

Хоч буддизм і є світовою релігією, але він має свої особливості, які не притаманні іншим такого рівня релігіям. Насамперед ця специфіка виявляються в його філософічності, у такому вирішенні проблем природи релігії, які не притаманні послідувачам за ним таким світовим релігіям як християнство та іслам. Про особливості образу Будди, на відміну від образу Ісуса, слушно писав Романо Гвардіані у своїй книзі «Господь»: «Є лише один, кого, подумавши, можна поставити поруч з Ісусом. Це – Будда. Ця людина утримує в собі найвеличнішу загадку... Може бути так, що Будда буде останнім, з ким прийдеться з'ясовувати свої відносини християнству. Ще ніхто не сказав, яке його значення для християнства... Бо ж лише тим одним, хто по-серйозному поспробував накласти руку на саме буття, є Будда... Ніхто не зрозумів і не засудив з християнської точки зору його вчення про нирвану, про останнє просвітління, про припинення самообдурення і буття. Якби хтось захотів це зробити, той мав би набути повну свободу у любові Христовій, але водночас перейнятися глибоким благоговінням до цієї титанічної людини, яка народилася у шостому столітті до Різдва Христового» (Guardini R. Der Herr. - Wurzburg, 1961. - S. 360).

7.2. Християнство як релігійно-моральна парадигма.

Таки був правий Л.Фейєрбах, коли зауважував, що успіх християнства полягає в обстоюванні ним моралі і в його «вмінні» доходити до «серця» людини. Новизна, популярність християнства від самих його початків проявляється саме в тому, що воно проголосило іншого Бога – Бога Добра, Любові й Милосердя, який і є, власне, Добром, Любов'ю і Милосердям у найвищому їх розумінні і найдосконаліших їх проявах.

Центром християнського віровчення постає Бог, який любить людину, який прагне їй добра і водночас виступає реалізатором цього добра та щастя в її житті. Відтак сутність християнства зводиться до відкриття людиною цього Доброго, Благого Бога, який екзистенційно уможлиблює і коригує все її буття. З огляду на означений ідейний момент, це дає нам повне право говорити саме про гуманістичну доміную релігію Євангелій, саме про антропологічну суть християнського віровчення, бо ж віруючий, навертаючись до Бога через Христа, по суті, звертається до самого себе, прагнучи відкрити Бога в собі, усвідомити, що він є його образом і подобою й зреалізувати їх (ці образ і подобу) в собі. Втім стати подібним до Бога, зреалізуватися як його образ і подоба – значить стати уособленням його самого, тобто стати тим Добром, Любов'ю і Милосердям, уособленням яких є сам Всевишній.

Проте оскільки Добро, Любов і Милосердя є категоріями моральними, то ми можемо розглядати християнського Бога-Отця водночас і як персоніфіковану людську мораль, але осмислену й подану не лише з позицій ідеального Блага, ідеї вселенської Справедливості, переломлених через

призму іудейського етичного монотеїзму, а водночас і з позицій узагальненої людської моралі античного світу. В цьому сенсі цілком слушно констатувати, що християнство, зробивши з моралі Бога чи ж євангельську ідею Бога перетворивши на мораль, в такий спосіб утворило релігію Христа як релігію Моралі.

Доказом того, що християнський Бог-Отець є персоніфікацією здебільшого людської моралі, принаймні на рівні окремих уривків з новозавітних текстів, може виступати вже хоча б те, що загальний зміст книг Нового Завіту розгортається на фоні рабовласницького ладу з притаманними для нього міжлюдськими відносинами і суспільною мораллю. Так, взаємини між Богом та віруючими - як в іудейському Святому Письмі, так і в християнських текстах - виписані за схемою відносин між рабовласником та його рабами, а чи ж царем та його підданими. На рівні й іудейської Біблії, і християнського Нового Завіту віруючий називається «рабом Божим», Всевишній його «любить», «милує», якщо той вірний йому, але й жорстоко карає за непослух. Відтак до Бога не дарма на рівні Святого Письма застосовуються поняття, притаманні саме для рабовласницького і феодального суспільства, а це: «Вседержитель», «Цар», «Господь» (у сенсі «Пан» як «Володар») і подібні до них. Саме тому й «майбутній вік», Новий Єрусалим чи Царство Небесне вимальовується, як справедлива монархія начолі з Ісусом Христом як справедливим царем. На разі ми маємо справу з утопією про справедливу християнську монархію, з християнським проектом справедливого суспільства.

В цьому контексті чи взагалі можна говорити про християнського Бога-Отця як про вищі Добро, Любов і Милосердя, коли відносини між ним і людьми вже на рівні новозавітного канону виписані за схемою відносин між рабовласником та його рабами, а чи ж царем (феодалом) та його підданими? Якщо Бог-Отець за Євангеліями є персоніфікованим Добром, Любов'ю і Милосердям, то він ніяк не може говорити до людини з позицій деспотичної сили і влади – як цар, кат чи рабовласник, бо ж Любов не може бути деспотичною, а завжди взаємною, обопільною, рівноправною для обох сторін, а тому довірливою, справедливою, безкорисливою і навіть жертвною чи ж саможертвною. Останнє доводить теза євангельського Ісуса про те, що він є «Пастирем Добрим», який «кладе життя власне за вівці» (Ів. 10:7-11) і ряд інших віршів з Євангелій, зокрема такі: «Так бо Бог полюбив світ, що дав (віддав на жертвну смерть – П.П.) Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне» (Ів. 3:16); «А Бог доводить Свою любов до нас тим, що Христос умер за нас, коли ми були ще грішниками» (Рим. 5:8); «Той же, Хто Сина Свого не пожалів, але видав Його за всіх нас, як же не дав би Він нам із Ним і всього?» (Рим. 8:32).

З огляду на це, «хрест», як знаряддя страти Христа, в євангельській традиції виступає саме тому символом жертвної, безкорисливої любові Бога до людини. Підкреслимо, мова йде не про абстрактну божественну любов до всього людства, не про любов Бога до світу чи соціуму, а завжди про любов

до конкретної людини. Євангельське віровчення про любов Бога до людини, про жертвовну смерть Христа за всіх – за кожную людину, можливо, й виявилось отією новою, до того не чуваною ідеєю, яка від самих початків надала християнству новизни, актуальності, затребуваності не лише серед іудеїв, а й представників античного світу. Християнська ідея про Бога-Отця без перебільшення запустила механізм вивільнення людини з тенет родо-плем'яних відносин. Завдяки їй особа поступово починала мислити себе вже не в категоріях родо-плем'яних відносин, не ідеєю громадівського колективного, а відкривала в собі свою самість, унікальність, своє індивідуальне «Я».

Таким чином, категорія божественного Добра в християнстві несе в собі морально-етичну визначеність, що, значною мірою, нагадує деякі положення філософії Сократа. Подібне уявлення про божество як уособлення Добра, як Всевишнього Отця, як Батька для кожного віруючого було новим і до цього не знаним для релігійних систем.

Але тоді тут виникає питання: чому, на якій підставі жертвенна Любов Бога, про яку ми читаємо на сторінках Євангелій, чомусь зникає в апостольських текстах, а на її місце приходять якась ідея про любов рабовласника до свого раба? Причина тут одна: під дією процесів масованої еллінізації початкове Ісусове християнство втрачає свою апостольську простоту, віддаляється від тих, закладених його засновником принципів (в тому числі й моральних), втрачає свою етнокультурну оригінальність, а його сакральні тексти зазнають суттєвої ідейної трансформації. Тому, на наш погляд, оті віроповчальні положення про покірність «сильним світу цього», та ще й із застереженням: «хто противиться владі, той противиться Божій постанові», про божественну легітимізацію рабства і про сакралізацію ідеї світської монархії, є скоріше або пізнішими інтерполяціями в канонічні християнські тексти, або ж видозмінами оригіналу з урахуванням реалій, коли християнство вже стало офіційною римською імперською ідеологією, а відтак тоді постала проблема якось пом'якшити, затушувати початковий євангельський негативізм щодо всього земного, на зразок того, який озвучує апостол Іван: «Не любіть світу, ані того, що в світі. Коли любіть хто світ, у тім немає любови Отцівської» (1 Ів. 2:15).

Вселенські собори не випадково скликалися з ініціативи римських правителів, бо ж в першу чергу саме вони, а не християнство, були зацікавлені в контролі підвладного їм християнського світу. Імператорський трон чітко розумів, що віроповчальний стан християнства повинен був грати на користь об'єднання імперії, а не в масі різного роду течій і толків вносити розбрат й протистояння в суспільстві і тим знесилювати й колоти розшматовувати імперію. В цьому відношенні християнське віровчення, сама ідея Христової Євангелії підганялася під політичний та ідеологічний стандарт імператорського трону. Здійснювалося це через ухвали Вселенських Соборів, на яких, з одного боку, викристалізовувалося віроповчально чи догматично «потрібне» чи «вигідне» для Риму християнство, а з іншого –

чинився осуд над початковим Ісусовим християнством, над його оригінальним віровченням, над його початковою євангельською мораллю.

З огляду на цей момент, можна загалом констатувати, що християнська морально-етична парадигма, християнські ідеали братства і справедливості, християнські ідеї Добра й Любові насправді так і «не були здійснені ніколи й ніде, хоча здавалося б, для цього були всі умови: покровительство властей, ідеологічна монополія. (За винятком хіба-що первіснохристиянських громад – П.П.) не було досягнуто навіть наближення до цих ідеалів, хоча Церква використовувала у своїх цілях всі мислимі засоби. Проголошені Євангелією заповіді любові, прощення, безкорисливості отримали всезагальне визнання як вищі принципи людського спілкування, однак у житті незмінно панували прямо протилежні вдачі» [Шердаков В.Н. Социально-психологический анализ христианской морали // Социально-психологические аспекты критики религиозной морали. - Вып. 1. - Л., 1974. - С. 3].

Справді, як можна говорити про християнського Бога як про вищі Любов, Добро і Милосердя, коли вже на сторінках канонічних текстів цей Бог постає, по суті, не лише уособленням всіх земних царів-тиранів і деспотів-рабовласників, а найголовнішим з-поміж них? «Він Господь (Пан, Господар – П.П.) над панами та Цар над царями», - наголошує апостол Іван (Об. 17:14). Словами євангелістів і апостолів (або начебто їхніми устами) в християнських текстах сакралізуються феодально-монархічний устрій, а рабовласницький лад подається як єдино прийнятний для Бога порядок організації суспільства.

Так, вже апостол Павло зводить чинний рабовласницький порядок у ранг заповіді: «Усі раби, які під ярмом, нехай уважають панів своїх гідними всякої чести, щоб не зневажалися Боже Ім'я та наука. А ті, хто має панів віруючих, не повинні недбати про них через те, що браття вони, але нехай служать їм тим більше, що вони віруючі та улюблені, що вони добродійства Божі приймають» (1 Тим. 6:1-2); «Раби щоб корилися панам своїм, щоб догоджали, не перечили, не крали, але виявляли всяку добру вірність, щоб у всьому вони прикрашали науку Спасителя нашого Бога» (Тит. 2:9-10).

Але якщо через покірність раба своєму рабовласнику «прикрашається», тобто шанується «Боже Ім'я» та «наука Спасителя нашого Бога», цебто Євангелія, то в чому ж тоді виявляється справедливість християнства до знедолених? – Воно реально не змінює на краще їхнє життя, не робить їх заможнішими в матеріальному сенсі, не скасовує їхньої залежності від багатіїв і сильних світу цього. А це тому, що будь-який володар за визначенням є «Божим слугою» і не існує «влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога».

«Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе. Бо володарі пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади?

Роби добро, і матимеш похвалу від неї, бо володар Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зло, то бійся, бо дарма він носить меч, він бо Божий слуга, месник у гніві злочинцеві! Тому треба коритися не тільки ради страху кари, але й ради сумління. Через це ви й податки даєте, бо вони служителі Божі, саме тим завжди зайняті. То ж віддайте належне усім: кому податок - податок, кому мито - мито, кому страх - страх, кому честь - честь» (Рим. 13:1-7).

Відтак християнину належить коритися будь-якій владі, оскільки якою б та не була по відношенню до людини – вона встановлена від Бога. Це надто важлива ідея в усьому християнському віровченні, яка не просто закріплює непорушність рабовласницького ладу і монархічно-феодального устрою, а й подає їх як божественні установи. «Шануйте всіх, братство любіть, *Бога бійтеся, царя поважайте. Раби, коріться панам із повним страхом, не тільки добрим та тихим, але й прикрим*» (1 Пет. 2:17-18).

Покірність рабів своїм власникам ухвалюють і собори, подаючи при цьому це як заповідь, недотримання якої карається прокляттям, відлученням від Церкви, анафемою: «...Хто вчить раба, під приводом благочестя, зневажати пана (господаря – П.П.), ухилятися від служіння (йому – П.П.), і не із старанністю і будь-якою честю служити панові своєму: нехай буде під клятвою (проклятий – П.П.)» (Правила святого Помісного собору Гангрського (340 р.) - 3).

Подібна постановка питання щодо покірного ставлення віруючих до земної влади була закладена самим Ісусом: «Віддайте кесареві кесареві, а Богові Боже» (Мт. 22:21). Але якщо Назарянин розводить царство кесаря і Царство Боже, витлумачуючи перше, як і все земне, ареною гріха, скорботи і зла, то апостоли, в тому числі й Павло, перетворюють це кесареве царство вже на «владу, що встановлена від Бога», абсолютизуючи в такий спосіб монархічний устрій і надаючи йому статусу божественного інституту.

Вважаємо, чітке розмежування влади Бога і влади кесаря на рівні християнського віровчення існувало лише до часу Вселенських соборів. Якщо й існувало протистояння християнства, як Царства Божого на Землі, з царством кесаря, як царством Сатани, то це було тільки впродовж перших трьох століть, коли віруючі не шанували кесаря, оскільки не визнавали над собою його влади. Саме за це вони терпіли гоніння, піддавалися тортурам і стратам. Рим вважав християнство диким віруванням на тій підставі, що воно чинило опір імператорському культу.

Однак все це було до того часу, доки на імператорський престол не зійшов Константин. В період його правління християнство обстоює вже зовсім іншу, навіть протилежну позицію – позицію спроб примирення двох царств, а насправді - «освячення» правління тих, проти кого шляхом непротивлення і непротидії виступав свого часу Ісус.

Якщо за апостольських часів Царство Христа було не від цього світу, то християнство з часу Константина, ставши не просто релігією язичників й ідеологією антисемітів, а служницею всіх «сильних світу цього», в такий

спосіб саме перетворилося на «царство кесаря» (якщо не за фактом, то, принаймні, духовно). «Християнство, - слушно зауважує М.Бердяєв, - колись зробило найбільшу духовну революцію, воно духовно звільнило людину від необмеженої влади суспільства і держави, яка в античному світі поширювалася і на релігійне життя. Воно відкрило в людині духовне начало, яке не залежить від світу, від природи і суспільства, а залежить від Бога. Це й є істина християнського лише персоналізму, незнайома стародавньому, дохристиянському світу. Але у своїй історичній долі християнство спотворювалося пристосуванням до царства Кесаря, схилялося перед державною силою і намагалося сакралізувати цю силу. Так утворювалися примусові християнські теократії, так дійшли до пристосування і виправдання капіталістичного режиму, який знаходиться в найгострішому протиріччі з християнством. Рокове значення мали слова ап. Павла: "Бо немає влади, як не від Бога", які не мали жодного релігійного значення, а лише тимчасове, історичне значення. Слова ап. Павла стали джерелом опортунізму. На Павловому християнстві затвердилися два шляхи: або аскетичний шлях відходу зі світу, що виправдовує аскетично-метафізичне світобачення, або шлях пристосування до сил, що панують у світі» [Бердяєв Н.А. Царство духа и царство кесаря. - М., 1995. - С. 18-19].

Візьмемо на себе сміливість продовжити думку російського філософа. Християнство в процесі свого пристосування до «царства кесаря» не просто опинилося на роздоріжжі, поставило себе перед вибором або обстоювати справді апостольську ідею зречення земного, або ж навпаки – зв'язатися з ним (земним) навіки вічні. Весь парадокс полягає навіть не в тому, що християнство, як виявилось, вибрало шлях співпраці з царством кесаря. Воно стало переслідувати тих, хто залишився на шляху апостольської традиції зречення земного, роблячи це так само через залякування, гоніння, тортури і страти інакшовіруючих християн, словом, тими ж само методами, які колись проти нього самого застосовував Рим.

Жодна релігія не удостоювалася такої честі від імператорів, починаючи з Константина, за винятком хіба що тільки їх власних культів, щоб посісти місце не лише офіційної релігії, а навіть більше – стати імперською ідеологією, яка, сакралізуючи владу кесаря, перетворила, за зразком єврейських царів, кесаря, а опісля й всіх інших «християнських» монархів, на «помазаників Божих». «Церковна політика найбільш пристосовувалася до царства Кесаря. В цьому відношенні особливе значення мала справа Константина. Імперія стала християнською за своєю символікою. Але, що ще важливіше, так це те, що церква стала імператорською. Отці та вчителі церкви перестали бути захисниками свободи совісті, якими були раніше. Дух ущемлений Кесарем, відбувається злиття двох царств. Кесар сакралізується церквою. Вселенські собори збираються візантійськими імператорами, які вважаються церковним чином. Утворюється християнство типу Східного і Західного типу з ухилами до цезарепапізму і папоцезаризму. Влада кесаря отримує церковне освячення. Можна навіть сказати, що утворюється

особливе таїнство, таїнство царської влади. І це повинно було готувати революційне повстання. Але визнання священної влади монарха переходить у визнання священної влади народу, зрештою потім і влади пролетаріату. Їхній суверенітет і священний характер влади залишається» [Там само. - С. 23].

Важливо відзначити, що, на думку М.Бердяєва, саме християнство, сакралізувавши всупереч новозавітним настановам світську владу і державу, водночас тим само перетворило їх на свій інструмент тотального контролю над особистістю. Між тим слід усвідомлювати, що влада кесаря, царська чи монарша влада взагалі, в контексті ранньохристиянського віровчення постають антиподами влади Бога. Ми вже наголошували, що тезою про «віддавання» окремо того, що належить Богові, і того, що є кесаревим, Спаситель проводить грань між владою Бога і владою світською. А оскільки він є царем Небесного чи Божого царства, а всі християни є його вірнопідданими, то існуючий конфлікт між боголюдиною Ісусом Христом і кесарем як людинобогом на суспільному рівні окреслюється постійним протистоянням між тими, хто є Христовими, тобто тими, хто за заповіддю зрікається всього земного, в тому числі й себе самого, і тими, які є кесаревими, тобто представниками світу, нехристиянами. Оце й є головним мотивом постійного конфлікту між цими двома «царствами», а відтак причиною гонінь, переслідувань перших з боку «царства кесаря». Можна зробити висновок, що Ісус, очевидно усвідомлюючи наскільки не вписується у світоглядні рамки людства обстоювана ним ідея зречення земного, постійно наголошує на мужності, на «блаженстві» того, хто за прикладом нього буде так само не любити світ і не вважати себе частиною його. На сторінках Євангелій складається навіть враження, що Спаситель постійно готує своїх учнів до того, що їх будуть ненавидіти і гнати саме за нелюбов до світу (Мт. 5:10-12, 10:17-22).

Перші століття справді були періодом жахливих гонінь для християни. Це фіксують передусім апостольські послання (1 Пет. 2:21; 1 Пет. 4:12-14; 1 Сол. 3:3-4; 2 Тим. 3:12). Щоправда, випадають з цього контексту деякі тексти у посланнях Петра і Павла, які неначе подають конкретну інструкцію, яким саме чином християнин може обійти, убезпечити себе від можливих переслідувань за віру, а саме, коли він буде коритися владі «сильних світу цього» і навіть буде молитися за них. «Отож, коріться кожному людському творінню ради Господа, чи то цареві, як найвищому, чи то володарям, як від нього посланим для карання злочинців та для похвали добродійців» (1 Пет. 2:13-14); «Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе. (Рим.13:1-2); «Отже, перш над усе я благаю чинити молитви, благання, прохання, подяки за всіх людей, за царів та за всіх, хто при владі, щоб могли ми провадити тихе й мирне життя в усякій побожності та чистості. Бо це добре й приємне Спасителеві нашому Богові» (1 Тим. 2:1-3).

Втім, тут жодним чином так і не конкретизується те, як саме, яким чином віруючий мусить коритися владам і правителям. Між тим ці та подібні до них місця повсякчас були отими стрижневими місцями з новозавітного канону, якими Церква, починаючи від Константина, сакралізувала монархію, освячувала царів як помазанців Божих, різного роду можновладців, а поруч – легалізувала державний інститут експлуатації людини людиною, цебто рабство, подаючи його як богоугодний стан суспільства.

Справді, дивує те, як релігія любові на рівні новозавітного канону заохочує рабів-християн не противитися своїм власникам, а бути покірливим їм у всьому. «Раби, слухайтеся тілесних панів зо страхом і тремтінням у простоті серця вашого, як Христа! Не працюйте тільки про людське око, немов чоловіковгодники, а як раби Христові, чиніть від душі волю Божу» (Еф. 6:5-6); «Раби, слухайтеся в усьому тілесних панів, і не працюйте тільки про людське око, немов підлещуючись, але в простоті серця, боячися Бога! І все, що тільки чините, робіть від душі, немов Господеві, а не людям! Знайте, що від Господа приймете в нагороду спадщину, бо служите ви Господеві Христові» (Кол. 3:22-24). Складається враження, що християнський Бог Любові століттями закривав очі (та й закриває понині) на відносини між християнином-рабовласником та християнином-рабом, християнином-капіталістом та християнином-робітником, християнином-царем, королем, президентом та простим у прямому й переносному сенсі слова християнським людом. А скільки на хвилі отакої пасивності, закликів до впокорення, непротидії, задовільнення своїм становищем було замордовано і вбито людей? А скільки було знищено в часи колоніальних кампаній представників так званих «нецивілізованих народів», а скільки було насильно під страхом смерті навернуто в християнство? Щодо останнього, то за свідченнями далеко й ходити не треба. Досить згадати те, з якою «любов'ю» наvertsалася князем Володимиром в християнство Київська Русь або ж як іспанськими та португальськими колонізаторами «по-євангельському», «з любов'ю» перетворювалися на християн корінні народи Нового світу, а чи ж британськими колоністами народи Африки, Азії та Океанії, не забуваючи водночас з наверненням до Христа робити їх до всього ще й рабами для себе з тим, щоб потім продавати як худобу.

«Будь-яка зміна – революційна чи реформаторська – в царстві кесаря спочатку викликала опір з боку церкви, засудження нововведення як вияву духу антихриста. Але коли стабілізувалася і зміцнювалася нова влада кесаря, церква раптом помічала що це і є та влада, яка також від Бога, і санкціонувала її. Таким чином, виходило, що церква лише санкціонувала те, що чинили інші, позацерковні і позахристиянські сили, і не мала власного ідеалу суспільства і держави. Коли вона його, видимо, мала, - в християнських теократіях минулого – було ще гірше, бо ці теократії були християнськими лише за вивіскою і заперечували свободу. Теократія була однією зі спокус, через які проходило християнське людство. Спокусою була не лише теократія в середньовічному сенсі слова, але й християнські держави, які

завжди бували християнськими лише символічно, а не реально, і компрометували християнство» [Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. - М., 1995. - С. 22].

Дамо тут слово новозавітним текстам без належного їх коментування, бо ж і так зрозумілим є їх зміст: «Раби, коріться панам із повним страхом, не тільки добрим та тихим, але й прикрим» (1 Пет. 2:18); «Усі раби, які під ярмом, нехай уважають панів своїх гідними всякої чести, щоб не зневажалися Боже Ім'я та наука. А ті, хто має панів віруючих, не повинні недбати про них через те, що браття вони, але нехай служать їм тим більше, що вони віруючі та улюблені, що вони добродійства Божі приймають. Оцього навчай та нагадує!» (1 Тим. 6:1-2); «Раби щоб корилися панам своїм, щоб догоджали, не перечили, не крали, але виявляли всяку добру вірність, щоб у всьому вони прикрашали науку Спасителя нашого Бога» (Тит. 2:9-10).

Проте слушно постає питання, як це узгодити з тими євангельськими положеннями, які дихають нетерпимістю до багатіїв, пророкують їм місце в аду (гадесі) лише за те, що вони є багатими (навіть не за їхні гріхи, якщо не зважати, що для перших християн багатство і гріх очевидно розумілися, як синоніми)? «А ну ж тепер ви, багаті, плачте й ридайте над лихом своїм, що вас має спіткати: ваше багатство згнило, а ваші вбрання міль поїла! Золото ваше та срібло поіржавіло, а їхня іржа буде свідчити проти вас, і поїсть ваше тіло, немов той огонь! Ви скарби зібрали собі на останні дні! Ось голосить заплава, що ви затримали в робітників, які жали на ваших полях, і голосіння женців досягли вух Господа Саваота! Ви розкошували на землі й насолоджувались, серця свої вигодували, немов би на день заклання. Ви Праведного засудили й убили, Він вам не противився! Отож, браття, довготерпіть аж до приходу Господа! Ось чекає рілник дорогоцінного плоду землі, довготерпіть за нього, аж поки одержить дощ ранній та пізній. Довготерпіть же й ви, зміцніть серця ваші, бо наблизився прихід Господній!» (Як. 5:1-8); «А понижений брат нехай хвалиться високістю своєю, а багатий пониженням своїм, бо він промине, як той цвіт трав'яний, бо сонце зійшло зо спекотою, і траву посушило, і відпав цвіт її, і зникла краса її виду... Так само зів'яне й багатий у дорогах своїх!» (Як. 1:9-11); «Послухайте, мої брати любі, чи ж не вибрав Бог бідарів цього світу за багатих вірою й за спадкоємців Царства, яке обіцяв Він тим, хто любить Його? А ви бідаря зневажили! Хіба не багаті переслідують вас, хіба не вони тягнуть вас на суди? Хіба не вони зневажають те добре ім'я, що ви ним називаєтесь?» (Як. 2:5-7).

З огляду на цю суперечність, ми тому й констатуємо, що ці (і подібні до них) місця про специфічну феодално-рабовласницьку мораль в християнських текстах з'явилися тоді, коли християнство, передусім із політичних причин, не засуджувало (не хотіло вже засуджувати) ні можновладців зокрема, ні світську владу загалом. І мусять відноситися до періоду, коли християнство вже міцно тримало статус офіційної релігії Римської імперії, тобто освячувало імператорський трон, підтримувало імперську політику Риму, а відтак чинні в межах його схеми відносин між

людьми, а передусім рабовласництво як суспільно-економічну формацію, засновану на експлуатації примусової праці рабів.

Яскравим прикладом такої метаморфози є Нагірна проповідь, в якій в оригіналі проголошується ідея про «блаженство бідних», але в пізнішій редакції в ній вже знята початкова антитеза між бідними як святими і багатими як грішниками. Ця ідея була змінена на «блаженство бідних духом». З одного боку, в Луки читаємо: «**Блаженні убогі** (бідні – П.П.), Царство Боже бо ваше. **Блаженні голодні** тепер, бо ви нагодовані будете. Блаженні засмучені зараз, бо втішиться ви. ... Горе ж вам, багатіям, бо втіху свою ви вже маєте. Горе вам, тепер ситим, бо зазнаєте голоду ви. Горе вам, що тепер потішаєтеся, бо будете ви сумувати та плакати» (Лук.6:21, 24-25). А з іншого – у Матвія стоїть таке: «**Блаженні вбогі духом**, бо їхнєє Царство Небесне. Блаженні засмучені, бо вони будуть утішені. ... **Блаженні голодні та спрагнені правди**, бо вони нагодовані будуть» (Мт. 5:3, 6). Тут мало того, що блаженство «убогих» (бідних) перетворюється на блаженство «убогих (бідних) духом», а блаженство «голодних» – на «голодних та спрагнених правди», поруч ще відсутній блок прокльонів на ситих (багатих), який присутній у Луки. Показово, що в апокрифі «Дії Павла та Фекли», який відноситься десь до IV ст., у переліку блаженств блок про «блаженство бідних» взагалі відсутній (Див.: Дії Павла та Фекли. - 5-6).

Можна стверджувати, що доконстантинівський період Церкви, а в ширшому розумінні – дособорний чи донікейський, слід розуміти тією межею, вододілом, який ділить християнство не лише історико-хронологічно, а передусім й ідеологічно, доктринально. Правий був Ф.Енгельс, коли зауважив, що християнство, яке існувало до Константина, «як небо від землі відрізнялось від пізнішої, зафіксованої в догматах світової релігії Нікейського собору; воно до невпізнанності не схоже на останнє. У ньому немає ні догматики, ні етики пізнішого християнства; але зате є відчуття того, що ведеться боротьба проти всього світу і що ця боротьба увінчається перемогою; є радість боротьби і впевненість у перемозі, що повністю втрачені сучасними християнами...» [Енгельс Ф. До історії первісного християнства // Маркс К. Енгельс Ф. Твори: В 30-ти т. - К., 1965. - Т.22. - С. 453-454].

Дійсно, вже на підставі канонічних новозавітних текстів відчутна нелюбов християн до всього земного, нетерпимість до можновладців і багатіїв, які в оцінках євангельського віровчення постають грішниками вже на тій підставі, що перші представляють світську владу, яка завжди є антиподом владі божественній, а другі є грішниками тому, що є багатими, а багатство в уявленнях перших християн завжди є неправедним (це, до речі, є якраз одним із тих характерних моментів, що відрізняло християнство від іудаїзму, оскільки, як відомо, іудаїзм оцінює багатство (у тому числі й рабовласництво) як один із критеріїв праведності особи (Пр. 10:22; Бут. 24:35); не дарма, що практично всі відомі біблійні праведники були надто

заможним людьми², не говорячи вже тут про те, що часом були представниками світської влади або ж уособлювали її в ролі царів. Книга Йова прямо засвідчує, що Бог благословляє людину великим багатством із-за її праведності перед ним (Йов 42:10-17).

То ж, обстоювана християнством ідея зречення земного, негативне ставлення до світу, не бажання жодним чином розуміти себе частиною його, якраз і були головною причиною переслідувань віруючих і в іудейському середовищі на теренах Палестини, і загалом по всій імперії. Так чи інакше, але, обстоюючи подібні погляди, християни ставили себе в жорстку опозицію до офіційної влади і, перш за все, до особи імператора як верховного правителя, чого, треба сказати, в історії людства ще не було. Але не одне лише зречення чуттєвого світу складало небезпеку для Риму. Раннє християнство геть ламало чинні соціальні й економічні схеми відносин у суспільстві. Проголошуючи принципи егалітаризму, на рівні громад здійснювалася спроба розбудови такого суспільства, в якому взагалі не буде багатих, а всі будуть бідними матеріально, при цьому навіть ті, хто й мали щось у своїй власності – продавали це і передавали виручені кошти в казну громади, добровільно перетворюючи себе на бідних.³ В такий спосіб робилася спроба зробити всіх рівними не лише перед Богом, а й перед іншими представниками християнської громади.

Відзначимо, що християнству все-таки вдалося реалізувати у своєму вченні колишнє Платонове положення про Добро. Християнський досвід єднання з Богом неминуче приводить віруючого до відкриття істинного Добра і неперевершеного, постійного відчуття Щастя. Проте феномен переживання істинного Щастя у світлі божественного Добра не може бути відкинутий як щось неістотне й малозначуще. Якби цей аспект у християнському віровченні був відсутній чи навіть всього-на-всього ілюзорний, хибним, то навряд чи християнство існувало б протягом ось вже двох тисяч років. Унікальність християнства криється саме в проголошенні та реалізації такого устремління до Щастя.

Якщо підходити до аналізу самого поняття Щастя як такого, з позиції буття людини в чуттєвому соціальному середовищі, то навряд чи ми будемо об'єктивними в наших спробах здійснити це. Поняття Щастя, а говорячи по-платонівськи – істинного Добра, не підлягає розумінню суто матеріалістичному, оскільки Щастя і Добро для людини криється в набагато ширшому й глибшому розумінні. Дати людині матеріальні блага, навіть якщо

² Авраам, Ісаак, Яків, Йосип, Вооз, Давид, Соломон, Езекія, Йосафат, Йов, Йосип Ариматейський, Закхей та ін.

³ Як відомо, перші християни, ще до виникнення назви «християни», називали себе «ебіонітами», тобто «бідними», «убогими» чи «жебраками» (староєврейське אֲבִיּוֹנִים ('ebuōwn) – буквально «жебрак», «нужденний», «бідний», «неімущий», «убогий»). «І пізнавши ту благодать, що дана мені, - пише він, - Яків, і Кифа, і Іван ... подали мені та Варнаві правиці спільноти, щоб ми для поган працювали, вони ж – для обрिцаних, тільки щоб ми пам'ятали про *вбогих...*» (Гал. 2:9-10).

й усі, це ще не є гарантією того, що вона знайде в цьому повне відчуття свого Щастя.

Щастя як ідея – поняття духовного порядку. Ісус Христос заявив, що воно не залежить від кількості майна і від устремління володіти Добром, що складається з матеріальних речей. Справжнє Щастя для людини полягає саме у володінні ним, у постійному відчутті перебування в цьому стані. Істинне Щастя, згідно з християнством (до речі, подібні судження віднаходимо й у ряді текстів Платона), не підлягає якимсь змінам від впливу законів чи обставин, що діють у чуттєвому світі, оскільки воно знаходиться поза їхньою сферою. Щастя, оскільки воно, насамперед, є явищем духовним, своє місце має займати також у духовному світі людини.

«Добро не є існування, воно – за межами існування, перевищуючи його гідністю і силою», - відзначає Платон [Платон. Государство // Платон. Сочинения: В 3-х т. - Т.3.Ч.1. - С. 317]. Заслуга філософа полягає в тому, що він першим став говорити про можливу *реалізацію* для людини Щастя саме на духовному рівні. Заслуга ж християнства полягає в тому, що воно поставило за мету дати кожному можливість реально відчутти Щастя і жити в ньому відповідно зі своїми бажаннями. «Прийдіть до мене всі втомлені й обтяжені, і я облегу вас», - проголошує Христос (Мт. 11:28).

Заспокоєність, за словами Христа, є одним з атрибутів Щастя. Заспокоєність – то відхід від клопотів і матеріальних проблем. Проте людина знаходить її лише тоді, коли вона сконцентрує свою свідомість на божественному, бо тільки в ньому та з нього витікає незмінність і стабільність того Добра, до якого вона прагне всім своїм єством.

Без перебільшення можна висновувати, що Ісус з Назарету не задавався ціллю творити нову релігію. Він, як і чимало мислителів його часу, розумів, що суперечності суспільного життя неможливо подолати засобами політичної боротьби, а особистість не може протистояти загальній необхідності світового порядку, який включає в себе і необхідність усіх людських дій. Лише через зміну світоглядних парадигм, через зміну норм і принципів особистої поведінки індивідів можна справді щось змінити в цьому світі. А оскільки на перше місце в обстоюваному ним віровченні виходять питання моралі та етики, то ми можемо говорити саме про морально-етичну основу його віровчення. Всупереч чинним в його час світоглядним традиціям, Назарянин не вірить, що рабовласництво є природною, вічною і необхідною ланкою історичного розвитку суспільства. Незважаючи на те, що в античному світі на рабів дивилися як на недолюдків, а біднота і простолоуд не заслуговували на бодай найменше милосердя і захист з боку привілейованих станів, то Ісус проголошує, що всі люди є рівноправними перед Богом, рівними перед моральним законом.

Його віровчення, відтак, здійснювало ставку не на людське суспільство в цілому, не на якийсь окремих народ, а винятково на індивідів. В цьому сенсі доволі дивно, далеко не по-євангельському буде виглядати будь-яка спроба одноактної християнізації тієї чи іншої нації, прищеплення враз до

цілих народів принципів християнської моралі. Цей процес не просто глибоко особистісний, а ще й доволі інтимний, оскільки зводиться до переживання віруючим постійного особистісного єднання з Христом. Віруючий у Христа реально переживає його смерть в собі, як свою власну, вмирає разом із ним у водному хрещенні і реально воскресає з Христом до нового праведного свого життя, причому один раз, а не циклічно, як це було в язичницьких містеріях.

Християнська морально-етична доктрина визнає найвищим добром, благом таку форму вищого буття, в межах якого відбувається досконале, гармонійне і обов'язково вільне (свобідне) спілкування людей між собою, людей з Богом і з цілим світом. Регулятором відносин християнина у світі, а також з іншими людьми, виступає «закон любові», згідно з яким, усе підпорядковується тезі непротивлення злу (Мт. 5:39). Більше того, для віруючого авторитетом у його стосунках з іншими людьми виступає сам Христос, який, якщо судити за Євангеліями, не вважає достатнім просте непротивлення злу. «Він спонукає і заохочує, - як це відзначає Ф.Кампаус, єпископ Лімбурзький, - до нової ініціативи, до нових дій» [Kamphaus F. Selig Die Friedensstifter. Ein Friedliches Streit – Gespräch über den Frieden // Herder Korrespondenz. - 1982. - №10. - S. 501]. І це він показав на 4-х прикладах: і коли вдарить тебе хтось у праву щоку твою, то підстав йому й другу (1); і коли захоче хтось забрати сорочку твою, то віддай йому й плаща свого (2); і коли силуватиме тебе хтось подорожувати милю одну, то йди з ним навіть дві (3); і коли проситиме хтось у тебе щось, то віддай йому все (4). Означеними повчаннями визнається недопустимість відповідати злом на зло. Проте слова Христа можна вірно зрозуміти тільки тоді, коли будеш мати перед очима його самого. «Його вказівки пов'язані з його особою. Антитези Нагірної проповіді не є сукупністю всезагальних сентенцій та мудрих висловлювань і не являють собою абстрактний моральний принцип» [Там само]. Ісус Христос, як син Бога, чинив усе з волі Бога-Отця як вищого Добра і сам виступав здійснювачем Добра, оскільки «у нім перебувала вся повнота (Бога – П.П.)» (Кол. 1:19).

Бог Нового Завіту, на відміну від Яхве, Зевса чи Юпітера, саме й є Богом Добрим, Благим. Категорія божественного Добра в християнстві водночас несе в собі ще й морально-етичну визначеність, що, значною мірою, нагадує деякі положення філософії Сократа. «Не треба платити за несправедливість несправедливістю, - читаємо в «Критоні», - ні робити комусь зло, навіть якщо хтось тобі зло заподієв» [Платон. Критон // Платон. Сочинения: В 3-х т. - Т.1. - С. 124]. Це судження надто подібне до міркувань Луки: «Ви ж любіть ворогів ваших, добро чиніте їм, і позичайте, не чекаючи назад нічого, а велика буде ваша нагорода, й будете Всевишнього синами, бо він благий для злих і невдячних» (6:35).

Справа в тому, що моральна характеристика вчинків християнина своїм взірцем мусить мати життєвий приклад Христа, його чесноту, любов, милосердя. А це більше, ніж просто пуста декларація. Християнин, чинячи

так, виступає одним із тих миротворців, про яких Ісус говорить як про блаженних, тобто щасливих у своєму діянні, а тому вже й святих. «У заповіді блаженства миротворців Ісус із Назарету бажав більше, ніж відмовитися від насильства, - відзначає Ф.Кампаус, - він вимагав і подав приклад цього своєю поведінкою в житті та образом своїх дій, що перемагають насилля» [Kamphaus F. Там само. - S. 499]. Християнин мусить жити, робити, діяти так, як чинив би це на його місці сам Христос.

Зрозуміло, що подібна мотивація вчинків людини можлива лише за умови тісного містичного поєднання її з Христом, її віри в те, що Христос безпосередньо перебуває в ній, знаходиться в її свідомості, виступає еталоном святості й божественності її життя. «І живу вже не я, - говорить апостол, - а Христос проживає в мені. А що я живу в тілі тепер, - живу вірою в Божого Сина, що мене полюбив, і видав за мене Самого Себе» (Гал. 2:20). Цей момент несе в собі і психологічний мотив, адже для щиро віруючого християнина відтак легко реагувати й на будь-які події не лише особистого життя, а й загалом усього людства. Його вже немає, його стара особистість померла з Христом у хрещенні. Його свідомість працює на рівні Бога. Вона саме й є вже божественною Христовою свідомістю.

«Бути людиною – значить, бути спрямованим не на самого себе, а на щось інше» [Франкл В. Человек в поисках смысла. - М., 1990. - С. 284]. З одного боку, це «щось інше» передбачає спрямування на божественне як істинно суще, а з іншого – зорієнтованість у Христовій любові до всіх людей. Проте любов до ближнього детермінується не лише любов'ю християнина до Христа, але й його любов'ю до самого себе. Це аж ніяк не передбачає любов егоїстичну. «Любов до самого себе є своєрідним мірилом любові до інших людей, а відтак одне неможливе без іншого. Але любов до себе у християнина мусить бути поєднана з добровільним зреченням себе самого» [Борушко С. Проблема парадокса в богословії // Богомыслие. - 1992. - Вып. 3. - С. 147].

Христос, як посередник між людиною та Богом, виступає в християнському вченні, з одного боку, як саме Добро, а з іншого – як здійснювач тієї духовної роботи з реалізації Добра і його пізнання за людину, яке вона сама не може зробити із-за непізнаваності Добра і незбагненності Бога. Таким чином, вважати, що віровчення християнства пропагувало лише навернення людини до божественного, означало б знехтувати найголовнішим. Адже «християнство, - як справедливо відзначив це Тейяр де Шарден, - згідно зі своїм визначенням та своєю сутністю є релігією втілення. Бог з'єднався зі світом, який він сам створив, щоб об'єднати його і певним чином включити його в себе...» [Roupard P. Le role des universites catholiques dans le monde aujourd'hui // La documentation catholique. - 07.02.1982. - №1823]. Проте факт втілення Бога у світ можна розглядати і як факт боговтілення самої людини, адже людина природно наділена і божественним єством – духом. Боговтілення окремої людини було б неможливим, якби її божественне начало було чисто зовнішнім. Людина,

відзначав В.Соловйов, «тільки тому може вільно, внутрішньо єднатися з божественним началом (Богом – П.П.), що вона сама, у певному розумінні, є божественною, точніше – причетна до Божества» [Соловьев В.С. Сочинения. - М., 1994. - С. 27].

Власне, сам факт цього боговтілення окремої людини в християнстві передбачає розуміння людини не як абстрактного поняття (людини взагалі), а як справжньої, живої особи, як окремої особистості і як окремого божества. Іншими словами, кожна людина має безумовну, божественну цінність і значення. Бог християнської релігії, з одного боку, включає в себе безумовний зміст усього, а з іншого – не задовольняється лише тим, що має «все в собі». Він прагне мати поруч ще й людину, як своє творіння, як свою дитину, аби бути завершеним чи абсолютним, бути Богом. Поруч з цим, в Євангелії від Івана Ісус недвозначно дав зрозуміти, що й людина є Богом. І то лише тому, що вона причетна до божественної сутності. То ж, християнство, незважаючи на те, що воно визнавало людину як натуру гріховну і наскрізь просякнуту гріхом, піднесло її до рангу вінця Божого творива, надало їй можливість відчувати себе впевненою особистістю. Шлях до майбутнього божественного буття, зрештою - Страшний суд започатковується тут, бо ж судиться людина згідно з тими моральними настановами, які спрямовані культивувати і регулювати в ній її божественність, перетворювати її на Бога чи, перефразовуючи апостола Павла, «зодягати її Христом».

Віднаходячи в християнстві для себе нові смисли життя, сенс свого саме морального буття, людина усвідомлювала водночас значущість себе як особистості, того, що вона виступає не лише знавцем і носієм вищої істини буття, а й засобом реалізації у світі чогось більш цінного. «За християнським уявленням особистість священна, - наголошує папа Іван Павло II. - Зв'язок із Богом є невід'ємною частиною самого існування особистості. Бути особистістю для християнина – значить, бути живим образом Бога, значить, відчувати внутрішню залежність від трансцендентної дійсності, значить, виявляти присутність божественного у світі. Коротше кажучи, для християнина особистість є живим зв'язком із Богом» [L'Allocuzione del Papa All'UNESCO (2 giugno 1980) // L'Osservatore Romano. - 2-3.06, 1980]. Відтак людина-християнин, віруючи в божественну любов, увіривала водночас і в саму себе.

7.2а. Вселенськість католицизму як християнського феномену.

Претензії на світове визнання, вселенськість окремих патріархів і універсальність партикулярних Церков започатковані вже на Вселенських соборах, коли християнство ще не було інституційно поділеним (що відбулося в 1054р.). VI Вселенський Собор (680 – 681 рр.) визнав рівність всіх п'яти вселенських патріархів: Антіохійського, Єрусалимського, Олександрійського, Константинопольського і Римського, ухваливши, що першим серед рівних є Римський папа, який отримав титул *protos*.