

# БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ

## Юбилейный сборник Московской Духовной Академии

Архимандрит ПЛАТОН (Исумнов)

### БОГОСЛОВСКИЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМЕ МИРА

Три важнейшие посылки христианского мирозерцания — оправдание бытия, оправдание мира-космоса и оправдание человека лежат в основе христианской антропологии. Бытие как проявление всеблагости воли Бога, мир как результат Его созидательной творческой силы и человек как образ Божий получают в христианском учении безусловное признание, оправдание и смысл. Христианство утверждает ценность бытия, мира и человека, провозглашает не подлежащую сомнению значимость всего, что существует в Божием замысле и Божием исполнении, исповедует высокое предназначение человеческой личности, освящает в миссии Церкви всемирно-исторический путь человеческого общества в целом. Оправдание жизни во всем ее глубинном содержании и полноте, в общем ее потоке и в отдельных ее частях совпадает с оправданием возмещаемого Церковью мира.

Первое, что представляется существенно важным и необходимым, — это придание богословскому учению о мире и об ответственности за мир недостающей ему метафизической перспективы и глубины, укореняясь в которой, призыв христианских Церквей к миру получил бы качественно новое, не ограничивающееся рамками одной лишь морали содержание и соответственно неоспоримо высокий авторитет и признание. Эту задачу можно решить с помощью глубоко онтологизированной этики, в высшей степени свойственной христианскому миропониманию. Здесь следует прежде всего отметить признание христианством трансцендентного смысла в эмпирическом содержании бытия со всеми присущими бытию характеристиками, включая в первую очередь такое качество бытия, как мир, в результате чего мир (греч. — приии) получает не только безусловное нравственное значение, но и статус существенно необходимого онтологического фактора.

Второе, что также хотелось бы осуществить, — это раскрытие содержания понятия «мир» как нравственной категории на трех последовательно возвышающихся один над другим уровнях, первый из которых определяется природной данностью, второй — культурной преодоленностью стихийного природного начала, третий — сверхъестественной Божественной благодатью.

Наконец, третье, что предполагается рассмотреть, — это экклесиологический аспект. Здесь требует богословского раскрытия до сих пор не заслуживший внимания экклесиологов вопрос о проявлении кафолической природы Церкви в ее миротворческом служении. Неоднозначно понимаемое ключевое греческое слово *kaíolou* (всеобщий, вселенский) трактуется богословами и в смысле всецелого обладания Церковью богооткровенной истиной, и в значении географического, пространственного, и исторического, временного, распространения Церкви. Но Церковь кафолическа и в смысле универсальности осуществляемого ею служения примирения. Кафолический характер Церкви в аспекте ее служения миру проявляется в ее вероучении, в ее благой вести примирения человека с Богом во Христе, в ее литургической и нравственной жизни.

Таковы аспекты подлежащей обсуждению темы, которая в своем обобщенном значении должна быть понята как признание Церковью абсолютной ценности бытия и как нравственное оправдание пути мира.

Христианство является одним из самых глубоких осмыслений жизни. Оправдание бытия и его абсолютной значимости в современных условиях противопоставляется факту нависшей над человечеством смертельной угрозы. Объявляя мир творением Бога, Церковь утверждает в качестве важнейшей метафизической гарантии его бытия такой основной принцип отношения к нему Бога, каким является творческий Божественный

акт. Жизнь его откровение Божественной тайны, которая, будучи выше всех гносеологических возможностей и умозрительных постижений человека, должна быть интерпретирована в доступных пониманию нравственных категориях: «жизнь есть первый и не имеющий себе равных дар Божий человеку»<sup>1</sup>, бытие — милость и дар Творца, на которые от небытия в бытие приведенные человек и весь мир могут отвечать только изумлением и слезами<sup>2</sup>. Жизнь дана человеку во имя высшей, необъятной великой цели. Иерархичность, пирамидальность, устремленность к Горнему миру, к началу всякой иерархии — Пресвятой Троице — вот что представляется основой миропорядка, победой над тьмой небытия и хаосом, высшим оправданием смысла жизни, разгадкой ее многоликости и всеединства. И мир, и человек обязаны своим существованием причастности к высшей метафизической основе бытия, содержащейся в Боге. Тварь, говорит митрополит Московский Филарет, содержится под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества<sup>3</sup>. Творческим Зиждительным Словом человек призывается из бездны «ничто» в бытие, и это значит, что человек есть ответ на Зиждительное Слово, что он ответствен за свое бытие<sup>4</sup>. Жажда бытия онтологически присуща человеческой личности; человек, являясь в мир, осознает неустранимую потребность осмыслить и оправдать свою жизнь. Бытие содержит в себе красоту, привлекательность и силу, и на основе этого непосредственно воспринимается его ценность. В христианском миропонимании ценность земного бытия определяется тем, что оно воспринимается не просто как фрагмент жизни и света, выхваченный из тьмы небытия, но как «ниго жития, вечного, начало»<sup>5</sup>, как прообраз и предпосылка будущего всеобщего воскресения. Земная жизнь является поэтому первой и безусловной ценностью, Божиим даром, власть над которым дается человеку. Церковь призывает человека к вполне ответственному отношению к жизни: «Се тебе талант Владыка веряет, душе моя: страхом прими дар»<sup>6</sup>. Ценность бытия, ценность мира как творения Бога и ценность человека получают свое единство в признании ценности человеческой личности, помещенной во временной поток земной жизни и призванной в обладании своей природой и внешним миром создавать и делать духовно прекрасным свой внутренний мир — «храм Божий», который «свят» в своем ноуменальном значении.

Открывающийся человеку мир-космос и духовный внутренний мир, создающийся в самом человеке, глубоко и таинственно взаимосвязаны, онтологически взаимообусловлены: и мир, и человек находятся в процессе тварного становления. Обязанность человека по отношению к миру оправдана в той же степени, в какой мир является средой выявления и актуализации человеческой личности, ее творческих сил. С этой точки зрения, ценность мира приобретает неизмеримо глубокое содержание и смысл: становление человека, осуществляемое им через заповеданное Богом овладение даром жизни, есть онтологически синоним обожения человека, раскрытие им в условиях конкретной земной действительности своего изначально заданного богоподобия.

Признание абсолютной ценности бытия, ценности человеческой личности и ценности мира как области бытия человека, находящегося в процессе своего становления и развития, представляет в богословском обосновании миротворчества одну из принципиальных метафизических посылок, позволяющих перейти к раскрытию конкретного аспекта темы, каким является вопрос об ответственности человека за богозданный мир-космос в свете библейского понимания назначения человека как личности.

Личность человека, как образ Божий, неисчерпаема в своей динамике, в своем бесконечном раскрытии и осуществлении. В богозданной личности человека сокрыты все «сокровища премудрости и разума» (Кол. 2, 3). Раскрытие человеком его богоподобия является изначальной и средоточной задачей человеческой жизни, задачей «полного претворения действительности смыслом»<sup>7</sup>. В процессе тварного становления человек парадоксальным образом осуществляет в себе актуальный синтез временного и вечного. В этом смысле личность человека есть глубина неисследования, нераскрытая и не могущая до конца быть раскрытой. «Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»<sup>8</sup>. По библейскому учению, человек не только часть мира, но и владыка его, и царь, и поэтому он вводится в творение последним. Мир (греч. — kosmos) создается и украшается (kosmetai) Богом как некий дворец, и человек вводится в него как господин и владыка. Человек искони призван создавать и творить, искони он осознавал задачу овладения миром. Свою деятельность в мире человек воспринимал как некое священнодействие: в овладении природным процессом в мире и в овладении процессом собственного поведения состоит смысл культурного

развития. При этом технические возможности человека должны быть подчинены благо-разумному подходу к миру, как среде обитания. Поучительный образ должного отношения человека к миру мы имеем в Священном Писании Нового Завета. В евангельской притче Иисуса Христа о верном домоуправителе (Мф. 24, 45—51; Лк. 12, 42—48) человек представлен как назначенный господином управитель большого дома, ожидающий возвращения своего господина и обязанный дать Ему отчет в своей деятельности. С точки зрения богословского подхода к созиданию мира, здесь налицо тема благо-разумного отношения человека к богозданному миру. Смысл библейского языка становится рельефнее, если обратиться к филологическому анализу. Греческое слово *aikoumenē* — «вселенная» имеет общий корень со словом *oikos* — «дом». Вселенная есть большой дом, а человек в мире есть благо-разумный хозяин в нем. Дом, как отмечает С. С. Аверинцев, есть вообще один из главных библейских символов: «Премудрость построила себе дом» (Притч. 9, 1). Понятия «мудрость», «дом», «строить» выступают здесь как онтологические синонимы. Апостол Павел, например, называет себя мудрым строителем (1 Кор. 3, 10); своего ученика Тимофея он называет, как подобает поступать в доме Божиим (1 Тим. 3, 15). Дом — это образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса. Порядок дома есть определенный строй, внутренний мир, гарантирующий благоденственное и безмятежное бытие, и поэтому в Книге Притчей мы читаем похвалу миру: «Лучше кусок сухого хлеба, и с ним мир, нежели дом, полный заколотого скота, с раздором» (Притч. 17, 1). Через все наставления Книги Притчей проходит контраст двух воль — строящей и разрушающей, собирающей и расточающей, воли к согласию и воли к раздору: образ первой — Премудрость, образ второй — «злая жена». Когда мы читаем: «Мудрая жена устроит дом свой, а глупая разрушит его своими руками» (Притч. 14, 1), мы не должны понимать эту сентенцию в самом буквальном житейском смысле, а видеть все то же противопоставление двух онтологических принципов сплочения и распада. Ибо повсюду — в малой вселенной человеческого дома и в большом доме богозданной вселенной, в бытии людей и в бытии миров — друг против друга стоят все те же Премудрость и «неразумная жена»<sup>9</sup>.

С богословской точки зрения, признание безусловной ценности мира — Вселенной и ответственности за него человека должно включать следующие основные моменты. Во-первых, мир является творением Божиим и, как безусловная ценность, предполагает ответственный подход к нему со стороны человека. При этом роль «неразумной жены» и «неверного домоуправителя» осуждена в самом принципе. Их место занимает человек, призванный хранить и возделывать рай (Быт. 2, 15). Во-вторых, мир есть не только первичная эмпирическая данность, но и первичная эстетическая ценность. В богозданном мире все прекрасно, все «добро зело» как в основании, так и в грядущем преображении. В историческом потоке времени природный мир есть уже в значительной степени человечески окачествованный мир. Преобразующее воздействие человека на мир есть творческий процесс, совершающийся параллельно с внутренним преображением человеческой личности. В-третьих, мир есть область имманентного человеку бытия, в котором ему открывается надмирный и трансцендентный Личный Бог. Природа была первым откровением человеку о Боге. Мир есть среда, в которой человеческое «я» встречается с Личным Богом и через это себя открывает, выявляет, осуществляет. Именно в контексте мировой жизни происходит Боговоплощение и совершаются исторические события Нового Завета. Путь земной жизни человека получает свое высшее оправдание и смысл, так как этот путь реально пройден Христом. В-четвертых, мир есть область актуализации Церкви, ее космический лик. Весь мир, вызванный Богом из небытия, призывается стать Церковью (греч. — *Ekklesia*), училищем благочестия. В этом смысле мир есть школа, в которой один Учитель — Христос (Мф. 23, 8). «Пределы такой «школы» совпадают с пределами вселенной, если не в реальности, то в идее»<sup>10</sup>.

Таким образом, признание безусловной ценности мира как творения Божия и ответственности человека за его состояние содержит вполне конкретный смысл. Актуальным аспектом ответственности человека за мир является в настоящее время решение экологической проблемы.

В плане рассматриваемой темы, экологическая проблема приобретает особенно важное значение, имея непосредственное отношение к вопросу богословского обоснования движения христианских Церквей за разоружение и демилитаризацию. Экологическая проблема возникла в результате глобального воздействия экономического фактора на состояние Земли, однако в значительной степени она является яркой иллюстрацией того, как далеко в погоне за гонкой вооружений человечество отошло от богозаповеданного разумного пользования землей (Быт. 2, 15). Причиной этому явля-

ются различные факторы, обуславливающие конфронтацию сил в современном мире. Противопоставляя враждебным и милитаристским тенденциям идею духовно-нравственного объединения мира, Церковь указывает на онтологически трансцендентный идеал такого единства — Святую Троицу. В житии Преподобного Сергия Радонежского говорится, что он построил храм во имя Живоначальной Троицы, «дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистною раздельностью мира»<sup>11</sup>. В богословском подходе к решению экологической проблемы также, по-видимому, необходимо исходить из общих принципиальных основ христианского мировоззрения — тринитарного богословия. Святая Церковь верит, учит и исповедует, что творение мира есть действие Трех Лиц Святой Троицы. Святитель Василий Великий пишет: «В творении представляй первоначальную причину Отца, причину зиждительную, творческую — Сына и причину совершительную — Духа»<sup>12</sup>. В отношении к миру онтологически трансцендентный Бог явлен имманентным в Своих творческих действиях, которые раскрываются в творении трех планов релятивного бытия: геосферы, биосферы и ноосферы. Названные аспекты тварного бытия в их взаимных связях и отношениях составляют экологическую систему. Геосфера представляет собой концентрические слои, образованные веществом Земли. В направлении от центра к периферии располагаются земная кора, гидросфера и атмосфера, являющиеся базисом органической жизни. Судьба этого базиса в условиях милитаризации современного промышленного производства давно стала предметом тревоги ученых. Безудержная эксплуатация богатств земных недр, вызванная потребностями гигантских военно-промышленных комплексов, и связанное с этим загрязнение атмосферы, внутренних водных бассейнов и мирового океана угрожают подчас непредвиденными губительными последствиями состоянию биосферы и самого человека.

Биосфера мозаична по структуре и по составу. Она отражает геохимическую и географическую неоднородность лика Земли с ее океанами, озерами, равнинами и горами. Биологическая жизнь представляет качественно особый план тварного бытия. Научные представления о биосфере положены в основу разработки многими национальными и международными организациями и научными центрами проблемы «биосфера и человечество». Ответственность человека за состояние биосферы вызвана тем, что локальное воздействие человека на биосферу, характерное для всей предшествовавшей истории, сменилось в XX веке глобальным его влиянием на состав, структуру и ресурсы биосферы. На планете нет участка суши или моря, где бы не были обнаружены следы деятельности человека. Один из ярких примеров — глобальное выпадение радиоактивных осадков — продуктов ядерных взрывов. В атмосфере, океане и на суше повсеместно присутствуют продукты сгорания нефти, угля, газов, отходы химической индустрии<sup>13</sup>. Интенсивное и нерациональное использование ресурсов биосферы, усугубляемое безумной гонкой вооружений и испытаниями ядерного оружия, развеяло миф о бесконечности и неисчерпаемости природных ресурсов. В настоящее время человечество стоит перед «ответным ударом» со стороны биосферы, вызванным неразумным и неосторожным вторжением в нее человека. Человечество издавна знало явления кризисов, носивших характер стихийных бедствий. Они имели локальное распространение и были ограничены во времени. В противоположность этому нынешние кризисы являются результатом деятельности самого человека. Они приводят к возрастанию в различных районах мира дефицита природных ресурсов и ухудшению среды обитания человека. Все это говорит о том, что альтернативным решением экологической проблемы является всеобщее разоружение в мире, оно создало бы реальные предпосылки для разумного использования природных богатств, явилось бы исполнением человеческого долга перед грядущими поколениями, которым в наследство мир должен остаться пригодным для обитания.

Ноосфера — сфера разумной творчески-преобразующей деятельности человека — «иною ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой»<sup>14</sup>. Своим телом человек принадлежит к материальному миру, частью которого он является, но своим умом человек восходит к созерцанию явлений мира духовного. Творчески созидательная деятельность человека основана не на подобию, взятых из окружающей его природы, а на постижении ноуменов умного мира, на созерцании небесных образов (Евр. 9, 23), являющихся архетипами произведений его творчества.

В плоскости экологии ноосфера означает область взаимодействия природы и общества. Человек познает мир, глубоко изменяя его своим трудом. Внешний природный мир есть в значительной степени человечески окачествованный мир. При этом ноосфера имеет тенденцию к постоянному расширению, превращаясь в особый структурный элемент космоса.

Когда подчеркивается необходимость разумной организации взаимодействия общества и природы, обязательно предполагается проблема разоружения. Экологический аспект проблемы разоружения ясен: оттягивание разоружения губительно сказывается на состоянии среды обитания человека. Во-первых, связанная с гонкой вооружений безумная эксплуатация природных богатств ведет к их невозможному истощению, в то время как эти богатства могли быть использованы для решения насущных экономических и социальных проблем, стоящих перед человечеством — для ликвидации в мире нищеты, голода, болезней, безграмотности. Во-вторых, связанное с производством вооружений отравление окружающей среды отражается на общем состоянии человека. В-третьих, и это самое главное, запасы вооружений создают реальную опасность всеуничтожающей ядерной войны. Известно, например, что в настоящее время каждую минуту в мире производится такое количество ядерного оружия, которое эквивалентно атомной бомбе, сброшенной на Хиросиму. Современные запасы ядерного оружия при их военном использовании способны разрушить не только биосферу Земли, но и ее атмосферу, и ионосферу; поэтому даже то, что чудом спасется в плани ядерной войны, должно будет неминуемо погибнуть от потока солнечной радиации, которая тогда обрушится на Землю. «Отсюда следует, что истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними и всякое право, привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества. Следовательно, подобная война, а стало быть, и применение средств, ведущих к ней, должны быть, безусловно, запрещены»<sup>15</sup>.

Если процесс вооружения, ведущий к всеуничтожающей ядерной войне, имеет смысл, то тогда бессмысленна жизнь всех и каждого, бессмысленна история, бессмыслен самый наш разум. А так как человеческий разум самим фактом своего существования протестует против такого всеобщего отрицания разума, то, следовательно, он протестует и против всеуничтожающей ядерной войны, и против гонки вооружений, и против использования природных ресурсов в военных целях. Безумному отношению к миру, против чего выступает здравый смысл, противопоставляется созидательная деятельность человека, его преобразующее воздействие на мир, которое в своем сокровенном содержании есть процесс, совершающийся параллельно с внутренним преобразованием человеческой личности.

Вывод, который здесь следует с большой внутренней необходимостью и очевидностью, состоит в том, что оправдание мира как творения Бога и признание безусловной ценности мира для человека получают свой высший смысл в свете оправдания человека, которое, в свою очередь, как было уже сказано, является важнейшей посылкой богословского обоснования миротворческой миссии Церкви.

Проблема оправдания человека, взятая в самом мировоззренческом виде, приобретает в учении Церкви сложность и остроту в связи с библейским пониманием прародительского греха и изгнания человека из рая как исходной точки исторического времени. В более конкретной, нравственной, плоскости проблема оправдания человека предполагает прежде всего уважение права каждого человека на жизнь. Понимаемое в этом смысле нравственное оправдание человека имеет под собой серьезное богословское основание, каким является христианская антропология и вообще догматическое учение Церкви.

Первое, что ярко бросается в глаза при знакомстве с христианской антропологией, — это энергичное выдвигание примата сотворенности человека Богом по образу Божию. Это значит, что нет во всем сотворенном мире ничего, что было бы выше человека как личности и что могло бы вне Бога причинно-генетически обусловить его бытие. Даже, если поставить вопрос о единственности начальных условий бытия человека в плоскости эмпирической, создается впечатление, что ни эти условия, ни их параметры отнюдь не произвольны, а как-то очень тщательно подобраны. Например, если бы разница в массах протона и нейтрона не была около двух электронных масс, не получилось бы около пары сотен стабильных ядер, которые формируют элементы и являются основой химии и биологии<sup>16</sup>. В основе бытия лежит великая творческая мысль Бога о мире и человеке. Святой Григорий Богослов учил о том, что «Мирородный Ум в Своих великих умопредставлениях рассматривал Им же составленные образы мира, которые впоследствии произведены, но для Бога и тогда были настоящими»<sup>17</sup>. Бог пребывает в этом мире как его собственная основа и глубина. Но если для вещей видимого мира метафизической основой являются творимые Богом парадигмы, то для человека такой основой является Первообраз человека — Бог. Как образ Первообраза, человек есть прежде всего личность, и, как личность, он отличается от всех вещей сотворенного мира. «Ведь лично то, — отмечает А. Ф. Лосев, — что оригинально, своеобразно, неповторимо, несводимо ни на что другое и прежде всего неразруσιμο.

Если что-нибудь разрушимо, это значит, что существует нечто более основное и более оригинальное, чем личность; и сама личность в этом случае, будучи составленной из чего-нибудь другого, вовсе не так уж оригинальна и неповторима... И если угодно объяснить происхождение личности так, чтобы все ее элементы были раз и навсегда связаны один с другим и не нужно было бы объяснять происхождение каждого такого элемента в отдельности, то единственный способ представить себе происхождение личности в ее полной неделимости и в полной нерасторжимости составляющих ее элементов — это представить себе, что эта личность, во-первых, сотворена, во-вторых, мгновенно и, в-третьих, из ничего»<sup>18</sup>. Человек — творение и образ Божий, носитель неизреченной Божией славы. Однако в эмпирической плоскости речь идет о грехе как отчуждении человека от своей подлинной сущности, о «помрачении» образа Божия в человеке. В результате является несоответствие между подлинно сущностным и экзистенциальным бытием: жизнь человека далека от идеальной нормы его бытия. Христианская концепция человеческого существования включает представление об имманентной драматичности человеческой судьбы, погруженной в бурный поток насыщенного злом земного бытия и томящейся тоской по небу, по избавлению из плена страстей. В каппадокийско-ареопагитской традиции человек осмыслен как пересечение онтологических противоречий. В плане ноуменальном человек — образ Бессмертного, земной Ангел, таинник твари умосозерцательной, носитель Божественной благодати. В эмпирическом плане человек облечен в тело, созданное из земного состава, он — плотоносец и зритель видимой твари. В предвечном Божественном замысле человек призван к бессмертной блаженной жизни; в конкретном эмпирическом смысле он отпал от равноангельской жизни, лишился Божественной благодати, облекся в дебелую плоть как в ризу и мертвенный хитон. Каппадокийцы много и подробно говорят об эмпирической участи человека: рождение, возрастание, болезни, умирание, тление. Но за эмпирической участью тела они прозревают его метафизическую судьбу: воскресение и преображение тела в его просветленности Божественной красотой.

Конечная и трансцендентная цель человеческого существования — обожение. Но начинается обожение уже в этом веке. Обожение как всемерное уподобление Божественной красоте, о котором говорит святой Дионисий Ареопагит, обозначает тот трансцендентный смысл человеческого бытия, с точки зрения которого земная жизнь человека получает свое высшее оправдание и безусловную значимость. В православной богословской традиции содержится такое представление о человеке, когда его бытие признается находящимся между двумя онтологическими пределами: творением и обожением. В творении дана метафизическая основа человеческого существования, в обожении дана его метафизическая перспектива и цель. В отрезке временного бытия, находящегося между этими онтологическими пределами, личность осознает, выявляет и формирует себя. Процесс становления и развития личности осуществляется, однако, при условиях, связанных с последствиями грехопадения. Основная нравственная антинomia человеческого существования состоит в том, что человек томится между исканием абсолютной свободы и пребыванием в мире «бесплощадной суеты»: над стремлениями человека противостоят энтропийным процессам, совершающимся в мире, торжествует античный принцип «вечного возвращения» с его тяготением к «дионисийству», с его служением чувственности и обреченности смерти. Ветвь этого «язычески-позитивистского» направления развивается фрейдизмом, пытающимся построить на базе «дионисийского мирочувствования» отдельную науку — психоанализ, в основе которой лежит та же интуиция внутренней связи бессознательных влечений и смерти. З. Фрейд отрицает христианский догмат творения и признает за человеком в качестве одного из основополагающих начал его психической жизни инстинкт фанатоса — смерти, проявляющийся в тенденции человека к агрессии и разрушению. Мир как нравственная добродетель, как изначальное качество природы человека и как отражение свойств Божественного Первообраза здесь отсутствует. Если мир и имеет место в нравственной природе человека, то лишь как «этическая ценность», вырастающая «из биологической природы человека и его эволюции». Вообще натуралистический, редуционистский подход к проблеме человека и человеческих ценностей ведет к признанию агрессивности в качестве доминирующей и определяющей черты в поведении человека. По заявлению, например, американского натуралиста Ардри, человек не может не подчиняться законам животного мира, которые и сегодня властвуют над ним. Автор книги «Человеческая агрессия» Э. Стор, определяя человека как биологический вид, пишет: «Мы — самый жестокий и наиболее безжалостный вид из всех, которые когда-либо существовали на земле; и хотя мы можем सदоргаться от ужаса, когда читаем в газете или исторической книге о жестокостях, совершенных человеком против человека, мы, — говорит Стор, — знаем в глубине сердца, что каждый из нас таит внутри

себя те же самые звериные импульсы, которые ведут к убийству, к пытке и к войне»<sup>19</sup>.

Против натуралистического подхода к человеку, против признания агрессивности человека в качестве изначального конститутивного элемента его природы с самого начала выступала христианская традиция. Учение Церкви, утверждая за человеком его высокое иерархическое достоинство, говорит о первоначальном нравственно безгрешном, мирном состоянии человека, о падении человека, в результате чего в человеческую природу привносится зло, бессознательные темные влечения, страсти. Душа человека, не преображенная любовью Божественной, подвержена бесчисленным и многообразным страстям, главными из которых являются эгоизм, гордость, высокомерие, дух соперничества, зависть, враждебность, подозрительность, недоверие. Все эти характеристики имеют безусловное отношение к обсуждаемой теме, поскольку именно с очищения страстей начинается мир души, разливающийся затем, подобно свету, на все окружающее человека общество. Характер личных человеческих отношений может в некоторой степени служить моделью отношений между отдельными народами. В качестве иллюстрации можно, например, указать на соперничество. По наблюдению К. Хорни, сильное соперничество скрыто содержит некоторую долю враждебности: поражение соперника означает собственную победу. Однако эта установка легко приводит к страху возмездия. Страх начинает вызываться не только неудачей, но и успехом. Успех, таким образом, становится рискованным, а любая возможная неудача — опасностью, которую нужно избежать любой ценой<sup>20</sup>. Душевную жизнь человека могут расстроить травмы, вызванные клеветой, притеснениями, нечестным соперничеством, но все эти переживания могут потрясти душу лишь настолько, насколько человек самолюбив, честолюбив, горделив, то есть далек от святости<sup>21</sup>.

Униженное и бедственное положение человека, в которое ставит его «закон греховный», не является ни изначальным, ни естественным, ни окончательным состоянием человека. Божественное Откровение говорит о падении человека, о котором забыла древняя философия и эмпирическая наука. Душа — вовсе не система, питаемая энергией соматических влечений. И не бессознательное темное влечение и страсть должны признаваться в качестве первичного состояния человека. Поэтому объявление «агрессивности» в качестве доминирующей черты в поведении человека должно быть отвергнуто в самом принципе как старая редуционистская концепция. Человеческая природа воссоздана во Христе, человеку открыт доступ к обожению, ему дарован прекрасный и благодатный внутренний мир, и все это есть удостоверяемая учением и опытом Церкви реальная подлинность обновленного бытия, неоспоримо утверждающая за человеком его достоинство.

Последний аспект в оправдании мира и человека связывается с богословским осмыслением символической структуры мира. В подходе к проблеме личности нельзя отрывать индивидуальную жизнь человека от объективного мира природы, социальных связей, исторических и культурных условий, хотя необходимо при этом также воздерживаться от преувеличения роли внешних детерминант в формировании личности. Как уже отмечалось, в православной богословской традиции признается одновременная причастность человеческого существования двум мирам: миру чувственно-воспринимаемых вещей и миру умопостигаемого бытия. При этом онтологическая значимость «мира сего» как «образа», который «проходит» (1 Кор. 7, 31), не только не умалется, но, наоборот, неизмеримо возрастает: и мир, и жизнь человека в мире получают свое оправдание в силу безусловной необходимости с точки зрения высшего смысла и блага.

Мир — это среда обитания, говоря библейским языком, «дом», в котором живет человек. Но мир — это и «лестница Иакова», ведущая на небо. Наш ум, говорит святой Дионисий Ареопагит, не иначе может восходить к «бесстрастному умозрению» «превосходящей наше слово и разум невещественности», как посредством «вещественного руководства»<sup>22</sup>, ибо мир «следы умного благолепия имеет, и можно нам чрез оные (следы) возводить к невещественным первообразам»<sup>23</sup>. Истолкование символических структур принуждено уходить в бесконечность символических смыслов, поэтому оно и не может стать научным в смысле научности точных наук. С. С. Аверинцев отмечает, что «надо будет признать симвонологию не научной, но инаочной формой знания, имеющей свои внутренние законы и критерии точности»<sup>24</sup>. Иерархическая структура смыслов уходит своей вершиной в область метафизических реальностей. Так, физические чувства являются образом нравственных чувств, нравственные чувства обозначают способность познания Бога умной тварью. Святой Дионисий Ареопагит представляет нам в иерархически-символической системе различные структуры и уровни бытия. Утверждается иерархическая лестница чувств, возводящих сначала к позна-

нию мира материального, а затем, с помощью уже «вещественного руководства», к умному познанию духовного мира. Основные положения каппадокийско-ареопагитского богословия получают свое объяснение в том, что человек, как неповторимая личность, есть явление не только духовного мира, но и явление мира природного, феномен истории и культуры. Поэтому тенденция к творчески оригинальному развитию личности осуществляется наряду с опорой на наследственную и филогенетическую основы личности. Каждый человек несет с собой всю свою историю и частицу истории всего человечества. В силу единства человеческого рода каждый человек разделяет участь первого Адама и в метафизическом смысле он тоже Адам. Человек, как образ, отражает в себе порядок мира и порядок истории: нравственный порядок мира и порядок священной библейской истории.

Если в эмпирической плоскости личность обусловлена филогенетически и наследственно, то этот «детерминизм» преодолевается Христом. В Воплощении Абсолютная Личность, Божественный Логос, сходит с небес и живет на земле как человек. Отсюда и соблазн фарисеев: как согласовать этот наследственный детерминизм (разве мы не знаем Его отца, и Матерь, и братьев?) и этот культурно-исторический детерминизм (не плотник ли Он? Как Он знает Писания, не учившись?), как согласовать этот детерминизм с Его новым учением и чудесами, парадоксальными для рассудочно-плоскостного сознания. И в то же время именно в том, что «Бог Слово воплотился, вступил в круг и под действие данных исторических условий»<sup>25</sup>, добровольно подчинил Себя природной необходимости, заключается преодоление природной детерминации человеческого существования.

Христос — образ нового бытия. Он воспринял всецелую физическую и нравственную природу человека, которая и до Воплощения имела метафизическое основание в Нем. Христос прошел и осыятил возрасты человеческой жизни, прошел и путь смерти, даровав человеку освобождение от смерти, воскресение и обожение. Христос осыятил и обожествил человеческое естество во всей его полноте. Поэтому и облечение человека во образ Христа как Нового Адама есть подлинное его преобразование. Оно включает просвещение ума, очищение чувства, исправление воли, примирение совести, освящение тела, воскресение души, всецелое обновление человека по образу обновившего его Бога: как Христос воскрес из мертвых, так и человек должен ходить в обновленной жизни (Рим. 6, 4). В нравственном преобразении человека каппадокийско-ареопагитская традиция усматривает опять-таки иерархическую структуру: тело прекрасно душой, душа прекрасна умом, ум прекрасен Божественным озарением. Человек прекрасен благодаря своей причастности Богу, озаренности со стороны Абсолютной Божественной Личности.

Основные послышки, которые могут быть положены в основу оправдания человека и, следовательно, оправдания всеобщего мира как гарантии жизни отдельной личности и всего человечества в целом, должны исходить из принципиальных положений христианской антропологии, а именно включать: признание трансцендентного смысла в имманентно-эмпирическом содержании бытия; взгляд на земное человеческое существование как на процесс, совершающийся между двумя онтологическими пределами — творением и обожением; учение о человеке как образе Божиим и взгляд на его нравственный путь как на осуществление метафизической реальности в этом веке; представление об иерархической структуре нравственной природы личности; признание единства филогенеза и метафизических основ в трактовке нравственной природы личности как диалектики причастности человеческого существования двум мирам — материальному и духовному, двум природам — Ветхого Адама и Нового Адама, как диалектики творения и обожения.

Оправдание созданного Богом мира и человека составляет важнейшую послышку и неотъемлемый элемент миротворческого служения Церкви. В жизни Церкви оправдание мыслится не только в абсолютном мировоззренческом плане, но несет в себе вполне конкретное содержание и смысл. Актуальным аспектом оправдания мира и человека является осуществляемая Церковью миссия освящения: благоговейное отношение к существующему естественному порядку жизни и возведение его на новую высшую ступень бытия в его приобщенности к Богу.

В настоящее время человек Востока, забывшего мудрые заветы древности, и человек Запада, характеризующегося упадком духа и нравов, не имеет истинного понятия о том, что является святым в подлинном смысле, и живет так, как будто вообще в структуре бытия нет высшего и освящающего начала. Потеря благоговения перед жизнью, равнодушие к содержанию и ценностям жизни весьма характерны для внутреннего мира личности, не знающей высшей, Божественной цели бытия. По своей внутренней сущности такое отношение к жизни есть клевета на жизнь и на человека —

образ Божий, оно характерно для демона, павшего ангела: «И ничего во всей природе благословить он не хотел». Этому равнодушному и безответственному отношению к жизни, угрожающему своими гибельными последствиями, Святая Церковь на протяжении истории, вопреки древнему и новому скептицизму, противопоставляла исповедание великой тайны бытия, учила дорожить Божественным даром жизни и призвала к благодарению Бога за этот дар. Жизнь есть Божий дар, и нужен мир, чтобы его сберечь — такова аксиома миротворческого богословия Церкви. В отношении к жизни во всей ее многоликости, неисчерпаемом содержании и полноте Церковь всегда и во всем — *kafoiou* — поступала по истине, и это значит, что католическая природа Церкви совпадает с ее вселенской миссией освящения.

Христианское отношение к жизни, ее смыслу и ценностям определяется такой парадигмой мирозерцания и мировосприятия, когда земное бытие человека провозглашается необходимой ступенью и началом участия человека в тайне Божественной жизни. Система христианского конструирования картины бытия включает признание естественного порядка жизни во всем многообразии ее проявлений. Но над этим естественным порядком жизни стоит абсолютно совершенный и абсолютно всеблагой Бог, в Котором сокрыты глубинная метафизическая основа всего существующего, подлинный смысл существования мира и конечная оправдывающая бытие человека цель. Творение и обожение соотносятся в жизни мира как данность и заданность. Отсюда основная миссия Церкви в мире состоит в освящении мира, в том, чтобы все сущее увековечить, спасти от смерти и разрушения, все ценное — освятить, облечь в новое и богоподобное достоинство. Основанием и гарантией спасительности миссии Церкви являются события Боговоплощения и Пятидесятницы. Своим пришествием в мир Сын Божий освятил естественный порядок жизни и, освободив павшего человека от всех онтологических и нравственных аномалий, ввел его в новый, высший строй бытия. Миссию освящения Господь Иисус Христос преподавал учрежденной Им Церкви. С того дня, когда горница с находившимися в ней апостолами осветилась огнем сошедшего Святого Духа, начинается историческое бытие Церкви, ее историческое призвание. Свое предназначение Церковь видит не в том, чтобы господствовать в мире, но в том, чтобы служить миру и спасти человечество, ибо и Христос, Господь и Владыка всех, пришел в мир не для того, чтобы Ему служили, но чтобы Самому послужить людям и положить душу Свою за избавление многих.

В чем же, конкретно, заключается освящающая миссия Церкви в мире?

На иконе Сошествия Святого Духа на апостолов представлены два плана бытия. В верхней части иконы изображена горница с находившимися в ней учениками — это Святая Церковь. В нижней части иконы изображен находящийся под мрачными сводами «царь-космос» — еще не освященный Божественной благодатью и не вошедшее еще в Церковь человечество<sup>26</sup>. Обращаясь к миру с апостольской проповедью, с благой вестью о спасении, Церковь преображает мир, дарует ему новую жизнь, вводит в свою ограду и приобщает к полноте жизни с Богом. При этом весь естественный строй жизни освящается, все аспекты бытия: экзистенциальный, нравственный, социальный получают новые онтологические коэффициенты, придающие жизни подлинное оправдание и высший смысл.

В подходе христианских Церквей к проблеме мира следует отметить два важных аспекта: сознание общей ответственности за судьбы мира и стремление внести вклад в создание прочного и гарантированного мира без армий и без оружия. Ответственность за сохранение мира христиане различных Церквей сознают в той же степени, в какой почитают себя членами всего человечества. Человечество — это одна семья, единая по природе, но многоликая в силу культурных, этнических, конфессиональных и социальных различий. В многообразии национальных культур и социальных структур отражена многоликость жизни, ее привлекательность и красота. Но в этом же заключается и сложность жизни и вытекающая из этой сложности задача жить вместе, в мире и в дружбе. Согласие и мир — это великое благо и в то же время необходимое средство, позволяющее человечеству миновать опасный порог и направить творческие силы на овладение землей и космосом, на осуществление высокоуманных общечеловеческих задач. Чувствуя глубокую озабоченность в связи с напряженностью в мире и сознавая ответственность за мир, христиане считают своим долгом всемерно поддерживать антимилитаристские движения в своих странах. С христианской ответственностью за судьбу человечества связывается активное христианское миротворчество.

Чтобы дать предельно обобщенную оценку роли христианства в созидании и утверждении мира, следует, по-видимому, исходить из признания того влияния, которое христианство оказывает на человека, общество и характер международных отношений. Как отметил академик П. Л. Капица, «международное поведение государства

в значительной степени определяется тем мировоззрением, той этикой и духовной культурой, которая лежит в основе его построения. Духовная культура данной социальной структуры объединяет в себе науку, искусство, литературу, религию, использование свободного времени, развлечение, воспитание, находится под воздействием классовых отношений, распределения материальных благ и всего того, что может влиять на формирование идеологии людей»<sup>27</sup>. Значимость христианства в общей совокупности всех этих факторов будет зависеть не только от численности верующих в каждой конкретной стране, но также глубины их веры, понимания миротворческих задач Церкви, ее роли в истории данного государства и формировании национальной культуры. Действительный вклад Церкви в торжество идеалов мира и справедливости должен мыслиться вполне реалистически. В аспекте обсуждаемых миротворческих тем следует, во-первых, иметь в виду, что, отвечая на экзистенциальную тревогу человечества, Церковь самым фактом бытия своего сообщает человеку веру в смысл настоящего и подает надежду на будущее. Каждый прожитый день убеждает в том, насколько сложен и полон опасностей мир, в котором мы живем. Он еще и уязвим, даже хрупок. И, наверное, поэтому одна из крайних экзистенциальных установок — отказ от жизни и страх перед будущим — исходит из подозрения, что все может быть бессмысленным. В связи с подобными умонастроениями возвещаемая Церковью благая весть имеет значение экзистенциального примирения, обещая в будущем то, что достижимо при условии разумного отношения к настоящему. Церковь исповедует реальность присутствия Бога в мире в качестве важнейшей метафизической гарантии спасительности совершающегося исторического процесса; тем самым Церковь свидетельствует пред всеми, что есть в жизни смысл, есть оправдание, есть надежда — одним словом, есть то, что следует беречь и ценить. То, что христианство обращено своим нравственным учением ко всем народам, то, что оно с самого начала своей истории исповедует и проповедует мир, является общезвестным. Здесь следует лишь указать на те мировоззренческие и нравственные положения христианства, которые определяют современную парадигму христианского миротворчества.

Мир является одной из важнейших ценностей в системе христианской нравственности. Богословское учение о мире, или христианская иринология, является частью христианской этики, имеющей своим основанием догматику — представленное в системе мировоззрение христианства, включающее учение о Боге, мире и человеке. Вообще, строго говоря, вся система христианского конструирования картины мироздания носит глубоко нравственный характер. Человечество и мир, взятые в своем конкретном эмпирическом содержании, объявляются в христианстве в качестве естественного порядка жизни, в контексте которого все совершаемое человеком оценивается как должное и недожное, как достойное человека и недостойное человека, как добро и зло. Должное — это то, что совпадает с волей Бога, что соответствует достоинству человека и что ведет человека к благу как полноте бытия. Недолжное — это то, что не дозволено Богом и что ведет к трагическому разрыву человека с Богом как с таинственно-сущностной основой его бытия. Онтологическими понятиями должного и недожного, добра и зла являются жизнь и смерть. Ни нравственного, ни онтологического нейтралитета здесь нет. Как видим, примат нравственного начала в христианстве предполагает вполне универсальный смысл, окрашивая собой весь порядок естественной жизни и придавая нравственным категориям весьма высокие онтологические коэффициенты.

Если иринология, богословское учение о мире, имеет своим основанием глубоко онтологизированную этику, то вполне понятно, что собственно и мир как категория христианской этики должен обладать соответствующими онтологическими параметрами. Раскрытие этих параметров позволит нам, может быть, глубже уяснить христианскую идею мира. Основной онтологический смысл, содержащийся в понятии «мир», заключается в том, что здесь интимно и скрыто утверждается такое состояние человека, которое может быть лишь в результате преодоления им состояния онтологически противоестественного. В зависимости от степени преодоления человеком онтологически противоестественного состояния можно говорить о мире как категории, раскрывающейся на трех последовательно возвышающихся один над другим уровнях: природном, аксиологическом и харизматическом. Первый из них соответствует естественному порядку жизни, находящемуся, однако, в состоянии, обусловленном последствиями грехопадения; второй — характеризует степень культурного развития человечества, являясь своего рода интегральным обозначением его достижений в области нравственных ценностей; третий — отражает степень святости и богоподобия человека, будучи благодатным и сверхъестественным Божественным даром.

Мир как природная данность, как естественное качество состояния души нарушен

грехом, с которым связывается вообще весь трагизм природного существования. Тем не менее, говоря о трагических последствиях грехопадения, христианство утверждает благой вест о спасении человека, исходя из принципиальной причастности человеческой природы Богу в творении в Боговоплощении. В миссии Своего пришествия в мир Сын Божий освободил падающего человека от всех онтологических, нравственных и социальных аномалий. Он примирил человека с Богом и преподал Своей Церкви миссию примирения. Актуальным аспектом миссии примирения является преодоление всех барьеров непонимания, недоверия, противостояния и вражды, разделяющих людей в современном мире.

Говоря о мире в аспекте православной аксиологии, следует прежде всего сказать, что Евангелие есть благовестие спасения и благовестие мира. Оно проповедует мир и высоко превозносит его в царстве этических ценностей. Оно позволяет всякому человеку убедиться в достоверности того, что оно исповедует и обещает. В аксиологической плоскости вполне оправданным представляется подход к раскрытию понятия мира с точки зрения христианского учения о добродетелях. Добродетель (греч. — aretē) означает превосходное качество, прекрасное свойство, доблесть, нравственное совершенство, великолепие, благородство. Но добродетель, как это следует из этимологии русского термина, означает также добро деятельное, совершенные прекрасных и славных дел. В этом смысле, именно в смысле благодеяния, прекрасного благородного поступка, употребляли слово aretē античные авторы. Мир как нравственно превосходное качество, характеризующее состояние личности и общества, и миротворчество как прекрасное и благородное дело суть, безусловно, добродетели. Это первое. Во-вторых, строя ход рассуждений в заданном направлении, мы должны вспомнить, что в свято-отеческом учении добродетели разделяются на три вида: добродетели, данные Богом от природы, добродетели, приобретаемые человеком в процессе воспитания, и добродетели, являющиеся благодатным даром Божиим. Этим трем видам добродетели соответствуют три ступени всемирного совершенствования: природная данность, культурно-исторический процесс и благодатно-идеальная норма вселенского бытия. Мы подошли снова к утверждению, согласно которому мир как категория этики, как прекрасное качество, добродетель, может быть рассмотренным в трех аспектах: природном, нравственном и харизматическом. В каждом из этих аспектов, как уже отмечалось, мир характеризуется определенной степенью преодоленности стихийного начала: в естественном, природном строе жизни преодолевается небытие, одерживается победа над стихийным «ничто»; в культурно-историческом процессе и личном творчестве преодолевается соблазн претендовать на исключительное право обладания бытием и его основным синонимом — благом, побеждается стихийное природное начало; наконец, в благодатном, духовно-преображенном состоянии преодолевается закон необходимости, утверждается нравственный идеал, воспевается победа.

Мир как даруемая твари победа над «ничто», над хаосом, над стихийным природным началом имеет свое метафизическое основание во Христе. Христос есть мир наш (Еф. 2, 14) в самом радикальном и абсолютном смысле. Воплощение Бога Слова, проповедь нравственного учения Господа Иисуса Христа и Воскресение Христова — вот основные события всемирной истории, каждое из которых совершилось под знаком исполнения Божественных обетований о благодатном, царственном и всепобеждающем мире. Церковь, не переставая свидетельствовать о том, что Сын Божий Своим пришествием даровал человеку мир и что каждый человек может и должен стать причастником превосходящего ум мира Христова, прославляет Бога мира, Отца щедрот, поглавшего нам подающего мир *Великого Совета Ангела, Князя мира* (Ис. 9, 6). Евангелие напоминает нам о том, что первыми словами Воскресшего Господа ученикам было приветствие: «Мир вам». В литургических текстах миру усваивается значение, тождественное понятию блага — главного атрибута и синонима бытия. Это значит, что мир есть непрерывный поступат бытия, один из его онтологических синонимов. В аналогичном смысле мир есть награда, ожидающая праведника за исполнение евангельских заповедей. С раскрытием содержания понятия «мир» как прекрасной добродетели связываются также эстетические категории, как творчество и красота, рассматриваемые в их нравственном и сотериологическом значении. В подлинном и исключительном смысле творчеством является нравственное обновление и преобразование личности; оно зависит от степени причастности человека к Богу, его облеченности во Христа. Поэтому ценности, создаваемые творчеством человека, получают свое безусловное достоинство тогда, когда отражают степень духовной преобразованности его личности, когда несут в себе отблеск его личной святости и озаренности Духом Святым. Как ценность человеческого разума определяется степенью его близости к Логосу — общему миру порядку вещей, так ценность человеческого творчества определяется той степенью пре-

ображенности и просветленности человека, которая делает его личность и его творчество духовно прекрасными. Вообще «во всех вещах, и во всех личностях, и во всем обществе, и во всей истории, и во всем космосе прекрасной является здесь только озаренность со стороны надмирного и абсолютно-личного Начала, то есть только отражение во всем абсолютного лика Божия»<sup>28</sup>. Долг человека — в том, чтобы, приобщаясь к абсолютной Божественной Красоте, спасти земную красоту от непрерывного разрушения, ввести ее в порядок нетления и вечности. И если Церковь предлагает миру прекрасное в плане творчества и истинное в плане нравственных ценностей, то прежде всего потому, что от красоты мир чаёт спасения, от истины — тоже.

Предлагая миру свои духовные ценности: мировоззренческие, нравственные, эстетические, Церковь выражает свою надежду на то, что эти ценности могут влиять на совесть и нравственное сознание тех, от кого сегодня зависит разрядка напряженности в мире.

Оптимистические надежды Церкви на эффективность нравственного пути, ведущего к миру, имеют под собой не только богословское, но и историческое основание. Достижение всеобщего мира Церковь считает реально осуществимым, несмотря на весь насыщенный войнами исторический опыт человечества. Но если обратиться к истории, можно вспомнить, например, и то, что в течение многих тысячелетий над человечеством тяготело беспросветное рабство, и, однако же, оно оказалось в конце концов побежденным. Мы знаем, что христианство в корне подорвало основы рабовладения в Римской империи, но еще в XIX веке, в исторически близкое к нам и просвещенное время, в России существовало феодальное крепостничество, а в Северо-Американских Штатах — работорговля неграми. Разве американские плантаторы, принадлежа к христианскому вероисповеданию, тем самым не стояли под лозунгом безусловно высокого нравственного идеала? И, однако, они не только на деле относились к своим черным невольникам вообще не лучше, чем язычник Одиссей к своим неверным слугам, но и считали себя в этом, подобно ему же, правыми. Следовательно, не только их дела, но и их жизненное сознание оставались не затронутыми той высшей правдой, которую они отвлеченно-теоретически признавали<sup>29</sup>. Этот пример показывает, как велика в человеке инерция нравственного зла, особенно если оно прикрыто социальной формой. Однако и оно было побеждено. И, по-видимому, не только характер экономических отношений содействовал отмене рабовладения в Америке или крепостничества в России. Произошел этот внезапный прогресс еще и потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованиями осудить, отменить и совершенно искоренить рабство как явление, позорящее человечество, и превратила эти нравственные требования в объективный закон жизни. Православная Церковь исходит из убеждения, что подобную роль в осуждении войны и гонки вооружений должно сыграть мировое общественное мнение, вдохновленное христианскими идеалами, ставшими нравственной ценностью современного человечества.

Всемирно-историческое значение христианства состоит в том, что, возвещая спасение, оно поставило человека перед осознанием его назначения в жизни. Христианство определило новое мирозерцание человека, оно подчеркнуло равенство всех людей перед Богом, оно призвало к искоренению зла во всех сферах человеческой жизни: нравственной, общественной и международной. Все явления древнего мира: войны, рабство, жестокие казни — были закономерны в том смысле, что они, как отметил В. С. Соловьев, логически вытекали из принятого всеми мирозерцания, определялись общим состоянием сознания<sup>30</sup>. Христианство изменило нравственное сознание человека, и человек существенно изменил свою жизнь. Если же между христианским идеалом и его реальным осуществлением в жизни сохраняется дистанция огромного размера, то это значит, что христианство как феномен истории и культуры или вообще Церковь как богочеловеческий процесс должны быть соотносительны историческому человечеству, продолжающему и сегодня сохранять некоторые черты древнего мира, и способствовать преодолению привнесенного в человеческую природу зла, искоренению в личных и международных отношениях недоверия, ненависти, агрессивности и приобретению таких качеств, как доверие, искренность, благожелательность, взаимное уважение, дружеская помощь, то есть всего того, что вкладывается в содержание понятия «мир». Факт влияния христианства как мировоззрения на нравственную и духовную культуру в исторической жизни человечества, на характер личных, общественных и международных отношений, в которых традиционные черты древнего мира, включающие рабство, бесчеловечные и жестокие формы семейных и общественных отношений, в той или иной степени преодолены, является для нас источником оптимистических надежд и уверенности в торжестве мира. Война, как последнее позорное явление, оставшееся в наследство от древнего мира, должна быть совершенно побеж-

дена под воздействием мирового общественного мнения, призванного стать совестью человечества, освященной высокими христианскими идеалами мира.

Таковы основные аспекты, связанные с раскрытием понятия мира как добродетели, рассматриваемой как в личном, нравственном, так и в культурном, общественно-историческом плане.

Последний затронутый нами вопрос о проявлении кафолической природы Церкви в контексте ее миротворческого служения связан с темой освящающей миссии Церкви в мире, именно с темой Евхаристии.

Как высшее обозначение дара жизни и как главное проявление Церкви в освящении мира, Евхаристия возводит человека к переживанию бытия в его основном метафизическом содержании и свойствах, каковыми являются таинственность, неисчерпаемость и слава. Во-первых, Евхаристия ставит человека перед тайной смерти и Воскресения Христа и связанной с этой тайной таинственностью человеческого существования; во-вторых, Евхаристия означает и являет неисчерпаемость Божией благодати как в смысле необъятности Божией любви, открытой человеку во Христе, так и в плане нескончаемого проявления этой любви на протяжении всего исторического обозримого времени; в-третьих, Евхаристия предполагает предвосхищение со стороны человека эсхатологического аспекта тайны Благодарения в Царстве славы. Универсальность Евхаристии определяется ее богоучрежденным характером, ее освящающим действием в отношении к человеку и миру. Здесь важно отметить, что аспект примирения в событии учреждения Евхаристии Иисусом Христом и аспект примирения в событиях совершения Евхаристии в жизни христианских общин придают миротворческому служению Церкви необыкновенно возвышенный и священный характер. Прощаясь с учениками, учреждая Евхаристию, заповедуя любовь и завещая мир, Господь оставляет в наследие ученикам то, что является самым ценным в человеческих отношениях. Как подчеркивается в документе о Евхаристии, принятом в Лиме, в Евхаристии Церковь говорит от имени всего творения. В таинстве Евхаристии Христос соединяет верующих с Собой. Евхаристия открывает миру то, чем он должен стать: вселенской общностью в Теле Христовом, царством правды, любви и мира в Духе Святом<sup>31</sup>. В жизни мира Евхаристия как явление освящающей миссии Церкви противостоит тенденциям к разобщению, ненависти и вражде и, будучи залогом преодоления человеком смерти и тления, утверждает естественный порядок жизни, возводя его к высшей идеальной полноте бытия.

Уже при первом углубленном взгляде на важнейшие аспекты богословского обоснования мира становится вполне очевидно, что общий вывод, который следует здесь с большой логической необходимостью и внутренней убедительностью, в основных своих положениях должен быть сформулирован с учетом выявления главных теоретических посылок в богословском подходе к проблеме мира, с учетом всего того, что придает ему фундаментальность, актуальную значимость и реальный конкретный смысл. Во-первых, богословский подход к проблеме мира опирается на присущее христианскому мировоззрению глубокое осмысление бытия и его абсолютной ценности как блага и как не имеющего себе равных дара Творца; на безусловное признание ценности мира как творения Бога и как среды обитания человека; на понимание ценности человеческой личности как образа Божия и ее неотъемлемого права на бытие и блага, даруемые бытием. Во-вторых, богословский подход к проблеме мира предполагает признание актуального значения мира как нравственной добродетели, высокопревозносимой в царстве этических ценностей, и основанный на этом признании призыв к утверждению мира как исполнению объективного закона высшей правды и нравственных требований разума. В-третьих, богословский подход к проблеме мира содержит углубленное понимание освящающей миссии Церкви как фактора, преобразующего жизнь человеческого общества в его историческом развитии, и включает признание в качестве важнейшего аспекта миссии освящения служение примирения, в котором мир выступает как необходимое условие, как объективная норма, как универсальный закон вселенского бытия.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Пимен, Святейший Патриарх Московский и всея Руси*. Спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы — долг религиозных сил. — «Журнал Московской Патриархии», 1982, № 11, с. 44.

<sup>2</sup> *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы, с. 44. М., 1977.

<sup>3</sup> *Флоровский Георгий, протоиерей*. Пути русского богословия, с. 180. Париж, 1937.

- <sup>4</sup> Киприан, архимандрит. Антропология св. Григория Паламы, с. 428. Париж, 1950.
- <sup>5</sup> Св. Иоанн Дамаскин. Канон праздника Пасхи, песнь 7-я.— Триодь Цветная. М., 1975.
- <sup>6</sup> Триодь Постная. Стихира на стиховне на утрени. Изд. Московской Патриархии. М., 1974.
- <sup>7</sup> Флоренский Павел, священник. Из богословского наследия. — «Богословские труды», сб. 17, с. 105. М., 1977.
- <sup>8</sup> Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. — «Богословские труды», сб. 14, с. 120. М., 1976.
- <sup>9</sup> Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси, с. 34. М., 1972.
- <sup>10</sup> Его же. Поэтика ранневизантийской литературы, с. 161. М., 1977.
- <sup>11</sup> Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках, с. 12. М., 1916.
- <sup>12</sup> Св. Василий Великий, архиепископ Кесарийский. О Святом Духе.— *Patrologia Graeca* (Migne), t. 32, col. 136 B.
- <sup>13</sup> Ковда В. А., Тюрканов А. Н. Биосфера. — Большая советская энциклопедия, т. 3, с. 365. М., 1970.
- <sup>14</sup> Св. Григорий Богослов, епископ Назианзин. Слово XXXVIII на Богоявление. — *Patrologia Graeca* (Migne), т. 36, col. 324 A.
- <sup>15</sup> Кант Иммануил. К вечному миру. — Сочинения, т. 6, с. 264. М., 1966.
- <sup>16</sup> Хокинг С. Виден ли конец теоретической физики? — «Природа», № 5, с. 49, 1982.
- <sup>17</sup> Св. Григорий Богослов, епископ Назианзин. Творения догматические. — *Patrologia Graeca* (Migne), t. 37, col. 421 A.
- <sup>18</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики, с. 124. М., 1980.
- <sup>19</sup> Storr, Anthony. Human aggression, p. IX. N. Y., 1970.
- <sup>20</sup> Психология личности, с. 99. Издание Московского университета. М., 1982.
- <sup>21</sup> Лосский Н. Условия абсолютного добра, с. 201. Париж.
- <sup>22</sup> Св. Дионисий Ареопагит. О Небесной Иерархии, с. 3. М., 1839.
- <sup>23</sup> Св. Дионисий Ареопагит. О Небесной Иерархии, с. 23. М., 1786.
- <sup>24</sup> Цнт. по книге: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, с. 362. М., 1979.
- <sup>25</sup> Болотов В. В. Лекции по Истории Древней Церкви, т. 4, с. 346. Пг., 1918.
- <sup>26</sup> Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках, с. 32. М., 1916.
- <sup>27</sup> Капица П. Л. Научный и социальный подход к решению глобальных проблем. — «Вопросы философии», 1977, № 1, с. 52.
- <sup>28</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики, т. 6, с. 125. М.
- <sup>29</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра. — Собрание сочинений, т. VII, с. 267. СПб.
- <sup>30</sup> Там же, с. 283.
- <sup>31</sup> Тексты, принятые в Лиме: Крещение — Евхаристия — Священство. Ркп., с. 14.