пылко ожидаемой поре будущего, когда должные предначертания будут выполнены мессией: век же нынешний нес печать удручающего мрака и отчаяния, человеческого греха и Божьего гнева. Иудейское чувство божественности было неразрывно связано с постоянным осознанием кары Божьей, так же как любовь человека к Богу тесно сплеталась с беспрекословным повиновением Божескому закону. Такое сочетание было, в свою очередь, унаследовано и заново утверждено христианством: ведь для него принесенное Христом избавление не отменяло возмездия Бога.

Сочинения Павла, Иоанна и Августина явились выражением совершенно особенного смешения мистики с правом; христианская религия, на формирование которой они оказали главнейшее воздействие, также отразила обе эти несходные тенденции. Бог есть абсолютно благое верховное бытие, однако этот благой Бог может обращаться с непокорным человеком со всей беспощадностью и не ведающей прощения суровостью (как на апокалиптическом Страшном Суде из Откровения Иоанна Богослова). (Не был, кстати, лишен теологического значения и тот факт, что некоторыми средневековыми церквами и монастырями из Пасхальной литургии были изъяты слова: "О felix culpa!") Христианский опыт общения с Богом, как и в иудаизме, метался между отношениями возвышенной любви (своего рода божественная романтика!) и отношениями ужасающего страха перед карой, страха судебного приговора. Так уживались христианские вера и надежда с христианскими чувствами вины и страха.