**ЗМІСТ**

|  |  |
| --- | --- |
| ВСТУП | 5 |
| РОЗДІЛ І. СПІВВІДНОШЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЕТИКИ З ЕТИЧНИМИ УЯВЛЕННЯМИ ІНШИХ РЕЛІГІЙНИХ ТА МІФОЛОГІЧНИХ ВІРУВАНЬ | 8 |
| 1.1. Порівняння основ християнської етики | 8 |
| 1.2. Спільні та відмінні риси етичності християнського та інших авраамічних світів | 14 |
| 1.3. Специфіка християнської етичності в порівнянні з не персоніфікованими віруваннями | 22 |
| РОЗДІЛ ІІ. ХРИСТИЯНСЬКА ЕТИКА СУЧАСНОСТІ: ПРОЯВИ, ЦІЛЬ, ПОТРЕБА ІСНУВАННЯ | 34 |
| 2.1. Нове християнство через призму Просвітництва | 34 |
| 2.2. Основні цілі християнської етики ХХІ століття та шляхи їх досягнення | 43 |
| 2.3. Проблема існування та поширення християнської етики в сучасному світі | 56 |
| ВИСНОВКИ | 62 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ | 69 |

**ВСТУП**

**Актуальність теми.** Актуальність християнської етики зумовлена багатьма факторами. В першу чергу говоримо про християнство в контексті глобалізаційних процесів. Поняття «глобалізації» та «мультикультуралізму» як основної складової цих процесів є ключовим для осмислення дійсності і соціальних змін, що розгортаються на просторі земної кулі в кінці ХХ - початку XXI століття. Ідея і явище глобалізації, що виникло в 60-70-і роки, в 80-і роки отримує академічне визнання. У 90-ті роки ХХ століття значного поширення набуває модель глобальної культури. Основна теза цієї концепції полягає в тому, що саме культура стає відображенням нового стану людства. Ключові точки, що демонструють глобальні зміни – це світовий туризм, виникнення культурних гібридів, постмодерністська культура, нові форми реконструкції досвіду. Найважливішими факторами стають проблеми внутрішньої мотивації людини, її самовизначення в нових умовах.

Історично склалося так, що європейське державотворення і розуміння права і держави тісно перепліталося зі зміною та розвитком релігії. Відповідно основи християнської етики напряму впливали на держави їх культуру, на людину та на формування сучасних європейських націй та їх цивілізаційного розвитку. Україна тут не є виключенням.

Унаслідок демократизації українського суспільства, відмови від світоглядних цінностей нав’язаних тоталітарним режимом і часткового виходу духовного життя на політичну арену, Україна, як і решта держав колишнього соціалістичного табору, переживає своєрідний релігійний підйом. Сьогодні бачимо розвиток демократичних свобод, одним із наслідків якого є плюралізм думок, в тому числі і у сфері віросповідання.

Говорити про співвідношення політики та релігії – це означає по суті обговорювати особливу, при тому важливу галузь багатоманітних відносин особистості та суспільства. З одного боку тут незмінно постають сугубо інтимні для кожної людини питання, що стосуються її особистих переконань, поглядів, совісті. З іншого боку – неодмінно розкриваються якісні характеристики даного суспільства, державного устрою, його здатності забезпечити як демократичні права своїх громадян, так і сталий розвиток нації, збереження традицій, культурних та духовних надбань, виключити будь-яке насильство чи примус до відмови від традиційного світогляду, переконань, утисків інтересів особистості, народних мас, будь-яке використання новітніх особистих переконань і поглядів на шкоду носіям традиційних культурних і релігійних традицій.

Від так, актуальність християнської етичності зумовлена як міжнародними, так і внутрішньодержавними процесами, а значить дана тема потребує особливого дослідження, що дасть змогу прогнозувати подальший розвиток України і планети в цілому.

**Об’єктом даного дослідження** є християнство від зародження до свого сучасного стану, християнська етика як складова християнського вчення.

**Предметом роботи** є християнська етичність та її розуміння в контексті християнства загалом. Особливості, яких набуває етичне вчення християнства на початку ХХІ століття.

**Метою** даної роботи є розкриття особливостей існування християнської етики в сучасному світі.

Для належного досягнення поставленої мети поставлено такі **завдання**:

• здійснити порівняльний аналіз основ етики християнства з первісними віруваннями ранніх цивілізацій;

• порівняти основи християнства та ісламу, як двох наймасовіших світових релігій;

• виокремити специфічні риси християнства на фоні не персоніфікованого вірування (буддизму);

• проаналізувати курс на нове «розумне» християнство через призму Просвітництва;

• сформулювати основні цілі та проблеми християнської етики в сучасному світі;

• описати становище сучасного християнства та актуальні питання християнської етики ХХІ століття.

**Методи дослідження**. При дослідженні було використано ряд наукових методів. Так, за допомогою аналізу було виокремлено окремі специфічні риси християнства в порівнянні з іншими віруваннями та релігіями. За допомогою методу синтезу, було простежено основні акценти християнства в ретроспективному розрізі. Метод узагальнення допоміг виокремити фундаментальні ідеї християнства. Завдяки застосуванню методу аналогії було проведено паралелі християнської ідеології з іншими ідеологіями, що через протиставлення дозволило чіткіше сформулювати специфіку деяких ознак.

**Практичне значення одержаних результатів**. Матеріали проведеного дослідження стануть у нагоді для подальшого вивчення специфіки християнства загалом, основою для майбутніх історичних та релігієзнавчих розвідок у напрямку дослідження розвитку етичності. Вони можуть бути використані під час викладання курсів та спецкурсів із культурології, історії культури, теорії масової культури, історії, релігієзнавства, етики тощо.

**Структура роботи**. Логіка дослідження зумовила структуру роботи: вступ, два розділи, висновки, список використаних джерел із 76 найменувань, загальний обсяг 74 сторінки.

**РОЗДІЛ І**

**СПІВВІДНОШЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЕТИКИ З ЕТИЧНИМИ УЯВЛЕННЯМИ ІНШИХ РЕЛІГІЙНИХ ТА МІФОЛОГІЧНИХ ВІРУВАНЬ**

**1.1 Порівняння основ християнської етики**

В рамках становлення перших цивілізацій формується міфологічний тип світогляду[[1]](#footnote-1). Взаємозв'язки християнства і міфології змушують говорити про кілька проблем. Перш за все існує двозначність, пов'язана з вживанням слова «міф». Перші християнські теологи вживали цей термін в тому сенсі, в якому його використовували в сфері греко-римської культури, маючи на увазі «вигадку», «байку», «казку», «брехню». Тому вони відмовлялися бачити в особистості Христа «міфологічний персонаж», а в його життєвій драмі «міф». Починаючи з другого століття християнська теологія стала захищати історичний характер особистості Христа одночасно як від гностиків і докетистів, так і від язичницьких філософів.

Друга проблема схожа з першою: мова йде не про історичний характер особистості Ісуса, а про правомірність і значущість літературних свідчень, на яких ґрунтується такий історичний характер. Складність обґрунтовування історичної події незаперечними документами усвідомлював ще Оріген. У наш час відоме твердження Рудольфа Бультмана, що про життя і особистість Ісуса нічого знати неможливо, хоча він і не сумнівається в його історичному існуванні. Дана позиція передбачає, що Євангеліє і інші первинні свідчення наповнені елементами схожими на міфи. Цілком очевидно, що в Євангелії багато від «міфології».

Крім того, християнство дуже рано асимілювало символи, образи і обряди іудаїзму та середземноморської цивілізації. В контексті авторитетності Євангелій маємо згадати також про факт їх відбору. Новозавітній канон укладався і визначався поступово, з абсолютною ретельністю в розгляді дійсного апостольського походження і гідності писань. У І ст. з’являються Євангелія і Послання апостольські, а разом з ними і підроблені твори про життя Ісуса Христа і про християнське вчення.

Отже, авторитетність обраних Євангелій визначалася церковними соборами. Сьогодні до Нового Завіту належать Євангелія від Матвія, Марка, Луки і Іоанна, а поза християнським каноном залишились Євангеліє від єгиптян[[2]](#footnote-2), Євангеліє від євреїв[[3]](#footnote-3), Євангеліє Єви[[4]](#footnote-4), Євангеліє від Петра[[5]](#footnote-5), Євангеліє від Філіпа[[6]](#footnote-6), Євангеліє від Марії Магдалини[[7]](#footnote-7), Євангеліє від Никодима[[8]](#footnote-8), Євангеліє від Варнави[[9]](#footnote-9) та десятки інших.

Відзначимо також, що деякі вчені, побачили в християнстві велику кількість елементів схожих на елементи культу сонця та містеріальної структури і це спонукало їх відкинути історичний характер особистості Ісуса. Вони відкинули ідею Бультмана і замість того, щоб постулювати історичний персонаж на початку християнства, про який нічого не можна було дізнатися внаслідок його швидкої «міфологізації», вони постулювали «міф», грубо «історифікований» першими поколіннями християн. Якщо брати тільки новітніх вчених, то, починаючи з Артура Дроуза (1909) і Петера Єнсена (1906-1909) і до П.-Л. Кушу (1924), дослідники найрізноманітніших напрямків і спеціалізацій старанно намагалися реконструювати «первісний міф», який міг би породити особистість Христа, а потім і саме християнство. Кожен автор пропонує свій варіант цього «первісного міфу». Вони висловлюють ностальгію сучасної людини за «міфічним первородним». Але жодна з цих антиісторичних гіпотез не була прийнята фахівцями.

І, нарешті, третя проблема постає при дослідженні взаємовідносин між міфологічним мисленням і християнством. Її можна сформулювати наступним чином: якщо християни відмовилися бачити в своїй релігії десакралізований міф епохи еллінізму, то яке відношення християнства до живого міфу первісних і традиційних суспільств? Ми побачимо, що християнство, як його розуміли і переживали майже дві тисячі років, не може бути повністю відокремлене від міфологічного мислення.

Можемо порівняти деякі аспекти християнського і міфологічного культів. Культи смерті-відродження в Середземноморському басейні і на Близькому Сході вийшли на пік популярності в греко-римську епоху, тобто в IV-III ст. до н. е. Класичний підхід Джеймса Фрезера, істотно спрощує, якщо взагалі не прибирає, глибоку трансперсональну сутність міфу і ритуалу і спирається виключно на аграрні культури того часу. Дж. Фрезер бачить в культах смерті і відродження невпинне поклоніння природі і захоплення різними порами року[[10]](#footnote-10).

Е. Торчинов розробляє нову методологію для релігієзнавчих досліджень, основою якої служить трансперсональний досвід в контексті психології релігії[[11]](#footnote-11). Е. Торчинов вважає релігійний досвід першоосновою феномена релігії як такого.

Виходячи з посилань гуманістичної психології А. Маслоу, Середземноморські культи смерті-відродження і їх ритуали можна сміливо зарахувати до високих духовних переживань, якщо, звичайно, споглядання зміни пір року не було для античного грека чимось на кшталт зоряного неба для І. Канта.

Одним з основних релігієзнавчих феноменів, не до кінця пояснених саме з наукової сторони, є одночасне виникнення культів смерті-відродження по всьому Середземноморському басейні, в Межиріччі Тигру і Євфрату, Фінікії, Сирії, Єгипті та на інших локальних ділянках відомого тоді світу .Основна маса міфотворчості, що представляє вмираючих і відроджених Богів проста до архаїчності, і з неї легко виділити об'єднуючі риси не тільки міфів, а й ритуалів.

Досліджуючи культ воскресіння в давньогрецьких віруваннях можемо звернутися до фігури Діоніса. У своїй роботі «Ancient greek cults», Дж. Ларсон пише, що про походження культу Діоніса до сих пір ходять суперечки. Традиційна версія зводиться до того, що Діоніс - Бог, що прийшов з варварської Фрігії або Фракії, однак табличка з Лінійним листом Б, знайдена на Пілосі, показує, що цього Бога або, принаймні, його ім'я, знали ще в бронзовому столітті[[12]](#footnote-12). Однак, хоча діонісійські міфи дуже екзотичні і йдуть в розріз з загальними грецькими міфами про Богів-олімпійців, в них завжди зазначається, що Діоніс народився в Греції. Розбіжності між культами Діоніса та інших Олімпійських Богів дійсно значні. Втім, Діоніс привабливий для критики через глибоку теологію, якою наповнені його міфи, що подібна до християнської доктрини. Незважаючи на занепад як самого культу, так і його прихильників, основна річ, яка відокремлює Діоніса від всього Олімпу - це віра його шанувальників у воскресіння після смерті, що супроводжується процесом Богоявлення (прозріння) і особливою зустріччю. З усього цього, вважає Ларсон, випливає теорія, згідно з якою культ Діоніса був, до певної міри, копійований християнством, а грецьке язичництво являє собою предтечу християнства.

Також важлива соціальна роль культу Діоніса, докладно показує як Бог, виходячи за модуси нормального стану, перекручує соціальні і гендерні статуси. Діоніс постає в різних ситуаціях в різних іпостасях: козла, бика або ведмедиці, однак зооморфна складова Діоніса не так важлива, як і ряд прізвиськ, які тягнуться за ним. Основна його зброя - безумство, він і сам ним охоплений, і послідовники його культу, але їх безумство - священне і швидше може називатися бунтом. В енциклопедії «Міфи народів світу» говориться, що Діоніс славиться як Ліей ("визволитель"), він звільняє людей від мирських турбот, знімає з них пута розміреного побуту, рве кайдани, якими намагаються обплутати його вороги, і руйнує стіни. Продовжуючи паралелі з християнством, можна задуматися про кордон між «визволителем» і «рятівником». Торчинов пише: «ніщо не може перешкодити нам припустити, що Діоніс-Іакх - останній визволитель ... дає воскресіння до нового життя, подібно до того, як він сам воскрес до неї зі свого розтерзання, і розриває порочне коло смертей-воскресінь-смертей. Тепер ... смерть знищена (знищиться) остаточно». Інтерпретуючи це на християнський манер, ми отримаємо кінець царства земного і життя вічне, яке принесе Діоніс; це ідея Христа, одягнена в архаїчні містеріальні одежі.

Міфологія Фінікії містить згадку про Аттіса. В енциклопедії «Міфи народів світу» [[13]](#footnote-13) є кілька варіантів його походження. За однією з них Аттіс - син якогось фрігійця, який нездатний з юності до дітонародження. На честь матері богів засновує він в Лідії священні святкування - оргії, але його вбиває кабан, посланий Зевсом. За іншим переказом, Аттіс - син двостатевого божества Агдітіс і дочки річки Сангаріос. В нього закохується сама Агдітіс, заважаючи одруженню Аттіса з царською дочкою. Аттіс впадає в безумство і помирає. Агдітіс в каятті просить Зевса зробити тіло Аттіса вічно юним і нетлінним. З його крові виростають весняні квіти і дерева. Так чи інакше, обидві інтерпретації схожі з міфами інших культів смерті-відродження, а тому деяка плутанина можлива. У кожній з версій міфу Аттісом здійснюється добровільна кастрація, яка або рятує Аттіса або навіть карає.

Дж. Фрезер докладно описував містерії Аттіса: 22 березня, в день весняного рівнодення, в лісі рубали сосну (згідно з однією з версій міфу, Аттіс здійснив кастрацію і помер під сосною). Дерево приносили в храм Кібели і надавали йому божеські почесті. Потім його стовбур, як труп, перебинтовували вовняними пов'язками ("плащаниця") і обкладали вінками з фіалок (фіалка - квітка, що виросла із крові Аттіса). До середини стовбура прив'язували статуетку юного бога Аттіса. 23 березня трубили в труби. Наступний день, який мав у римському календарі назву Dies Sanguinis ("Кривавий день"), був центральним днем містерії. Архігал (первосвященик) розкривав вени на руці, а жерці нижчого рангу приводили себе в стан екстатичної несамовитості. Після закінчення цих ритуалів статуетку Аттіса відв'язували від дерева і ховали в землі. Наставало мовчання і загальна скорбота. І раптом в найтяжчий момент скорботного мовчання спалахувало світло смолоскипів, і жрець виголошував: "Живий Аттіс, живий!" Могила Аттіса відкривалася і Бог поставав з мертвих.

Очевидні паралелі з християнським Великоднем можна навіть не проводити, схожість цього ритуалу, настільки виразна, що можна сміливо постулювати - християнство запозичило частину даного обряду з язичництва, так як учень бере найкраще у вчителя. Містерія ж ця має один сенс - набуття більш високо інтегрованої психіки, що сакралізується в релігії через містеріальне переживання смерті-відродження і перехід до переживань іншого порядку в якості нового духовного народження-оновлення.

В Стародавньому Єгипті окреме місце займає поклоніння Осірісу. Основною відмінністю культу Осіріса від культів інших померлих і воскреслих божеств є його спочатку високе положення в пантеоні єгипетських богів. Спочатку Верховний Бог, Осіріс змінює іпостась після своєї смерті. Убитий своїм братом - Сетом, Осіріс воскрес, однак відмовився від трону на землі і став правителем підземного світу, замінивши бога Анубіса. В енциклопедії «Міфи народів світу» сказано, що за однією з версій міфу, Сет розрубав тіло Осіріса на 14 частин і розкидав ці частини по всьому Єгипту; Ісіда, зібравши їх воєдино, поховала, однак, одна частина тіла Осіріса - фалос, так і не була знайдена. Знайома тема кастрації ще щільніше пов'язує містерії Осіріса і Аттіса. Е. Торчинов пише, що «єдина їхня відмінність полягає в тому, що архетип смерті-відродження в давньоєгипетській релігії (зважаючи на особливу значущість для неї заупокійного ритуалу і доктрини загробного існування) був перенесений на фізичну смерть людини і його посмертну долю, кожен померлий ототожнювався з Осірісом, причому передбачалося, що він розділяє і долю останнього, парадигматичну для кожної людини з моменту смерті».

Культ Таммуза в Межиріччі найдавніший серед всіх інших культів умираючих богів, принаймні, він відомий з 3-го тисячоліття до н.е. завдяки таблицями з клинописом. Міф, повторюючи загальні мотиви, зводиться до смерті Таммуза - бога-пастуха, сина і чоловіка богині Іштар. Містерії Таммуза не походили на містерії Аттіса. Через розширення політичного впливу Вавилона, Таммузу стали поклонятися в Сирії і Ізраїлі. У Біблії, в книзі пророка Єзикиїла йдеться про те, що жінки в Ізраїлі оплакували Таммуза біля північних воріт храму Яхве. Причому їх ритуальні дії були вкрай прості: за свідченням арабського автора ан-Надіма, жінки оплакували убитого Таммуза, їли сире зерно, фрукти і овочі. Втім, незважаючи на відмінності в ритуалах, в культі Таммуза вгадується цей загальний для всіх культів пафос безсилля перед верховною Богинею, матір'ю і коханкою одночасно. Згідно з міфом, Іштар спускається в пекло і воскрешає свого чоловіка, але вона ж була причиною його смерті до воскресіння; Іштар вирішує воскресити Таммуза також як і вирішила вбити його.

Сама можливість об'єднання міфу з релігією лежить на глибині їх сутнісної спорідненості, як двох форм «досвіду позамежного». На перший погляд, властивості міфологічного мислення, природно, йдуть в розріз з логіко-дедуктивним мисленням, однак Е. Торчинов пропонує не проводити жорстку дихотомію цих двох понять, вдаючись до визначення міфу неоплатоником Салюстієм: «міф не є те, що було колись, а є те, що є завжди». Стає зрозуміло, що міфологічне світосприйняття не знаходиться десь на узбіччі нашої свідомості, а навпаки, постійно перебуває з нами завдяки гетерогенності нашого мислення, що створює простір внутрішнього досвіду для конструювання міфологічної свідомості. Поєднавши міф з релігією, Е. Торчинов, користуючись гегелівським діалектичним методом, вирішує давню суперечку про первинність міфу і ритуалу. «При цьому, - каже Торчинов, - деякі культи придбали універсальну значущість не завдяки своїй теологічній глибині і не завдяки авторитету, який лежить в основі культу, а саме завдяки ритуалу, що ілюструє міф і спрямованого на досягнення катарсисного глибинного переживання, початково трансцендентного і міфу, і ритуалу і робить можливим і прагматично осмисленим і те й інше. Це спостерігається і в містерії Ісіди і Осіріса, і в культах Аттіса й Адоніса, і в Елевсинських і вакхічних містеріях, і в тауроболіях Великої Матері».

**1.2. Спільні та відмінні риси етичності християнського та інших авраамічних світів.**

Християнство і Іслам є двома найбільшими релігіями в світі і розділяють історичний і традиційний зв'язок, з деякими основними богословськими відмінностями. Обидві релігії мають спільне місце походження на Близькому Сході, і вважають себе монотеїстичними.

Християнство є монотеїстичною релігією, яка бере свій початок з Другого Храму іудаїзму першого сторіччя. Вона заснована на житті, навчанні, смерті і воскресінні Ісуса Христа, і тих, хто слідує за ним називають християнами.

Іслам є монотеїстичною релігією, яка бере свій початок приблизно в VII столітті. Іслам, який буквально означає «здачу» або «підпорядкування», був заснований на вченні Мухаммеда. Ті, хто слідують за ним називаються мусульманами.

Мусульмани мають широкий діапазон поглядів на християнство, від перегляду християн в якості колег в плані монотеїстичних писань до розуміння їх єретиками. Християнські погляди на іслам різноманітні і варіюються від розгляду Ісламу як побратима авраамічної релігії в межах поклоніння одному і тому ж богові до розуміння ісламської віри єрессю або як нерідного культу.

Іслам розглядає Ісуса як аль-Масих, арабський термін для Месії, посланого, щоб направляти дітей Ізраїлю з новим одкровенням: аль-Інджія. Християнство вважає, що Ісус є Месією з Писання на івриті, то Син Божий, і Бог Син, в той час як мусульмани вважають триєдність (трійцю) поділом Божої Єдності тяжким гріхом. Мусульмани вірять, що Ісус (Іса) є посланцем Бога, а не сином Божим.

Християнство і іслам мають різні писання: християни звертаються до Біблії, а ісламісти - до Корану. Однак мусульмани вважають, що Євангеліє було також надіслано Богом. Обидва тексти пропонують розповідь про життя і творчість Ісуса. Віра в Ісуса є фундаментальною частиною ісламського богослов'я, і мусульмани вважають християнські положення видозміною мусульманських, в той час як християни вважають Коран однією з сфабрикованих або апокрифічних робіт.

Обидві релігії вірять в непорочне зачаття Ісуса через Марію, але біблійні та ісламські рахунки часу відрізняються. Християнська Біблія складається зі Старого Заповіту і Нового Завіту. Старий Завіт датується століттями до часу Христа. Новий Завіт відноситься до часу Христа або століть після нього.

Коран бере свій початок в VII столітті нової ери і передбачає знайомство з основними іудейськими і християнськими писаннями. Він підсумовує деякі положення, деталізує або спростовує окремі з них.

Християнство і іслам відрізняються в своїх основних поглядах щодо Бога, якому вони поклоняються, характерах їх релігії, їх уявленнях про розп'яття і воскресіння Ісуса. Християни вірять, що Ісус є Син Божий. Більшість християн поклоняються Трійці, і вірять, що Ісус є божественним втіленням Бога на землі. Християнство вчить, що Ісус був засуджений до смерті за Синедріону і римського префекта Понтія Пілата, розп'ятий і воскреслий, згідно з євангельськими ученнями. Християни вірять, що Ісус був Богом і безгрішним.

Іслам вчить, що Ісус був одним з найважливіших пророків Аллаха. Мусульмани не вірять, що він був Сином Бога, ні в те, що він має божественні начала чи що є частиною триєдиного Бога. В ісламі Ісус був людиною пророком, який, як і всі інші пророки, намагалися вивести синів Ізраїлю до поклоніння Єдиному Богові. Мусульмани вважають, що створення Ісуса було схоже на створення Адама. Мусульмани вірять, що Ісус був засуджений на розп'яття, а потім дивним чином врятований від виконання вироку.

Мусульмани вірять, що Коран був усно розкритий Богом Мухаммеду через архангела Гавриїла, поступово протягом приблизно 23 років, починаючи з 22 грудня 609, коли Мухаммеду виповнилося 40 років. Мусульмани розуміють Коран як найважливіше диво Мухаммеда, доказ своєї пророчості, і кульмінацію серії божественних повідомлень, які почалися з повідомлень Адаму і закінчилася з Мухаммедом. Вони вважають, що Коран є єдиною книгою, яка була захищена Богом від спотворення, деформації, брехливості та інших нечистот.

Мусульмани шанують Мухаммеда як втілення ідеального віруючого і прийняли його дії і висловлювання в якості моделі ідеальної поведінки. На відміну від Ісуса, як вважають, християни був сином Бога, Мухаммед був смертним, хоча і з екстраординарними якостями. Сьогодні багато мусульман вважають, що це неправильно представляє Мухаммеда. Перший записаний коментар християнської реакції на Мухаммеда може бути датований тільки через кілька років після смерті Мухаммада. Історія арабського пророка поширилася на християнську Сирію і перша згадка про Мухаммеда звучить як про «*пророка, який з'явився з сарацинами*», який «*бреше, бо пророки не приходять озброєні мечем*». [[14]](#footnote-14)

На відміну від християнства, іслам не ніс завойованим їм народам принципово новий, більш високий рівень життя. Справді, навіть центр ісламу - Аравія - не міняла свій соціально-економічний уклад аж до недавнього часу. Ніяких масштабних соціальних або наукових перетворень не відбулося. Більше того, і інші народи ісламу до цього дня багато в чому живуть так само, як 1400 років тому. З християнством зворотна ситуація - з його появою змінювався економічний уклад і зростав рівень життя, з'являлися нові технології, розширювалися ринки, змінювалося світосприйняття - ця закономірність зберігається донині.

У всіх відносинах християнство зробило справжню революцію. Цивілізації на території Європи, одурманені античними ідеями циклічності і року, після поширення християнства змогли перейти на інший рівень світорозуміння, де немає ніякої циклічності, в цьому світі є тільки це життя, яке має початок і кінець і рухається в певному напрямку. Так було покладено початок наукового мислення, який став одним із стовпів Заходу.

З християнством з'явився інтерес до людини – оскільки в християнській релігії цій істоті відведено космічне значення, і навіть сам Бог став людиною. У питанні порятунку тепер мало значення особистий і внутрішній стан кожного окремого індивіда. Деструктивна ідея про нікчемність плоті була фактично засуджена і церковне неприйняття цієї ідеї відбилося на всій подальшій інтелектуальній історії Європи - наука почалася з того, що гностики заперечували матеріальність Христа, вважаючи її уявною, а ортодоксальні християни з цією ідеєю боролися і перемогли.

І не варто перебільшувати значення античної філософії в християнській історії - ті ж гностики спиралися на неї, а Аристотель дійшов до нашої цивілізації досить пізно - аж до XIII-го століття, поки Вільям з Мьорбеке не зробив якісні переклади праць Аристотеля з грецької, у нас не було повного уявлення про ідеї Аристотеля і ми задовольнялися багато в чому арабськими перекладами, дуже посередніми. Арабське сприйняття Аристотеля тут зіграло тільки негативну роль, занісши в Європу аверроїзм - вчення принципово далеке від наукового світосприйняття, яке проголошує наявність двоїстої істини - фактично заперечуючи об'єктивну реальність. Аверроїзм був засуджений в 1277-му році - цей рік вважався фізиком Полем Дюгема зародженням сучасної науки. Справді, якщо подивитися на список засуджених положень, ми повинні дивуватися тому, наскільки про-науковою, а не навпаки, була парадигма християнства вже в той час.

І парадоксальним чином цей осуд, раптом виявився стимулом для розробки нових плідних точок зору. Так, серед засуджених було позиція і про те, що Бог не може створити декількох світів, так як це суперечить аргументам Аристотеля. Схоласти XIV століття, обговорюючи тепер можливість створення декількох всесвітів, задавалися питанням і про те, що знаходилося б тоді між ними, і приходили до висновку про можливість існування вакууму, що також було немислимим в положеннях аристотелівської фізики.

Зрозуміло, тут не варто перебільшувати важливість науки для Церкви того часу. Причиною засудження був, перш за все, захист католицького віровчення від єретичних і близько-єретичних ідей. Однак суть не в цьому. Йдеться про те, яку парадигму несло християнство і те, наскільки вдало і благополучно ця парадигма складалася для виникнення і розвитку науки. Мова тут йде не тільки про природознавство і психологію, але і про економіку. Ми звикли чути, нібито християнська Церква століттями закликала відкинути від себе все мирське і піти в чисто духовні турботи. Але будь це так, не виникли б всі ці університети і монастирі, основною діяльністю яких був реальний фізичний труд і дослідження.

Розвиток наукового світогляду в сукупності з християнською соціальною парадигмою, неприйняттям рабства, інтересом до матеріального світу, розвитком суспільно-економічних інститутів привели до появи Західної Цивілізації, яка подарувала світові практично всі відомі і загальноприйняті сьогодні винаходи і знання, соціально-правові інститути і уявлення про те, що правильно і не правильно. Цей шлях було пройдено за 2000 років - не так вже й багато, враховуючи, що люди залишають після себе предмети своєї діяльності понад 150 тисяч років.

Але повернемося до ісламу. У мусульманському вимірі ми не можемо говорити про схожий досвід.

З самого свого початку ісламські завоювання були спрямовані на цивілізації, що знаходяться на більш високому рівні соціально-економічного розвитку - Персію і Візантію. Єгипет і Левант, що дісталися арабам досить легко в силу того, що візантійці на той момент були знекровлені війною з Персією, довгий час вже були центрами культури і філософії. Арабам залишалося лише запозичувати, аж до того, що важливі державні посади діставалися вихідцям з християнського світу - до речі, ця практика тривала і в Османській імперії, бо християни були носіями освіти, досвіду і знань. Те ж стосується матеріально-технічної бази і філософії. Арабські інтелектуали отримали пріоритетний доступ до античної спадщини, набагато раніше європейців - але що вони винесли з нього? Маючи найкращі тексти грецьких авторів, створили вони всеосяжну систему освіти, як європейські університети? Якщо мусульмани познайомилися з грецькими оригіналами в столітті VII-VIII, то християнам довелося чекати до 1204-го року, коли католики завоювали Константинополь.

Фактично, іслам отримав доступ до найостанніших технологій того часу набагато раніше, ніж велика частина християнських народів. В кінці VII століття що представляла собою Європа в матеріально-технічному відношенні, як не найбільш відсталу область в порівнянні з Китаєм, Візантією і арабським Халіфатом? Мало того, що області Західної Імперії - Галлія, Іберія, Британія - були далеко не найбільш розвиненими імперськими територіями. Німеччина і зовсім була дикою за часів Римської Імперії. Вона взагалі не знала римської цивілізації. Але саме ці християнські території настільки швидко перетворювалися, що вже на початку ІХ-го століття на Заході з'явився свій імператор, а в Х-му ст. Німецька Імперія була однією з найсильніших держав того часу. В кінці ХІ-го століття європейці вже здатні проводити експансію в Левант - саме серце ісламського світу - і здобути перемогу над багаторазово переважаючими їх ворогами. На користь високого рівня розвитку говорить навіть можливість здійснення хрестового походу в ХІ ст - довгий шлях із Західної Європи через Малу Азію в землі Сирії і Палестини. І ось вже самі ж мусульманські автори підтверджують, що християни, які влаштувавшись в Леванті, створили за короткий час куди більш сприятливі для життя умови, ніж були раніше при ісламі.

Чому ж в країнах ісламу не відбулося швидкого розвитку, при такому сприятливому старті? Все було у них - кращі уми, найкращі технології, навіть родюча земля і доступ до товарів всієї Азії - але нічого з цього не було використано для якісного ривка вперед. Почавши куди краще, іслам через 500 років значно відставав від християнського світу в соціально-економічному відношенні. В Європі ХІ-ХІV-го століть був розквіт економіки - багаті торгово-ремісничі міста, удосконалення кораблів, розвиток військової справи, обробки металів, сільського господарства. Халіфат, в свою чергу, не проіснував і трьохста років. Зрозуміло, не можна сказати, що в ісламському світі не розвивалася поезія, математика, астрономія, не будувалися споруди і т.ін. Але все це було на такому рівні, який міг бути і за сотні років до пришестя ісламу. У той же час книгодрукування, університети, каракка, каравели і галеони, аркебузи і біржі - всього цього не було в до-християнському світі. Дж. Мокір пише, що «*в 700-1200 рр. мусульмани знали про різні частини відомого на той момент світу більше, ніж будь-яка інша цивілізація. Однак в тому, що стосується оригінальної креативності та власних винаходів, досягнення ісламського світу виглядають несподівано скромними. Мусульмани з ентузіазмом колекціонували знання, але мало що зробили в плані їх інтерпретації або побудови теорій*» [[15]](#footnote-15).

Османська імперія була останнім ривком ісламу на християн - і то лише на найбільш слабкі християнські країни, на кшталт Угорщини. Османи не змогли пройти далі Відня, а після терпіли одну поразку за іншою, поки остаточно не розвалилися, а їхні колишні завоювання не перейшли під мандат християнських держав.

Навіть в народонаселенні християнські народи випереджали ісламський світ аж до ХХ-го століття, коли останні почали проводити у себе вестернізацію, що відкрило доступ до їхніх країн християнським винаходів, медицині, виробництву - після чого зростання населення дуже сильно прискорилося, поки не перевершило християн.

Отже, в чому ж справа, чому іслам не став каталізатором соціально-економічних революцій в країнах, які належали йому? І чому до цього дня ісламський світ значно поступається християнському в технологіях, економіці, філософії, мистецтві? Вважаємо, що вся справа в парадигмі. В ісламі вивчення Корану, на якому базувалася вся освіта, не призвело до принципових концептуальних відкриттів. У християнстві Біблія не тільки дала привід для концептуальних змін, бо містила в собі як історичні відомості, так і сам її статус як Святого Письма, написаного безліччю людей, тобто текстів з людським фактором, що не перетворював її в якусь цементуючу догму. У християнському світі з самого початку існувало утворення, присвячене навколишньому світові і соціуму, який діяв відповідно до концепції природного одкровення. Так, теологія довгий час вважалася царицею наук, найвищим знанням - але це ніколи не було перешкодою для вивчення інших наук. Якщо в ісламському світі все більше вдавалися у вивчення Корану, то в християнському світі діяла складна освітня система тривиума, квадривиума («сім вільних наук») і більш складних наук, до яких можна було приступати поступово, вивчивши початкові.

Можливо, що ще одним фактором було те, що іслам несли буквально мечем і вогнем, коли як християнство поширювалося насамперед освіченими людьми, місіонерами, монахами, через бібліотеки монастирів і перетворення непридатних до життя боліт і лісів в придатні для проживання поля і міста. По суті можна навіть сказати, що християни розширювалися на дикі землі, а іслам йшов "на готові", навіть виникнувши в місці існування стародавніх культур.

Нарешті, ще однією, але напевно не останньою, причиною була наявність в християнському світі сильної духовної влади, Церкви, яка збалансувала владу духовну і світську і була ініціатором і спонсором багатьох благих починань.

Отже, християнство починало існувати в найважчих умовах, на найменш розвинених територіях, в той час як ісламу за дуже короткий час дісталися найродючіші і багаті країни того часу. Якщо в VII-му столітті християни ще відставали від Халіфату завдяки тому, що останній отримав найцінніші науково-технологічні ресурси того періоду, то вже до XI-го століття перевершують його - по цей день. При цьому християнство здійснювало на народи позитивний вплив, покращуючи їх побут, економіку, культуру і мислення, в той час як іслам скоріше консервував те, що отримував.

Що стосується співвідношення християнства з іудаїзмом, то християнське богослужіння і традиційні форми поклоніння несуть на собі слід іудейського походження і впливу; вже сама ідея церковного ритуалу (тобто зібрання віруючих для молитви, читання Святого Письма і проповіді) запозичена з синагоги богослужіння. Ісус і його учні за походженням були юдеями. А вчення самого Ісуса хоча і проголошувало новий принцип – «Бог це любов», все ж таки брало свій початок і спиралось на іудейський «Закон».

У християнському ритуалі можна виділити наступні елементи, запозичені з іудаїзму:

• читання уривків зі Старого та Нового заповітів під час богослужіння - християнський варіант читання Тори і книги пророків у синагозі;

• важливе місце Псалмів в християнській літургії;

• деякі ранні християнські молитви є запозиченням або переробкою іудейських оригіналів;

• очевидне юдейське походження багатьох молитовних формул. Наприклад, Амінь (амен), Алілуя (галілуйа) і Осанна (хоша'на);

• можна виявити спільність деяких християнських обрядів (таїнств) з іудейськими, хоча і перетвореними в християнському дусі.

• найважливіше християнське таїнство – євхаристія – засноване на переказі про останню трапезу Ісуса з учнями (Таємна вечеря, яку ототожнюють з пасхальною трапезою) і включає такі традиційні іудейські елементи святкування Пейсаха, як переломлюваний хліб і чаша вина.

Основні відмінності між іудаїзмом і християнством складають три головні догми християнства: Первородний гріх, Друге пришестя Ісуса Христа і спокутування гріхів смертю Його. Для християн ці три догми покликані вирішити проблеми, тоді як з точки зору іудаїзму цих проблем просто не існує.

Отже, християнство починало існувати в найважчих умовах, на найменш розвинених територіях, в той час як ісламу за дуже короткий час дісталися найродючіші і багаті країни того часу. Якщо в VII-му столітті християни ще відставали від Халіфату завдяки тому, що останній отримав найцінніші науково-технологічні ресурси того періоду, то вже до XI-го століття перевершують його. При цьому християнство здійснювало на народи позитивний вплив, покращуючи їх побут, економіку, культуру і мислення, в той час як іслам скоріше консервував те, що отримував. Співвідношення християнства з іудейськими ученнями найбільш помітні у питаннях процедури поклоніння та окремих обрядових елементів. Що стосується самих вірувань, то іудаїзм без сумніву хоча і лежить в основі християнства, але зостався на більш низький ступені розвитку. Тому він не зміг стати таким масовим як християнство та іслам і конкурувати з ними.

**1.3. Специфіка християнської етичності в порівнянні з не персоніфікованими віруваннями.**

Буддизм є одним із лідерів світоглядних позицій, який протиставляється християнству у перегонах за авторитетність та контроль над людськими умами.

«*Схильність до буддизму на Заході*», говорить Кожевников, «*сформувалася в значній мірі завдяки філософському вченню Шопенгауера і Гартмана, вчення якого, без сумніву, віє холодом буддійського песимізму*».

Теософічне суспільство теж не мало сприяло відродженню співчуття до буддизму в Індії і успіху буддизму в Європі. Особливо потрудився на користь буддизму полковник Олькотт, що заснував Теософічне Суспільство. У своєму «Буддійському катехізисі» Олькотт наступним чином рекомендує проповідуваний ним необуддизм: «З усіх релігій він один вчить найвищого блага без Бога, продовження буття без душі, блаженства без неба, святості без Спасителя, спокутування одними власними силами, без обрядів, молитов і покаяння, без посередництва святих і духовенства; він вчить, нарешті, досконалості, здійсненність вже в земному житті». [[16]](#footnote-16)

За прикладом Олькотта ряд інших осіб становили «Буддійські катехизи». В одному з них, написаному Бікше (ченцем) Субгадрою, буддизм прославляється ним, як *«очищене від забобонів і дитячих мрій минулого вчення, вільний від догматів і формальностей, згідне з законами природи, з наукою взагалі, з дарвінівською теорією розвитку зокрема, однаково задовольняє запити розуму і потяги серця*» [[17]](#footnote-17).

Вчений японець Сузукі в своїй книзі «Нариси махаянского буддизму» говорить: *«якщо буддизм назвуть релігією без Бога і без душі або просто атеїзмом, послідовники його не стануть заперечувати проти такого визначення»*, так як *«поняття про вищу істоту, що стоїть вище своїх створінь і довільно втручається в людські справи, представляється вкрай образливим для буддистів*». [[18]](#footnote-18)

Основи буддистського віровчення беруть свій початок з народженням Сітхартхи Гуатами. Час народження Гуатами-Будди точно невідомий: між 624 і 459 р до Р.X.

Вихідний пункт і основне завдання буддійської метафізики є аналіз людини, саме аналіз потоку індивідуальної свідомості. Кожне конкретне переживання, наприклад, радісне сприйняття сходу сонця, можна розкласти на ряд елементів: в ньому є:

1) свідоме чуттєве сприйняття чогось об'єктивного - щось світле, кругле;

2) свідомі психічні стани - почуття радості або спогади.

Від змісту свідомості, буддійські філософи отримують наступні три елементи: свідомість ( «чітта» або «віджяна»); 2. психічні явища в абстракції від свідомості ( «чайтта»); 3. чуттєве теж в абстракції від свідомості («рупа»).

«*Ці елементи об'єднуються, вступають в зв'язок один з одним і змінюють один одного; сам факт або процес їх сплетіння, процес зміни і т.п. може бути розглянуто як новий, четвертий елемент*». Далі «*крім самих елементів і їх взаємин, тобто самого факту їх сплетіння, необхідно мати на увазі ще один елемент, що обумовлює спосіб їх сплетіння; від цього елемента залежить характер особистості і характер пережитого нею зовнішнього світу. Цей організуючий елемент або формуча сила буддизму називається «карма»*. *[[19]](#footnote-19)*

Коли в потоці свідомості живої істоти з'являється карма чистої «мудрості», «прозріння» («праджня»), саме осягнення безглуздості буття, з цього моменту порятунок даної живої істоти забезпечене: вона може, правда, ще пережити коливання і падіння, вона повинна пройти через довгий ряд ступенів скорочення карм, але рано чи пізно напевно досягне Нірвани, тобто над буття, про яке не можна сказати ні того, що воно є, ні того, що воно не є, так як воно вище всякого розуміння і висловити його словами неможливо.

Не слід, однак, думати, ніби це вчення є психологічним ідеалізмом, Досягнення Нірвани не є «*повернення до якогось початкового стану. За вченням буддизму, хвилювання безначальне; воно, отже, не є результатом гріхопадіння, воно не гріх, який потрібно спокутувати, а первісне страждання, яке повинно бути припинено*».[[20]](#footnote-20)

«*Поняття припинення буття - страждання істотно відрізняється від ідеї порятунку в інших системах тим, що можливість його забезпечена саме його без початковістю. Тільки безначально можна досягти вічного спокою, бо хвилювання передбачало б порушений спокій. Якби буття мало початок, якби воно було створено Творцем або Брахмою, воно, зрозуміло, теж могло б мати кінець, але воно могло б тоді початися знову*». [[21]](#footnote-21)

Буддійська філософія, таким чином, рішуче бореться проти ідеї Бога як Творця світу, і не визнає вчення про спасіння світу Богом. У кожній живій істоті, що виходить з кругообігу буття, досягає спасіння саме абсолютне трансцендентне начало.

Християнин стверджує, що світ створений Всемогутнім і Всеблагим Богом, Який є саме Добро, сама Краса і Істина. Рисами добра, краси і істини відображена також і первозданна суть світу. Людська особистість, індивідуальне «я» створене за образом Божим із завданням здійснити шляхом правильної поведінки подобу Божу. Індивідуальне «я», тобто душа, є істота над часова: свої почуття, бажання і вчинки, тобто своє життя всяке «я» творить в часі; вони виникають і відпадають в минуле, але саме індивідуальне «я» стоїть вище часу, воно є істота, що володіє індивідуальним особистим безсмертям. Отже, кожне індивідуальне «я» є субстанціальний діяч. Згідно з християнським вченням, кожна особистість, яка виконує досконало заповіді Христа: «***люби Бога більше себе і ближнього, як себе***», удостоюється обожнювання по благодаті і вічного життя в Царстві Божому зі збереженням індивідуальної своєрідності не тільки духовно, але і тілесної[[22]](#footnote-22). Бог створив світ так, що він складається весь з особистостей, дійсних або, принаймні, потенційних, тобто здатних розвиватися і стати дійсними особистостями.

Християнин відкидає в світі тільки зло, але він вважає, що зло не є неминуча приналежність буття: воно внесене в світ самим звіром, який неправильно користується свободою своєї волі. Абсолютному осуду підлягають тільки моральне зло, егоїзм, а зло душевних і фізичних страждань є наслідком морального зла, що має глибокий і цілющий сенс.

Буддизм, на противагу християнству, проповідує абсолютне неприйняття світу; його ідеал - повне знищення світу і насамперед знищення особистого буття, самознищення. Світ для нього є результатом безглуздого «хвилювання», «суєти», що піднімається незбагненним чином з глибин Абсолютного. Заперечуючи субстанціональне вічне буття духу, буддизм бачить у всякій істоті тільки приреченість на незадоволення і відсутність позитивного змісту.

У філософії буддизму дано набагато більш глибоке обґрунтування песимізму, саме вчення про тимчасовість, минущий характер всякого буття. Християнська релігія, з її ідеєю Бога і формами культу, виховує в людському почутті, волі і розумі здатність містичного прилучення до абсолютної цінності Божественного над часового буття - Царства Божого.

Зусилля буддійського мудреця «*весь час спрямовані не до виявлення позитивної основи фактів і явищ життєвого процесу, не до з'ясування того, що є «істина», а до викриття їх негативних якостей, до з'ясування примарності і обманливості речей, процесів і явищ, що становлять зміст життя. Усюди в цій скорботі пробивається безперервне прагнення не до найбільшої реальності, ні до абсолютного буття, до Бога, а до зменшення інтенсивності буття, до злиття живого створіння з абсолютним небуттям, з нірваною. Це не зростання духу, що становить мету християнської аскетики і містики: це, висловлюючись справжніми словами буддизму, «припинення духу*». [[23]](#footnote-23)

Сучасний вчений-буддист японець Сузукі виражає сутність світу в наступних чотирьох положеннях[[24]](#footnote-24):

1. Все тимчасове, минуще;

2. Все порожнє (беззмістовне);

3. Всі позбавлене особистої основи (самооснови);

4. Все - таке, яке воно є (яким воно може бути).

В такому світі людина, яка шукає порятунку від зла, не може знайти благодатної допомоги згори в боротьбі за добро він відданий одним своїм власним силам і перш за все своїй здатності осягнути істину нікчемності буття. «*Ніхто, браття*», говорить Гуатама, «*не повідав мені благородної істини про скорботи, але сам я збагнув її*», і учням своїм він радить: «*не шукайте опори ні в чому, крім як в самих собі; самі світите собі, не спираючись ні на що, крім як на самих себе ..., не вдаючись ні до якого зовнішньому притулку ... досягайте найвищої вершини* ».

Слова Апостола Павла «*Знання ж надимає, любов же будує*» прекрасно характеризують протилежність між християнським і буддійським вченням. Будда говорить про свій розрив з минулим: «*мною самим пізнана істина; мною самим досягнуто звільнення; мною самим все зроблено; мною самим все закінчено*». Навпаки, Христос «*Не видає звіщати Їм вчення за виключно Своє і цілком нове. Це - вчення Батька Його, це - істина вічна, тільки повніше в новому світлі Їм розкрита. Він прийшов не зруйнувати,* ***а виконати Закон****, поглибити, розширити, заповнити його. Він не розриває зв'язок з минулим, а посилається на Своїх провісників*» [[25]](#footnote-25).

У християнській свідомості всі, хто шукають досконалості Отця свого Небесного мисляться, як єдине ціле, як органи єдиного тіла Церкви, як гілки на лозі: «*Я - лоза, ви - гілки. Хто в Мені - і Я в ньому, - той плід приносить щедро*», говорить Христос. У вченні Будди, навпаки, всі живі істоти мисляться як окремі і наданими самим собі. Не тільки тут немає вчення про містичне єдність Церкви, а й вчення про єднання з Богом рішуче відкидається. «*Вірити в спілкування і єднання з Верховним Брахманом, незримим і незбагненним, про якого невідомо, де він, звідки взявся він і куди дівається, значить вірити в можливість для нижчих істот пізнавати неіснуюче в дійсності*». [[26]](#footnote-26)

«*Порівнюючи ці жарти*», говорить Кожевников, «*не можна не дивуватися духовній нездатності творця буддизму до містичного сприйняття релігійного начала*» [[27]](#footnote-27). В контексті персоніфікації вірувань, Рис-Девідс говорить про те, що той буддизм, який не бажав бачити персон у вірі зник з релігійної карти Індії, тоді як буддизм північний віддався нестримній і «*ненаситній жадобі сердець створювати богів, щоб заселяти ними області спорожнілого індуського пантеону*» і зміг протистояти тиску ісламу та брахманізму[[28]](#footnote-28).

«*Вчення, що закликає до порятунку всіх, але без віри в Бога, а силою одного людського міркування і однієї людської волі, не тільки не може бути прийнято усіма, але, саме по своїй іррелігіозності, відкидається в своєму справжньому вигляді більшістю і заміщується, за відсутністю віри в єдиного Бога, забобонами грубого язичництва*».

Буддійська література багата високими навчаннями і зворушливими поетичними повістями про любов, самопожертву, жалість до всього живого, непротивлення злу злом. «*Любов до злого, навіть до порочного перетворює нещастя в щастя: ось що розриває ланцюги зла*» [[29]](#footnote-29).

У повісті «Про вибір найкращого» розказана історія Бодісатви, царя бенареського, який, піддавшись нападу бунтівника-міністра, який об'єднався зі зграєю розбійників, наказує відкрити перед своїм ворогом ворота столиці і не чинити опір йому. Вкинутий своїм ворогом у в'язницю, він викликав «*в серці своєму нові почуття любові до лиходія і досяг екстазу любові*». І чистий пломінь цей охопив, нарешті, закостенілу душу: повний каяття злочинець поспішає до миролюбця, благає про прощення: «*бери назад своє царство; твої вороги відтепер - мої вороги*».

«*Зберігайте чесноти, монахи!*» - каже Будда, «*зберігайте чистоту в справах і поведінці, і від турботи про найменший проступок простуйте далі, крок за кроком: від виконання досконалої чесноти переходьте до боротьби за володіння внутрішнім спокоєм духу, до споглядання, до все проникного прозріння, до усамітнення в порожніх келіях , до переживання святих звільнень, до підвищення над світом форм, і, нарешті, до повного визволення*».

Негативний характер буддійського ідеалу, саме заперечення цінності всякого буття і проповідь знищення особистості, знижує цінність також і всіх моральних понять, вироблюваних буддизмом. Симпатія до всього живого набуває характеру не позитивної любові до позитивного, цінної змістом живої істоти, а тільки жалості до чужого страждання і прагнення позбавити все живе від страждань. Бартелемі Сент-Ілер говорить, що «*Буддизм є милосердя без любові*» [[30]](#footnote-30).

Відсутність позитивної мети надає нерідко самим актам самопожертви потворний характер непропорційного співвідношення цінностей. Жалісливий цар поступається простому робітникові півцарства, щоб позбавити його тільки від праці в спекотний полудень. Царевич Вішвантара поступається демонові двох синів і радісно дивиться, як той пожирає їх, точно пучок овочів. [[31]](#footnote-31)

Для буддизму характерне «*наполегливе навіювання жалості до тварин, що доходило іноді в буквальному сенсі слова до оцежіванія комара, і в той же час недозволена байдужість до страждань людей, що виразилося якщо не в повній відсутності допомоги, то у всякому разі в дуже малих і рідкісних проявах цієї допомоги*» [[32]](#footnote-32).

Негативним характером ідеалу пояснюється також відсутність зв'язку з померлими і проповідь якоїсь нелюдської байдужості до них, а іноді і прийоми «*відучення від скорботи*» за ним. Так, наприклад, Бодхісаттва протвережує царя Ашока, невтішного у втраті красуні дружини тим, що «показує» йому, як його колишня подруга, перевтілившись в хробака, віддає перевагу новому другові, товаришу по купі гною, як і раніше, самому Ашоці, славному володарю світу. [[33]](#footnote-33)

Жінка, носій нового життя, ненависна буддизму, який прагне знищити життя.

«*Жодна релігія*», говорить Кожевников, «*не поставилася до неї настільки вороже і негативно, як буддизм. Для нього жінка не тільки не рівноправна з чоловіком в світі духовному, як в християнстві; вона навіть не нижча істота порівняно з чоловіком, як в магометанстві; вона, незалежно від порівняння з чоловіком, за самою своєю природою, з буддійської точки зору - істота низька, розумово і морально глибоко недосконала і, що найгірше, непоправне, безнадійна для досягнення закінченої мудрості і повної святості, а отже, нездатна до порятунку до тих пір, поки зберігає свою відмінну рису, жіночність*», тобто поки не перетвориться на чоловіка.

«*У багатьох релігіях і у всякій аскетиці жінка вважалася джерелом спокуси, але в інших релігіях, християнської особливо, вона не приречена неминуче і назавжди залишатися такою; з спокусниці вона може стати подвижницею і навіть помічницею і керівницею спасіння інших. Буддизм же заперечує за нею все це: жінка, як жінка, оскільки вона жінка, стоїть поза областю порятунків, вона не співробітник і не співучасник його, а ворог, природний, могутній і невиправний. Звідси і ставлення буддизму до жінки не просто байдуже або байдуже, не тільки зневажливе, а дійсно вороже* » [[34]](#footnote-34).

«*Жінка - вогнище пристрастей», «найбільш нечисте, найбільш жахливе з істот», «справжнє пекло для живих істот*» [[35]](#footnote-35).

Краса в позитивному сенсі не існує для Будди: він не бачить в ній відображення божественної досконалості, не розуміє її художньої цінності і ще менше її гармонію з моральною чистотою і зі здоровим духом. Вона для нього цілком привабливе марево чуттєвості, яке тягне за собою не в безодню гріха, до чого досить байдужий Будда, а в вир прихильності до життя. Ось чому волає він: «*Відкиньте об'єкти п'яти почуттів; відкиньте прекрасне чарівне; уникайте образів, які здаються прекрасними, бо їх супроводжує пристрасть*» [[36]](#footnote-36). Не тільки згубна краса, а й брехлива, тому що примарна: під прекрасним таїться потворне. «*Одні безумці обманюються видом краси; мудрець же прозріває марноту всіх цих уявних принад, дивиться на них, як на сон, як на марево, як на мрію фантазії*» [[37]](#footnote-37).

Негативний ідеал буддизму, знищення світу, природно пов'язаний із зневажливим ставленням до життєвої праці, тоді як християнство, навпаки, високо цінує працю, починаючи з його найпростіших фізичних форм. Особливо негативно ставиться буддизм до землеробства: «*ніщо так не смертельно для комах, як землеробство*»; тому «*Великий Мудрець заборонив ченцям займатися землеробством*»; але «*монахи дозволяють іншим безперешкодно обробляти свої обкладені податками (монастирські) землі і отримують лише деяку частину продуктів з них. Таким чином, вони ведуть спосіб життя праведний, уникаючи мирських справ і залишаючись чистими від провини знищення живих істот оранкою і зрошенням полів*» [[38]](#footnote-38).

Як в питанні про працю, так і в ставленні до всіх інших місій соціального будівництва і вдосконалення соціальних відносин, буддизм виявляється або байдужим або навіть шкідливим, виховуючи в своїх послідовників байдужість до історичного процесу.

Американський філософ Пратт вихваляє пластичність буддизму і здатність його до розвитку[[39]](#footnote-39). Як і всі великі духовні течії, буддизм дійсно володіє надзвичайною пристосованістю. Однак стати справжнім світочем життя він не може до тих пір, поки ідеалом його залишається знищення світу і індивідуального особистого буття. Сучасний вчений Taiye Kaneko стверджує, що в складі буддизму є ідея «заміщання страждання», вона пов'язана з вченням про бодісатву[[40]](#footnote-40). Таке часткове наближення буддизму до християнства існує, і все ж вказівка основного недоліку буддизму залишається в силі: заперечуючи цінність особистого буття, буддизм має кінцевою метою не перетворення життя, а тільки знищення його і тому не володіє позитивною мірою для правильного вчення про ступені гідності позитивних цінностей.

Зіставляючи буддизм з християнством, зрозуміємо Нірвану не як Абсолютна Ніщо, тобто досконалу порожнечу, а як Надщось, тобто як початок, що позначається терміном Ніщо лише в силу неспівмірності його зі всяким світовим буттям, з усяким світовим «щось» [[41]](#footnote-41). Іншими словами, зрозуміємо Нірвану так, як розуміють багато християнських богословів і філософів, навіть Отці Церкви, Бога - в Його найглибшій основі, розвиваючи «негативне богослов'я».

Проте і при цій умові залишиться, непрохідна прірва між християнством і буддизмом і збережуться негативні риси буддизму чи виявляться нові недоліки. Християнство є теїзм: воно стверджує, що Бог є Творець, а світове індивідуальне особисте буття є творіння; первозданне буття абсолютно цінне і не підлягає знищенню; навіть і долучаючись до Божественного буття в Царстві Божому, людське «Я» залишається індивідуальним «Я». Навпаки, буддизм, якщо зрозуміти Нірвану, як Надщось в дусі християнського «негативного богослов'я», можна назвати пантеїзмом. Проповідуючи знищення особистості і світового буття, буддизм залишається, з точки зору особистості та світового буття, чисто негативним вченням: погашена особистість стає чистим ніщо і, отже, не бере участі в позитивному Надщось – Нірвани.

Християнський містичний досвід теж вбачає в Богові невимовність Його в наших поняттях, так що Бог є Ніщо, як цьому вчить, так зване, негативне (апофатичне) богослов'я, систематично виражене в християнстві в творіннях Діонісія Ареопагіта. Але Діонісій Ареопагіт не зупиняється на цьому негативному результаті: він пояснює, що Божественне Ніщо є Надщось: Бог не є особистість в нашому розумінні обмеженого буття, але це не означає, що Він безособовий, Він є над особистісним началом; Він є навіть не буття, подібне нашому буттю, він є надбуття і т.ін.

Особливо переконливий непрямий доказ помилковості безособової містики буддизму полягає в тому, що вона для пояснення походження світу змушена вдатися до явно фантастичної конструкції, нічого не пояснює і тільки посилює труднощі; справді, відкинувши ідею Творця і зрозумівши світ, як тільки зло, тільки неналежне, філософія буддизму вносить зло в сам Абсолют, в якому зароджується незрозуміла «суєта», «хвилювання», які породжують нікчемний світ, який заслуговує на лише знищення.

**РОЗДІЛ ІІ**

**ХРИСТИЯНСЬКА ЕТИКА СУЧАСНОСТІ: ПРОЯВИ, ЦІЛЬ, ПОТРЕБА ІСНУВАННЯ**

**2.1. Нове християнство через призму просвітництва**

Довгий час історіографія релігійного життя XVIII ст. була по суті історіографією секуляризації ab negativo. Епоха Просвітництва представлялася епохою занепаду віри під натиском наукового світогляду і раціоналізму, епохою занепаду впливу церкви, повністю підпорядкованої режиму освіченого абсолютизму. Кульмінацією процесу секуляризації стала Французька революція.

До початку 1990-х років стало очевидним, що ця класична картина, яку британський історик М. Голді охрестив «героїчною міфологією секуляризації», не так відображала реалії XVIII ст., скільки служила потребам ідейних і політичних дебатів наступних століть. Дослідження останніх десятиліть пролили нове світло на різноманітність форм існування і реформування всіх релігійних конфесій, поглибили уявлення про народну релігійність та релігійне інакомислення XVIII ст. Церква, чия історіографія була довгий час загнана в «гетто» спеціалізованої дисципліни церковної історії, зайняла повноправне місце в дослідженнях політичної, соціальної та культурної історії.

Ці дослідження також продемонстрували, що Просвітництво аж ніяк не означало розриву з релігією. Ідеї просвітителів були багато в чому пов'язані не тільки зі спадщиною античності та Ренесансу, англійських деїстів і Спінози, але і, як показав ще в 1932р. К. Беккер[[42]](#footnote-42), з традиціями християнського богослов'я. Навіть знаменитий антиклерикалізм Просвітництва був варіацією, зрозуміло, блискуче артикульованої, багатовікової традиції критики продажності, цинізму і тиранії римської курії і жалюгідного стану рядового духовенства.

Багато просвітителів вважали, що релігія не підлягатиме знищенню, а реформуванню. Очищена від забобонів, «справжня» релігія представлялася фундаментом нового, гуманного і розумного суспільства, в якому інтелектуальна свобода поєднувалася з торжеством закону і порядку.

Для значного числа сучасників справжнє Просвітництво було невіддільне від «істинного християнства», а ідеал інтелектуальної свободи припускав свободу релігійної думки.

Як і в епоху Реформації, в XVIII столітті прагнення захистити історичну спадщину християнства і знайти шляхи духовного оновлення багато в чому визначали релігійне життя християнського світу.

У католицизмі ці шукання були пов'язані з переосмисленням спадщини блаженного Августина. Католицька Реформація, розквіт якої припав на рубіж XVII-XVIII ст., ставила собі за мету виховання в рядових віруючих гарячого і щирого прагнення до порятунку. Цей ідеал, проте, приходив в протиріччя з вченням Августина, згідно з яким порятунок людини залежав виключно від божественної благодаті, а даром благодаті були наділені обрані, чиє спокутування було заздалегідь визначено божественною волею[[43]](#footnote-43). Протиріччя отримало дозвіл в богослов'ї єзуїтів. Стверджуючи, що Творець, обдарував людину інстинктивним відчуттям власної недосконалості, відкрив йому шлях до спокути, єзуїти за допомогою логічних маніпуляцій, які становили основу їх знаменитої казуїстики, доводили, що будь-яка людина, навіть закоренілий атеїст, який виявив здатність до істинного каяття, знайде шлях до порятунку. Практичним втіленням такого погляду на порятунок стала організація пишних церемоній, що супроводжували католицькі свята і богослужіння.

Противагою барочному благочестя став квієтизм – школа містичного і медитативного богослов'я, систематизована іспанським містиком М. Моліносом (1628-1696) і розвинена Ф. де Саліньяк де Та Мот Фенелоном (1651-1715) і Ж.М. Був'є де Та Мотт Гійоном (1648-1717). Ідеалом квієтистів було повне розчинення в Божественній волі, відмова від матеріального світу, що досягається шляхом безперервної внутрішньої молитви. Незважаючи на те що квієтизм був засуджений папою Інокентієм XI ще в 1687 р,[[44]](#footnote-44) він користувався в XVIII ст. величезною популярністю не тільки у католиків, а й у протестантів, і у православних.

З жорсткою критикою єзуїтської сотеріології виступали і представники августинського крила католицького богослов'я. До середини XVIII ст. янсенізм завоював широку популярність у Франції; цю популярність підкріплювали звістки про численні чудесні зцілення, що відбувалися в парафіях янсеністських священиків. Значним впливом користувалися і янсеністські публікації, особливо журнал «Nouvelles ecclesiastiques», заснований в 1728р. Всупереч або завдяки прокльонам Риму, до середини XVIII ст. янсенізм став воістину міжнародним рухом.

Дебати про істинну віру захопили і протестантські конфесії. Вони підігрівалися загостренням релігійно-політичного протистояння в Європі і наступом на права протестантів в Саксонії, Франції, Британії, імперії Габсбургів. Протестантські анклави на католицьких територіях, позбавлені церковних організацій і очолювані мирськими проповідниками і пророками, стали епіцентрами спіритуалістичних рухів. Скасування Нантського едикту (1685)[[45]](#footnote-45) викликав хвилю хіліастичних рухів серед гугенотів (зокрема, севеннських пророків і камізаров), які були остаточно пригнічені тільки в 1710-х роках. На початку XVIII ст. в Сілезії (де протестанти піддавалися тиску з боку не тільки Габсбургів, а й польських іммігрантів-католиків) і в Богемії (де насильницьке повернення підданих в католицизм супроводжувалося посиленням кріпацтва) вибухнула хвиля релігійних «пробуджень», видінь і пророцтв. Релігійне бродіння рушило на захід з потоком біженців, посилюючи занепокоєння не тільки католицьких, але і протестантських влад.

Один з найбільш страшних привидів релігійних воєн – привид релігійного «ентузіазму» - став ще одним свідченням глибокої кризи, в якому знаходилися і лютеранська, і реформатська церкви. Порятунок бачився в поверненні до витоків Реформації - до ідеалу порятунку вірою єдиної (sola fide) і заснованої на Писанні (sola Scriptura). Тим часом академічне протестантське богослов'я займалося швидше систематизацією догматики батьків Реформації, ніж пошуками відповідей на вимоги сучасного життя, а протестантське богослужіння з його акцентом на проповідь залежало від риторичного мистецтва пасторів і при відсутності такого ставало рутинним начотництвом. Протестантські церкви, які не могли розраховувати на послуги місіонерських орденів, були не в змозі протистояти місіонерському натиску католиків.

В умовах реформаційних настроїв та невщухаючої критики існуючих основ християнства починає розвиватися християнський раціоналізм, який у другій половині XVIII ст. став, однак, все частіше піддаватися критиці. З одного боку, противагою ідеалу «розумної віри» стали нові форми містичної духовності - від вчення шведського містика Е. Сведенборга, послідовники якого організували свою власну церкву в 1787 р, до розенкрейцерства і високих ступенів масонства[[46]](#footnote-46). З іншого боку, надконфессіональних тенденції в християнському раціоналізмі відродили риторику захисту історичної церковної спадщини. Полемічні випади проти «нового язичництва», «натуралізму», тобто ототожнення творіння з Творцем, а також відомості християнства до моралі, наповнювали сторінки не тільки проповідей і релігійних трактатів, а й світських журналів.

Православний світ, так само як і Захід, все XVIII століття існував у спорах про справжнє християнство і праведну віру. Найбільш масовим рухом залишалося старообрядництво, послідовники якого наполягали на тому, що «справжнім» може вважатися лише «древнє благочестя», а тому відмовлялися приймати канонічні, обрядові та культурні «новини». З середини XVII ст. церковний розкол, що пішов за реформою патріарха Никона, поглиблював роз'єднаність доти єдиної православної пастви, викликав взаємну запеклість старообрядців і «ніконіан», доводив тисячі старообрядців до втечі, протидії владі і самоспалень. Ще в 1666 р. церковний собор, на якому були присутні і східні православні патріархи, прокляв тих, хто намагаються протистояти обрядовій реформі. [[47]](#footnote-47) Церкві здавалося, що, оскільки всі найосвіченіші ієрархи, більшість священиків і мирян на чолі з самим самодержцем взяли нововведення, то мине небагато часу і розкол серед православних вдасться подолати. Однак старообрядницькому рухові треба було пережити всі гоніння і зберегтися в якості самостійної течії. Правда, не маючи єдиного центру, старообрядництво не змогло зберегти єдності, з рубежу XVII-XVIII ст. воно виявилося роздробленим на дві течії – попівство і безпопівство, а ті, в свою чергу, на численні рухи. Роздроблення, конфесіоналізації великих і малих груп і суперечки про священство, що супроводжували цей процес, про можливість молитви за царя, про Антихриста, про шлюби за відсутності священика і т. ін. тривали все XVIII століття, даючи імпульс для великої релігійно-полемічної творчості.

Отже, пошук «істинної» розумної віри, захопив в XVIII ст. всі країни християнського світу, привів до розвитку та поглиблення процесів конфесійного розмежування як на Сході, так і на Заході, включаючи Американські Штати. Однак конфесіоналізації в Століття Просвітництва, на відміну від минулих століть, не породила тих жорстоких релігійних війн, які ще пам'ятала Європа.

Все XVIII століття і государі, і церковні володарі, і релігійні полемісти, і їх світські опоненти так чи інакше змушені були відповідати на виклики часу, блискуче сформульовані працями ідейних натхненників Просвітництва. А тому і найважливіші питання Просвітництва – боротьба з теократією і виховання віротерпимості, нерідко визначали напрямки державної та церковної діяльності.

У XVIII ст. загальною тенденцією розвитку держав християнського світу стало все більш активне втручання світської влади в справи церкви. Сама по собі ця тенденція була не нова. Ще Аугсбурзька (1555)[[48]](#footnote-48) і Вестфальська (1648)[[49]](#footnote-49) мирні угоди проголосили принцип cuis regio eius religio (правитель визначає віру), тим самим визнавши право государів регулювати релігійне і церковне життя в своїх володіннях (jus reformandi). У міру того як церква все частіше розглядалася не тільки і не стільки як божественне встановлення, а як інститут людського суспільства і, відповідно, предмет реформ і удосконалення, держава все рішучіше втручалася в церковні справи. В ім'я інтересів «загального блага» і в ім'я «інтересів самої церкви», яку бажали «звільнити від мирських турбот», короновані реформатори все рідше були схильні рахуватися з канонічним традиціями.

В католицьких країнах відправною точкою дебатів про взаємини світської і церковної влади стала критика «теорії двох влад» або «двох мечів», згідно з якою церква оголошувалася носієм благодаті і її влада визначалася як законодавча (auctoritas); державі в цій теорії відводилася підпорядкована, виконавча (potestas) роль. Теорія «двох влад» або «двох мечів» в XVI в. була відкинута Реформацією, а з XVII ст. все більше втрачала підтримку і в католицькому середовищі. [[50]](#footnote-50)

У протестантизмі проблема взаємовідносин церкви і держави отримала принципове рішення в ході Реформації. Відкинувши теорію «двох мечів», Лютер створив теорію «двох царств», засновану на уявленні про церкву як про духовне братство віруючих і про державу як знаряддя підтримки громадянського миру. Згідно «теорії двох царств» держава могла регулювати «зовнішнє» життя церкви (ті її аспекти, які не мали відношення до порятунку), але не мала права втручатися в справи совісті, які залишалися невід'ємною прерогативою церкви.[[51]](#footnote-51)

Незважаючи на істотні відмінності досвідів церковно-державних відносин вектор розвитку світських абсолютистських тенденцій був загальним – перемога «кесарів» і підпорядкування церков державі. Але держава як і раніше носило конфесійний характер, і єдина державна релігія, підтримувана світською владою, як і раніше розглядалася як застава або ідеал політичної стабільності. Однак в дебатах про віротерпимість цей ідеал виявився під сумнівом.

Заклик до віротерпимості, сформульований такими видатними просвітителями, як Джон Локк і Вольтер, став одним з основоположних в XVIII ст. Ідеї толерантності лягли на грунт, підготовлений попередніми поколіннями християнських мислителів. Ще до настання століття Просвітництва голландські армініани і англійські латітудінарії доводили, що більшість відмінностей між християнськими конфесіями були непринциповими і, отже, не коштували тієї крові, яка була пролита в ім'я «істинної віри». Ухвалення тези про те, що віра є предметом не людських установок, а Божих, що не підлягають ні державному, ні церковному регулювання, нерідко вело до визнання за кожним християнином права на своє власне розуміння християнства (зрозуміло, за умови, що його переконання не порушують цивільного спокою). [[52]](#footnote-52)

Концепція громадянської віротерпимості і легалізації статусу релігійних меншин до початку XVIII ст. вже сформувалася. Реалістично налаштовані політики були змушені визнати, що спроби звернути «єретиків» в «істинну віру» не тільки виявилися безплідними, але породили кровопролиття і громадянські війни. Для підтримки громадянського миру потрібні були компроміси, і до середини XVIII ст. прагматики вже сходилися на думці, що будь-які релігії, які поділяли основні постулати християнства – віру в єдиного Бога, силу Провидіння і життя вічне – мали рівні права на існування.

Але навряд чи можна припустити, що ідеї толерантності легко були засвоєні всіма державами в рівній мірі. Країн, що відрізнялися конфесійним плюралізмом, де риторика свободи совісті органічно поєднувалася з міркуваннями економічного чи політичного характеру, було не так багато.

У значної частини європейських монархій прихильники віротерпимості наштовхувалися на впливовий і добре організований опір. Теологи різних конфесій продовжували доводити, що саме існування «єресей» несе пряму загрозу «істинній вірі», а монархи побоювалися, що поблажливість до «іновірних» може спричинити зростання релігійного сепаратизму, що в свою чергу виллється в новий виток релігійних воєн. А тому в більшості країн акти про віротерпимість були виборчими, їх необхідність диктувалася не стільки ідеями свободи совісті, скільки міркуваннями економічної вигоди, юридичної наступності, національної безпеки або міжнародної репутації.

Протягом всього XVIII ст. і світська влада, і релігійні інституції продовжували активно втручатися в духовне життя християнської пастви, ставлячи завдання виключити з релігійних практик віруючих не тільки «фанатизм» і «ентузіазм», а й «забобони». Боротьба з «забобонами» включала боротьбу з чаклунством і магічними практиками, з несанкціонованими церквою формами шанування сакрального, а також просвіта пастви і нагляд за «богоугодними» читаннями.

Однак припинення переслідувань з боку держави далеко не відразу змінило ставлення на низовому рівні: самосуди проти відьом і чаклунів відзначалися в християнському світі ще й в XIX, і в XX століттях.

У сфері регламентації обрядів, супроводжуючих шанування сакрального, досягнення були ще скромнішими. З одного боку, в католицьких країнах церковна влада встановила безпрецедентний контроль за парафіяльним життям. Було запроваджено інститут обов'язкової індивідуальної сповіді і регламентований порядок паломництва, релігійних процесій і місцевого шанування святих. Протокол канонізації, складений папою Бенедиктом XIV наказував ретельний науковий аналіз свідчень, який був покликаний довести надприродну природу чудотворства і тим самим покласти край «фальшивим» чудесам.[[53]](#footnote-53)

Очевидно, найбільші успіхи в боротьбі з «забобонами» були досягнуті на ниві освіти духовенства і пастви, причому не тільки на заході, але й на сході Європи.

У відповідності з духом часу бажаючі викорінити «забобони» пробували закликати на службу ratio, протиставляючи забобонам віру «розумну». З початку XVIII в. навіть в поясненні чаклунства починають домінувати раціоналістичні аргументи (наприклад, наркотичні галюцинації) і опублікував в 1702 р «Критичну історію забобонних практик» П. Лебрен (1661-1729) рекомендує вивчати фізику і біологію, щоб відрізняти природне від надприродного. З'явилася потреба в складанні «інвентарів» власних забобонів, і ось слідом за знаменитим «Трактат про забобони» Ж.-Б. Тьєра різного роду «словники» забобонів стали популярні на всьому континенті.[[54]](#footnote-54)

Втім, більшість авторів статей, проповідей, літературних творів, що викривають забобони, як, втім, і деякі представники державних і церковних влад усе XVIII століття виявляли зайвий оптимізм. Вони сподівалися, що піддана осміянню і покаранню, зганьблена проповідниками, віра в привидів і чаклунів, у напівязичницьких богів і ворожбу, як і всі інші забобони, поступово зникне. Цей оптимізм ґрунтувався на переконаності в успіху освіти, в тому, що через добре законодавство, катехизацію, вчительство і проповідь вдасться подолати церковні негаразди, розколи, затвердити єдине «благочестя».

Але і «розумні підстави», апеляція до «розуму» і «здорового глузду» не змогли істотно похитнути підвалини «забобонної» релігійності, та й навряд чи були осмислені більшістю віруючої пастви. У масовій свідомості віра все так же була далека від «розуму», і такі особливості «народної віри», як поєднання надії на порятунок у Христі з вірою в «диво», відданість святині, готовність до «чуда» і тому постійне очікування «чудес» від ікон, мощей, джерел і багато іншого - не пройшли «перевірки» на прийняття «нової культури» і ідей Просвітництва. Очевидно, що від «простого» народу чекали іншого християнства, але він демонстрував дивовижну здатність переосмислювати і перетлумачувати отримані знання в колишніх категоріях, включаючи їх в релігійну систему, яка випадає з логіки богословської або світської науки.

Міркування про «розумну віру» погрожували при цьому релігійним засадам пастви «наукового», все частіше виявлялося релігійне вільнодумство, схильність до течій сектантства, до «натуралізму», а іноді і до «афеїзму».

В історії церкви і християнських конфесій XVIII століття, безумовно, залишило свій слід, але на багато питань, поставлених Просвітництвом, ні світські, ні церковні діячі, мабуть, так і не знайшли однозначних відповідей. У більшості європейських держав XVIII століття було відзначено «освіченими» реформами церкви, і ці реформи мали своїм найважливішим наслідком зміцнення позицій світської влади на шкоду владі церковній. Однак така важлива складова церковних реформ, як «очищення» церкви і просвітництво пастви реалізовувалася менш успішно.

Розвиток комерційного друкарства призвів до того, що богословська думка перестала бути монополією панівної церкви і стала надбанням публічної сфери, і це лише посилило релігійні шукання, котрі призвели до переосмислення християнського вчення в середині самих церков. І хоча це аж ніяк не «упорядкувало» конфесійні системи християнського світу, проте зблизило позиції в розумінні ідеалу раціонального християнства та ідеалу єдиного християнського всесвіту.

**2.2. Основні цілі християнської етики ХХІ століття та шляхи їх досягнення**

Християнство немислиме поза Церквою. Етика – філософська дисципліна, яка регулює взаємовідносини людей в руслі моральних цінностей. Отже, християнська етика – це богословська етика, тобто етика заснована на богословському осмисленні реальності. Є і відповідна дисципліна – моральне богослов'я. Не буде помилкою сказати, що це синонім християнської етики. Остання всього лише його варіант, тільки більш пристосований до недостатньо воцерковленої свідомості великої кількості людей, що прагнуть до Бога. Прагнуть і навіть в більшості своїй хрещених, але поки не готові відмовитися від уявлень, сформованих пропагандою безбожництва протягом довгих років (не тільки в ХХ ст.), і пропагандою морального лібералізму, який заперечує будь-який авторитет (в тому числі і Божественний), що набуло поширення порівняно нещодавно. Їх або лякають заповіді про всепрощення, нерозривності шлюбу та ін., або вони ці заповіді просто ігнорують, мотивуючи всілякими надуманими твердженнями про нібито зумовленості одних людей до святості, інших до гріховного життя.

Ось для того і існує етика богословська, або моральне богослов'я, воно ж християнська етика, щоб мало помалу роз'яснювати народові Божому і всім, хто ще не відродився в Таїнстві Святого Хрещення: які норми моральної життя не з точки зору тієї чи іншої філософської системи (це задача філософської етики), а з точки зору Божественного Одкровення (тобто, з точки зору Бога, як Він це вважав за потрібне відкрити людям).

З точки зору мети можна сказати, що етика філософська обмежується людськими взаєминами, маючи на меті облаштувати життя суспільства таким чином, щоб всі його члени при різноманітті інтересів не засмучували один одного, але лише радували, і щоб кожен міг виробити правильне ставлення до себе і своєї ролі в конкретній ситуації. Етика богословська включає в себе цю ж мету, але має ще й іншу – порятунок душі. Це наче дві мети, причому не можна сказати, що порятунок є далеким, а взаємини ближчою з них. Порятунок душі – і кінцева мета християнського життя, є фундамент повсякденного ставлення до людей, точка опори і відліку в ставленні до себе і ближнього.

Для сучасної людини нерідко це слово служить спокусою через невірно сформований стереотип і як багато інших термінів церковного слововживання викликає ідіосинкразію. Від нього начебто віє «мракобіссям» середньовіччя, залякуванням пекельними муками – сковородами, котлами зі смолою і іншої нісенітницею. На противагу цьому частіше звертаються до понять «розширення свідомості», «самовдосконалення» та інші.

Грецьке слово сотирія походить від дієслова созо, останній же одного кореня з прикметником сос здоровий. Звідси сотирія означає оздоровлення, як звільнення від хвороби, від псування. Порятунок розуміється як відновлення колись зруйнованого людиною союзу з Богом. Якщо ми говоримо про порятунок, тим самим погоджуємося, що нам є від чого рятуватися, що стан поза цим шляхом – стан смерті, що стався через боговідступництво. Якщо ми говоримо про порятунок як про зцілення в християнському розумінні, то ми маємо на увазі зцілення духовне, оздоровлення людської природи від гріха, що вразив її на смерть і його наслідків і дарування їй здатності до вічного життя. Тому, розуміючи під «погибеллю» радикальне пошкодження людської природи в гріхопадіння прабатьків, що позбавила рід людський життя вічного (не стільки в сенсі нескінченності, скільки вічно якісно, як властивою вічного Бога і неможливу поза тісного єднання з Ним), під «порятунком» розуміємо відновлення цієї єдності шляхом відродження в життя вічне в таїнстві Хрещення, і цілеспрямованого оздоровлення богоподібної душі протягом усього земного життя.

Головне не втратити вірних орієнтирів, не забути як цілі (куди йдемо), так і ознак істинності і хибності маршруту. В цьому відношенні православна аскетика представляє величезну скарбницю свято-отецької мудрості. Святі як би виступають провідниками в небесне Отечество. Вивчаючи їх письмову спадщину, християни набувають уяви як про чесноти, яким слід посильно наслідувати, так і про всі хитрощі лукавого, і про засоби уникнути пошкоджень і загибелі поза рятівним шляхом.

Безумовно, в першу чергу, необхідно спиратися на Євангеліє як на основний дороговказ, на заповіді Божі як основні покажчики шляху в Царство Небесне, називаючи одним пастирем – Ісуса Христа. Відповідно до християнських етичних віровчень, в протилежному випадку людина ризикує заплутатися в свято-отецьких повчаннях. Але аскетична спадщина – це досвід, яким діляться ті, хто вже пройшли євангельським шляхом до кінця. Це досвід не тільки злетів, але і глибоких падінь. Це досвід і остаточної загибелі тих, хто віддалися розпачу, і відродження тих, хто не зневірився в своєму спасінні і в милосерді Божому, не дивлячись ні на які, випробовування Промислом Божим, спокуси. Суть же свято-отецького розуміння Євангелія і як наслідок аскетики висловив свт. Василь Великий: «*Якщо хто, визначаючи Євангеліє, скаже, що воно є предобразом життя після воскресіння, то він, на мою думку, не згрішить в вірності поняття*». І для того, щоб підготуватися до неї (в чому полягає суть порятунку) необхідно працювати в Богопізнанні. Людина духовно допитлива обов'язково досягне успіху в любові до Бога, себе і ближнього, що і складає основу етики християнської.

Слово «етика» походить від грецького слова «етос», яке можна перекласти як звичай, звичайний характер, характер, образ думок, а також як житло, звичайне місцеперебування людей. Таким чином «етос» позначає нормативну систему, діючу в певному колі – сім'ї, народі, стані, культурному шарі, країні і т. ін. Говорячи про християнську етику, ми повинні мати на увазі наступне: християнство тут виступає як будинок в будинку. Не все людство – християни. Але всі християни – люди. Кожен християнин належить за походженням і вихованням до якого-небудь народу. А тому християни як менша сім'я більшої загальнолюдської сім'ї поставлені в становище підпорядкування, тому що етос меншої сім'ї автоматично ставиться в підлегле становище до етосу більшої. І християни, отже, повинні підлаштовуватися під звичаї, смаки, моральні норми і закони того середовища, в якому вони живуть, з якого походять.

Існує уявлення про так звані «загальнолюдські цінності», про «національні інтереси», про честь роду, сім’ю і все це шарами оточує християнський етос. Хоча християнство всесвітнє, однак, християни походять з народів і верств суспільства, чиї етичні системи часто багато в чому не збігаються між собою за багатьма параметрами – моральним, культурним, становим і ін.

До певної міри конфлікт між етосом християнським і етосом «зовнішнім» навіть неминучий, пояснений і передбачений в тексті Біблії: «*Якщо світ вас ненавидить, знайте, що Мене перше вас зненавидів. Якби ви були від світу, то світ любив би а як ви не від світу, але Я вибрав вас від світу, тому ненавидить вас світ*». І конфлікт начебто навіть заповіданий «*Не думайте, що Я прийшов принести мир на землю; не мир прийшов Я принести, але меч. Бо Я прийшов розділити людину з батьком його, дочку з її матір'ю, і невістку з свекрухою її. І вороги людині - домашні його. Хто любить батька або матір більше, ніж Мене, недостойний Мене; і хто любить сина або дочку більше, ніж Мене, недостойний Мене; І хто не візьме свого хреста, і не піде за Мною, той Мене недостойний*».

Можна ще багато прикладів наводити, з яких випливає, що бути християнином, значить перебувати в опозиції до всього світу. Тоді питання про взаємини з «зовнішнім» етосом само собою вирішується: неможливе ніяке спілкування і взаємопроникнення, але лише заперечення нами всього, що є цінним у світі, бо це все – «тлін». У виправдання також можна посилатись на безліч цитат і прикладів із Святого Письма, але це все буде формально хоча і вірно, а все ж односторонньо.

Для початку розглянемо вищенаведені слова Христа з Євангелія від Матвія про поділ («*не мир, але меч*» та ін.). Слова ці часто інтерпретуються в негативному сенсі, спотворює задум Спасителя. Для того, хто ще не перейнявся духом Євангелія, Господь Ісус Христос постає владним і жорстоким. Йому начебто бажані поділи в сім'ях, а у Своїй ревності Він абсолютно егоїстичний. Від так, одним із завдань християнської етики є навчання «вірного» тлумачення біблійних текстів. Тим не менш, такі інтерпретації є суб’єктивними і існують виключно у вимірі християнства як позитивного і абсолютно доброго явища. У площині християнської етики біблійний фрагмент буде тлумачитися приблизно наступним чином.

По-перше, тільки не в сенсі того, що Йому до вподоби самі по собі поділ і що Йому приємна ворожість, що є одночасно однією з причин, і наслідком розділень. І Господь, і Його учні, а також їх наступники – все свідчили словом і справою про інше, більш глибоке і повне розуміння цих слів. Господь заповідає ворожість, не «програмує» конфлікт, але лише пророкує. А пророкуючи, вказує образ ставлення до світу і всьому, що і хто в світі: не те, щоб не можна любити рідних і близьких – любити всіх ближніх заповідається, а домашні перші з них, але не можна любити їх більше Самого Христа.

Коли ж домашні або обставини життя ставлять умову «або-або» - доводиться робити вибір. І цей вибір буде не просто між «більше-менше», але між Небесним і земним, між Царством Небесним і земною любов'ю до дружини, чоловіка, дітей, батьків, родичів, друзів, до самої батьківщини. А поділ неминучий, тому що не можуть всі друзі і родичі однаково прийняти звернення одного з них до Христа, до зміни в його переконаннях, способу мислення і поведінку. Від так, ще одним завдання християнської етики тут виступає навчання правильного вибору, програмування правильних дій. Крім звичайних мирських інструкцій, християнська етика пропонує загальну векторизацію життя, де кожен, хто живе за Законом Божим є праведним, а кожен, хто його не знає – зобов’язаний пізнати для «правильного» вибору.

Хтось піде за ним, а хтось не піде. Одні, хоча і не візьмуть приклад з новонаверненого, але при цьому не заперечуватимуть проти його вибору, однак інші відкинуть і віру, і самого новонаверненого. І серед цих «інших» можуть виявитися найближчі, найдорожчі люди. Це зовсім не означає, що Богові бажані поділи, розриви, що відбуваються в сім'ях або між друзями. Але вже зовсім не до вподоби Йому, щоб той, хто встав на рятівний шлях, відмовився від усиновлення Богу заради догоджання тим, хто сам нехтує благодаттю Божою і інших ревниво утримує. Зовсім не угодно Богові, щоб люди жертвували небесним заради земного, щоб смертне воліли, а Життя відкидали. В такому «ново наверненні» простежується ще одне завдання християнської етики: благе проповідування, яке означає поширення ідей християнства у маси. В сучасних умовах, християнство настільки поширене, що часто втрачає свій сенс і зводиться до одного лише походу в церкву на Великдень. Отже, крім «поширення» ідей християнства на невіруючих і інакомислячих, християнська етика має на меті побудова міцного фундаменту у так званих «християн». Узагальнено: людина є християнином вже після факту хрещення, але рідко де зустрічається практика осмисленого проведення такої процедури і тому людина є представником тієї релігії, яка поширена в місці її народження. Тобто віросповідання багатьох людей, грубим рахунком, визначається геолокацією їх народження та проживання. А значить, християнська етика має в майбутньому закласти фундамент такої віри, дати підстави її усвідомленому існуванню.

Наступною ціллю християнської етики є вирішення основних етичних проблем (не лише християнських) до яких в першу чергу відносяться: проблема добра і зла, проблема гріховності та волі людини, проблема сенсу життя і призначення людини, проблема віротерпимості.

Співвідношення добра і зла – класична етична проблема, яка займає в християнстві першорядне місце, так як розглядається не тільки в контексті моралі, як набір основних оціночних понять, за допомогою яких визначається позитивне або негативне поводження людини, але також в рамках метафізики. Добро і зло – онтологічні поняття в християнстві, що мають свої джерела і породження.

Сутність безумовного і абсолютного добра – це вічний, всемогутній, всюдисущий, всезнаючий, всеблагий, всеправедний і всеблаженний Бог, джерело всього сущого і гарант вічного життя в блаженстві. Бог створив світ і перших людей, причому кожен етап творення супроводжувався словами «*І побачив Бог, що це добре*». Давньожидівске слово «тов» («добре») означає гармонію, досконалість, корисність і доброчинність. Слов'янське слово «добро» сходить до тієї ж смислової першооснови. Словосполучення «це добре» означає загальну благість і придатність Землі для майбутнього проживання на ній живих істот[[55]](#footnote-55). Таким чином, все суще є добро, а добро є благо. У цьому ключі розвивається і поняття чесноти – вродженої «моральної потреби» у людини. Виділяються три основні теологічні чесноти: віра, надія, любов. У західному християнстві приймаються сім чеснот.

Згідно з християнським віровченням, зло не було створено Богом, а є наслідком відпадінням від нього, від абсолютного добра. Джерело зла виникає до створення видимого світу в особі занепалого ангела, майбутнього диявола-спокусника – Сатани, який спонукав Адама і Єву до гріхопадіння. Так, зло, яке не має початкової субстанціональної природи, закріпиться в світі через первородний гріх, з яким буде народжуватися кожна людина. Нарешті, остаточним критерієм зла можна позначити потенційне існування Антихриста і його царювання.

Не випадково, перша згадка про добро і зло в одній зв'язці міститься в книзі Буття при описі дерева пізнання добра і зла: люди порушили заборону Бога, і дізналися, таким чином, що таке добро і зло. Це розкриває подальшу діалектику добра і зла всього людства, що випливає в духовних глибинах особистості: людина, створена за образом і подобою Бога (добре начало), буде обов'язково грішною (зле начало). Схожою етичною проблемою є проблема зла в філософії релігії і позиція теодицеї, спроби виправдати Бога за існування зла в створеному ним світі. Теодицею, в першу чергу, цікавить тема справедливості. Одним з важливих пунктів є постулат про свободу волі як джерело зла, тобто тільки моральне зло може породити фізичне. Друга можлива причина або сенс існування зла полягає в тому, що Бог «*направляє зло на добро*»[[56]](#footnote-56).

Також етичне питання співвідношення добра і зла в світі знаходить своє продовження в сотеріології. Порятунок, відповідно до християнської етики, означає позбавлення людини і людства від гріха, страждання і смерті. Важливо, що критерієм добра в Старому Завіті було слідування волі Бога, яка з часом Виходу придбала форму Закону Мойсея, в Новому Завіті додається критерій порятунку – сам Спаситель Ісус Христос і його заповіді.

Остаточна перемога над злом і смертю, за християнським вченням, наступить не на землі, а в Царстві Небесному при загальному воскресінні з мертвих. У цьому пункті важливо позначити потенційні концепції добра і зла: раю і пекла. Відповідно до них буде розвиватися і антиномія співіснування ангелів і демонів.

У християнстві рай має два значення: як місце перебування Адама і Єви до вчинення ними гріха («рай в Едемі на сході») і як місце вічного блаженства людей, які праведним чином провели життя. Концепція другого, здобутого раю, з'являється тільки в Новому Завіті: вважається, що Христос знову відкрив для людей ворота раю після того, як зійшов в пекло і вивів звідти душі старозавітних праведників. Православ'я і католицизм стверджують, що для того, щоб після смерті душа потрапила в рай, потрібно бути хрещеним, дотримуватися богоодкровенного віровчення, брати участь в таїнствах, дотримуватися духовної чистоти в молитвах і милосердних справах. Протестантизм стверджує, що для того, щоб душа виявилася в раю, досить вірити в Ісуса Христа Спасителя, який був розп'ятий і помер за гріхи людства, тобто люди рятуються не ділами, а переважно «вірою». Більшість протестантських деномінацій визнає лише таїнство хрещення, лютерани – ще причащання. Конфірмація у протестантів представляє обряд свідомого воцерковлення, а не таїнство миропомазання.

Існування пекла – необхідний аспект християнської етики: «*Господь віддасть кожному за його вчинками*». Некероване особисто Богом пекло як потойбічний стан грішних душ у владі дияволів і демонів, тим не менш, є і інструментом покарання за гріхи, і місцем перебування для душ, чия воля не зможе перебувати в божій благодаті, і тоді вона стане для них нестерпною мукою[[57]](#footnote-57). У Старому Завіті пекло не мало такої конотації і позначалося місцем шеола. Також спірним етичним питанням є існування пекла і після Страшного Суду. Якщо все повинно повернутися у вихідну точку, де все суще – це Бог і благо, сумнівним видається існування місця, залишеного Богом, де душі приречені на страждання. Подібною логікою оперує вчення про апокатастасіс, яке сформулювали Климент Олександрійський і Ориген, а продовжували Григорій Ніський, Ісаак Сирин і ін. Вчення було засуджене як єресь в 553 році на V Вселенському (II Константинопольському) соборі через те, що пекло є стан нерозкаяної волі і муки совісті за нерозкаяні гріхи, про що нагадують слова: *«і приймаючи все це без застережень, Церква Божа вважає, що ... мука, тьма і подібне цьому – видалення грішників від Бога і каяття душ їх постійною свідомістю, що через лінощі і тимчасові насолоди позбулися божественного осіяння*»[[58]](#footnote-58).

Католицькі постулати про існування чистилища і лімба також можна розцінювати як окремий аспект християнської етики, що пом'якшує умови вічного блаженства чи вічних мук. Наявність чистилища доводить, що, якщо людина була не обтяжена смертними гріхами і померла в каятті, але не встигла отримати на Землі їх відпущення, гріх може бути задоволений певною мірою страждань після смерті (в залежності від значимості і кількості гріхів) або викуплений жертвами живих. Лімб призначається для благочестивих іновірців і нехрещених немовлят. У православ'ї питання про посмертну долю невинних, але обтяжених первородним гріхом дітей, залишається відкритим, проте більшість Отців Церкви, крім Августина, схилялися до думки, що вони будуть виправдані.[[59]](#footnote-59)

Що стосується проблеми гріховності, то з точки зору християнської етики гріх – це опір волі Бога з боку його творінь, порушення заповіту з Богом, свідомий непослух божественних заповідей, тобто щось неприємне Богу в людині як в істоті, покликаній бути «подібним» Йому[[60]](#footnote-60). Такими темами в теології займається хамартіологія, вчення про гріх. В першу чергу, вона намагається пояснити першопричину гріха, яка полягає в збоченості людської природи, а також підкреслює, що онтологічним гріхом є не конкретний вчинок, а внутрішнє улаштування, яке приводить його до вчинення гріховного діяння. У християнстві це поняття позначає первородний гріх, що віддалив людину від Бога, зробив його схильним до страждання, хвороб і смерті.

Свобода волі в християнській етиці – наріжне поняття Божого Милосердя, даного людині, так як є підтвердженням «образу» Божого в людині. Християнська етика вчить, що під нею потрібно розуміти дані людині «сили і властивості душі: розум, волю, почуття». Таким чином, Божественний промисел полягає не в ідеальному фаталізмі, а в синергії долі і вільної волі людини. Християнська етика схиляється до думки, що гріх перші люди обрали також в силу свободи волі.

Етичне питання співіснування і співвідношення гріховності як схильності людини до зла внаслідок первородного гріха і людської свободи волі вибирати праведний або гріховний спосіб життя особливо розглядалося в епоху Отців Церкви, а саме в полеміці Августина Аврелія і пелагіанства. Згідно Августину, вільна воля людини зіпсована гріхопадінням, орієнтована на погані вчинки, тому повернутися до Бога можна тільки будучи прихильником «істинної» релігії, за допомогою благодаті, яка є первинною чеснотою. Пелагій розумів благодать як природну здатність людини до досягнення добра власними силами за заповідями Бога і на прикладі Христа, тобто заперечував первородний гріх: порятунок людини можливий шляхом однієї лише свободи волі, особистого морально-аскетичного самовдосконалення. Але в 416 і 418 роках на Карфагенських соборах пелагіанство було засуджено як єресь. Августініанску позицію заперечення вільної волі перейняли реформатори. Доктрина М. Лютера докладно викладена в роботі «Про рабство волі» як відповідь на книгу Еразма Роттердамського «Діатриба, або міркування про свободу волі». Ж. Кальвін у праці «Повчання в християнському житті" розвиває ідеї Августина і Лютера, спираючись на тему Провидіння[[61]](#footnote-61).

Розуміння гріховності і свободи волі в християнських конфесіях також має свої характерні особливості. Католицька етика виходить з того, що вільна людська воля є прямою причиною гріха, а непрямих причин значно більше, але три з них превалюють: жадання (помилкова чуттєвість в порівнянні з духовними інтересами особистості), мирські турботи і світські розваги, підступи Сатани. Відповідно до протестантської етики, суть гріха коріниться в стані особистої ворожнечі з Богом, відмові довіритися божественній забороні, тобто невірі і жорстокосерді, а зовнішніми його проявами в поведінці є гордість, чуттєвість і страх. У православ'ї вчення про гріх прийняло більше містичну спрямованість, як хвороба або поранення душі, що ускладнюють шлях до порятунку[[62]](#footnote-62). Класична християнська класифікація виділяє сім смертних гріхів: гординю, жадібність, хіть, заздрість, обжерливість, гнів і смуток, але найбільш тяжким з усіх гріхів вважається «*хула на Святого Духа*». З точки зору православ'я і католицизму, повернути благодать допомагають християнські таїнства. Переосмисленням ортодоксальної хамартіологіі в XX столітті займалися Р. Нібур, П. Тілліх, представники теології звільнення і феміністської теології. Д. Бонхеффер в роботі «Етика»[[63]](#footnote-63) стверджував, що християнин має право на насильницькі дії в умовах політичного або національного опору, які не виключають гріх, але можуть знизити ступінь гріховності.

Згідно християнської етики, «з волі Божої» Христос спокутував гріхи людства, коли був розіп'ятий на хресті. Але власне позбавлення від гріха для людини передбачає свободу волі, виражену в діяльності покаяння, якою передують совість, почуття провини і сорому. Так, покаяння повинно включати в себе усвідомлення гріха і надію на його прощення за допомогою віри, може бути представлено у формі сповіді, молитовної аскези, добровільного прийняття релігійного покарання (єпитимії), вольового опору спокусам, твердому рішенні виправитися і ін.

Схоже етичне питання розглядається в сучасній релігійній нормативній антропології[[64]](#footnote-64). Людина грішна, але пов'язана з ідеями досконалості і святості, має можливість наблизитися до людського ідеалу в релігії (мученики, страстотерпці, святі).

У філософії ідея схильної гріховності, що переходить в особливу систему християнської моралі, особливим чином розкривалася Ф. Ніцше, а потім М. Шелером через феномен ресентімента, прихованих негативних переживань та емоцій. Для першого – ресентімент постає як джерело християнської етики, моралі принижених і ображених людей, в тому числі і «рабів» у владі Бога[[65]](#footnote-65), для другого поняття ресентімент виступає зворотним чином: підставою гуманізму, спочатку побудованого на «імпульсах заперечення і помсти» до Бога[[66]](#footnote-66).

Згідно з християнським віровченням, існування людини на землі має глибокий сенс, велике призначення і високу мету, так як в божественній світобудові не може бути нічого безглуздого. Істинному християнинові, щоб виконати своє призначення на землі і отримати порятунок, необхідно, по-перше, пізнати істинного Бога і правильно вірувати в Нього, а по-друге, жити згідно з цією вірою, тобто жити за Божими заповідями, утримуватися від гріха, виконувати християнські чесноти, так як *«віра без діл мертва*». Інакше кажучи, християнська етика вчить тому, щоб людина, що успадкувала від Бога безсмертну душу, вільну волю і розум, пізнаючи Бога і уподібнюючись Йому, була досконалою, «*як досконалий Отець ваш Небесний»*.

Так, християнську етику не можна розглядати без практики, яка втілює в життя норми і цінності християнської моралі, матеріалізує укладений заповіт людини з Богом, розкриває в повній мірі поняття належного. Основними етичними приписами Старого Завіту в християнстві прийнято вважати десять заповідей Закону Божого, дані Мойсеєві на горі Синай. Новому Заповіту відповідають дев'ять заповідей блаженства з вуст Ісуса Христа в ході Нагірної проповіді. Важливо, що заповіді блаженства не "порушують» Закон, а покликані доповнити його. Перші заповіді висловлюють заборони на те, що гріховно, другі – вчать, хто і яким чином може досягти християнського блаженства, досконалості і святості.

Найбільш важливим поняттям християнської етики є любов: «*Хто не любить, той не пізнав Бога, тому що Бог є любов*». Десять заповідей закону були розміщені на двох скрижалях як символ двох видів любові: любові до Бога і любові до ближнього. Вказуючи на ці два види любові, новозавітний Христос на питання, яка заповідь важливіша, відповідає: *«Люби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею своєю, і всією думкою твоєю. Це є перша і найбільша заповідь. А друга однакова з нею: Люби ближнього твого, як самого себе. На цих двох заповідях увесь закон і пророки*». Апостол Павло виділяє особливі властивості любові: «***Любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводиться нечемно, не шукає свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить*** *...*»

Особливе місце в християнській етиці займають також смиренність, милосердя і прощення. Ці початкові атрибути Божого Милосердя людина повинна активно привносити у власне життя по відношенню до ближніх, християнське прощення стає обов'язковою умовою для порятунку: «*Любіть ворогів своїх, благословляйте тих, хто проклинає вас, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто вас переслідує, щоб вам бути синами Отця вашого …*»

Моральна практика передбачає не тільки виконання заповідей і заборон, але також такі елементи аскетизму, як молитва, піст, участь в богослужіннях і таїнствах. Особливу роль аскеза приймає в чернецтві. Мета молитви – підйом людського духу в трансцендентну, надчуттєву сферу спілкування з Богом. У греко-католицизмі, починаючи з XIV століття, особливе місце надавалося Ісусовій молитві. Участь у богослужіннях і таїнствах вимагає від християнина постійної практики.

Християнська етика може уточнюватися і пояснюватися для сучасників офіційними документами, складеними на основі текстів Святого Письма і визнаними в рамках конфесії.

Віротерпимість в рамках християнської етики означає позитивне ставлення суспільства до груп і окремих людей, які сповідують відмінну від релігії більшості релігійну віру, яке характеризується тим, що інаковірці не переслідуються і не відштовхуються суспільством, а інтегруються в нього на **певних умовах**, за ними визнається право сповідувати свою віру[[67]](#footnote-67). Має спільні риси з релігійним синкретизмом. Ступінь віротерпимості і її форми в кожному конкретному суспільстві визначаються особливостями даного типу релігійної свідомості і політичними інтересами.

Згідно з хронологічним описом, в III столітті християнство на території Риму переслідувалося, так як в ньому вбачали загрозу офіційному державному культу обожнювання імператора. Але в 313 році Міланський едикт розповсюдив на християнство принцип терпимості. Християнському Середньовіччю, як монотеїзму притаманне переконання в тому, що справжньою може бути тільки одна віра, а будь-який відступ від неї – єресь або безбожництво, віротерпимість була дещо чужа. Протягом історії становлення християнства так званий конфесіоналізм був притаманний всім основним напрямками. У православ'ї він знаходить вираз у тому, що віросповідна єдність бачиться в разі, якщо «відпалі» християни повернуться в лоно православної церкви. Прикладом релігійної нетерпимості в історії католицизму можна вважати Хрестові походи, а в епоху Реформації – події Варфоломіївської ночі. Протестанти також відрізнялися різкою антиклерикальною спрямованістю.

Зростання віротерпимості почалося в Новий час в умовах перегляду церквою своєї ролі в суспільстві і віднесення релігії до приватної сфери, де людина наділена природним правом вибору, на яке не може зазіхнути ніяка влада. Дж. Локк на тлі релігійних воєн XVI-XVII століть обґрунтував цю необхідність в творі «Листи про віротерпимість» [[68]](#footnote-68). В ідеях Просвітництва віротерпимість набуває форму толерантності. У такому випадку рішення проблеми релігійної терпимості здійснюється за допомогою релігійної свободи, а саме: визнання права за всіма членами суспільства вільно сповідувати свою релігію на рівних умовах індивідуально або в групі; світського характеру держави і державної системи освіти і права; зобов'язання релігійних груп (об'єднань) виконувати своє служіння без шкоди іншим релігійним і нерелігійним групам[[69]](#footnote-69).

Таким чином, на підставі віротерпимості релігійні відносини працюють в позитивному сенсі, на підставі нетерпимості – в негативному: в формі релігійних конфліктів, релігійних війн. Конфліктогенні мотиви можуть бути різними, наприклад примусове навернення з використанням механізмів насильства, можливість порушення релігійної свободи, образу національних і релігійних почуттів, пригнічення, дискримінація та сегрегація релігійних меншин, настрою ксенофобії, етнофобії, шовінізму та ін. [[70]](#footnote-70).

Так щодо цілей християнської етики очевидними є: це прагнення побудови гармонійних взаємовідносин між людьми збудованих на основі любові. Бо любов є найбільш важливим поняттям християнської етики. «*Хто не любить, той не пізнав Бога, тому що Бог є любов*» – каже Христос. А апостол Павло виділяє особливі властивості любові: «*Любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводиться нечемно, не шукає свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить* ...»

Отже, християнська етика це моральне вчення християнства, яке визначає моральні орієнтири людської поведінки через призму основного християнського постулату – Бог це любов.

**2.3 Проблема існування та поширення християнської етики в сучасному світі**

Прогнозуючи майбутнє християнської етики не можемо не звернутися до майбутнього християнської церкви загалом.

У той час як в Німеччині багато говорять про кризу Церкви, про кризу віри і навіть про кризу Бога, в багатьох країнах християнське життя б'є ключем, а християнська віра залишається живою. Християнські громади збільшуються, особливо різні угруповання, конфесії, протестантські течії тощо. Для християн в Азії, Африці і Латинській Америці характерна деяка простота віри, пережита, однак, дуже емоційно. Ця віра є в громаді в повсякденному житті. Церковні авторитети там користуються великою повагою, а члени громади стверджують, що віра має цілющу, прямо-таки фізично відчутну силу для кожної окремої людини. Від так, деякі християнські авторитети говорять про те, що нам слід стати на поріг нової Реформації, спрямованої на спрощення віри.

Це приводить у захват багатьох європейських спостерігачів, які вважають, що саме в такий формі вираження віри полягає майбутнє для європейського християнства. Може бути, ми є свідками початку нового процесу Реформації, викликаного молодими Церквами в країнах так званого «третього світу»?

Протестантський богослов Тео Зундермайер не вважає, що всі форми християнства в країнах «третього світу» можна перенести на європейський ґрунт. Проте, і він вважає, що християнам північних країн є чому повчитися у своїх південних братів і сестер по вірі.

Також не можемо не згадати про світові глобалізаційні процеси. Уявлення глобальної перспективи необхідне для розуміння сьогоднішньої релігійної ситуації. Навіть сучасні дослідники суспільства, які все ще дотримуються концепту секуляризаційних ефектів модернізації приходять до різних прогнозів релігійної ситуації в світі, коли беруть до уваги демографічні аспекти розвитку. Тепер вони стверджують, що якщо секуляризація негативно впливає на відтворення населення, в той час як, з іншого боку, традиційна релігійна орієнтація при сформованих умовах веде до різкого збільшення релігійного членства, то в цьому випадку частка релігійних людей в населенні Землі різко збільшиться, незважаючи на передбачувану секуляризацію. Секуляризоване населення, так би мовити, вимирає.

Дивно, але багато науковців (наприклад С. Хантінгтон) розглядають демографічний фактор тільки щодо глобалізації ісламу, але не щодо глобального християнства. Потрібно враховувати, що багато з швидко зростаючих націй цілком або в значній мірі християнські. Досить згадати Бразилію, Уганду або Філіппіни, де населення зросло майже вдвічі в порівнянні з 1975р. Деякі з цих країн знову переживуть як мінімум подвоєння населення до 2050р, що абсолютно перебудує глобальний порядок націй за критерієм населення. Більш того, демографія не єдина причина стрімкого поширення християнства у світі. На противагу очікуванням критиків колоніалізму, які вважали, що у християнства немає майбутнього, оскільки це насадження Заходу в чужорідне середовище, стрімке поширення християнства почалося в Африці через масове звернення вже після закінчення колоніального правління. За оцінками, зараз в Африці 23 000 чоловік приєднуються до числа християн щодня, як через народження, так і через навернення. Частка християн в африканському населенні зросла з 25% в 1965р. до 46% в 2001р. Звичайно, статистика релігійної ідентичності не надто надійна; проте даний тренд, здається, поза всякими сумнівами. християнство стало користуватися дивовижною популярністю і в Азії, особливо в Південній Кореї. В Латинській Америці тріумфальна хода руху п’ятидесятників і протестантських рухів – це щось набагато більше, ніж короткочасне явище. Даний рух, мабуть, має велике значення для жінок, оскільки вони чекають від нього "Реформацію мачізму". У глобальній перспективі немає ніяких причин для сумнівів при розгляді питання про шанси християнства на виживання – що роблять настільки багато спостерігачів, в Європі. Насправді, швидше за виявляється більш ймовірним, що ми є сучасниками одного з найбільш інтенсивних періодів розвитку християнства в історії.

Подібний розвиток ситуації вплине на християн в Європі і США безліччю способів. Що стосується католицької Церкви, то ми стоїмо на порозі фундаментального зсуву географії влади. В Англіканській церкві подібна трансформація вже почалася і разючим чином. У середовищі англікан спостерігається величезне напруження між різними частинами світу щодо релігійного розуміння і релігійної практики, нові союзи між групами в різних регіонах і тенденції, які можуть привести до розколу серед віруючих. Дуже складно що-небудь екстраполювати з тенденцій останніх десятиліть. Підйом руху п’ятидесятників може ослабнути, однак основні християнські громади можуть стати більш привабливими внаслідок конкуренції.

Все це з часом послабить ідентифікацію християнства з Європою або Заходом. І це може стати проблемою в цілому для світу. У минулому Європа стала світовим лідером в першу чергу тому що була гомогенно християнською. Саме завдяки таким природним якостям як демократичність, справедливість, толерантність європейців покладених на християнську етику, європейська цивілізація привела світ до сучасного розуміння і сприйняття прав людини. І ось тому один африканський спостерігач проникливо назвав сучасну глобалізацію християнства "оновленням незахідних релігій".

Великий протестантський теолог і історик християнства, і суперник Вебера Е. Трельч опублікував в 1910р. нарис про "Майбутні можливості християнства" в журналі "Логос", який він, Вебер, Гуссерль, Зіммель та інші незадовго до цього заснували. Він писав тоді – сто років тому, – зіткнемося ми з новими формами релігійного життя, менш релігійним майбутнім або, можливо, розчиненням європейської культури, "яка не буде здатна ні сформувати нове релігійне життя, ні впоратися без такого". На противагу всім цим песимістичним сценаріями Трельч наполягав на можливості коаліції релігійних сил сьогодення і нових комбінацій соціальних форм церков, сект і індивідуальної духовності. Основний інтелектуальний виклик християнства він бачив в чотирьох областях: в його персоналізмі, в фокусуванні його духовності на Ісусі, в християнському вченні про етику любові і в громадському характері богослужіння або "культового" духовного життя. Від так, бачимо, що ці коментарі сторічної давності дійсно зіграли свою роль і нове християнство продовжує жити і існувати і сьогодні.

Та все ж, в межах згаданої глобалізації, розуміємо, що це двосторонній процес і посилення позицій християнства існує разом з посиленням позицій ісламу. Ситуація помітно відрізняється від країни до країни: одне діло – Іспанія, Італія, Польща, інше – Франція, Німеччина чи Норвегія. В цьому контексті часто згадують слова Курта Коха, який якось сказав «Слід боятись не сильного ісламу, а слабкого християнства». Отже, якщо іслам змістить християнство з позицій європейського лідера, то очевидно, що справа тут не в ісламі.

Аналізуючи поширення християнства в Україні, то тут станом на 1 січня 2011 року зареєстровано 33977 церков і релігійних організацій. На сьогодні більше 97% зареєстрованих релігійних громад в Україні є християнськими. Приблизно половина з них — православної традиції. Решту майже порівну поділяють католики та протестанти. До категорії “традиційних” (за неофіційною термінологією) Церков належать три основні суб’єкти православної юрисдикції, Українська Греко-Католицька та Римо-Католицька Церкви, вірменські громади, також в певній мірі, такими є і громади лютеран, реформатів-кальвіністів, баптистів, п’ятидесятників, адвентистів.

А на противагу цьому, наприклад мусульманських громад станом на 1 січня 2014 року діяли 624 одиниці і ще, як мінімум, кілька сотень незареєстрованих.

Тим не менш, поки прогнози розвитку християнства у світі більше втішні аніж навпаки, то чи потрібне існування християнської етики в сучасному світі?

В першу чергу, звернемося до християнської етики як до науки і до шкільного предмету, оскільки саме даний підхід викликає сьогодні найгостріші дискусії.

Викладання християнської етики в християнській державі логічне. В преамбулі Конституції України визначено, що Верховна Рада України приймає Конституцію, усвідомлюючи відповідальність перед Богом. Тобто тут підкреслено важливість християнських цінностей насамперед для титульної нації.

Деякі дослідники відстоюють викладання такої дисципліни, оскільки «християнська етика» – це «наука не про релігію, це наука про мораль, про добро і зло на основі християнських цінностей». Однак можна вважати дане визначення не зовсім точним, оскільки вся ця етика побудована саме на християнському розумінні добра і зла. У когось може виникнути питання – чому поняття добра і зла повинно розглядається на основі «християнських цінностей»? Відповідь дуже проста. Тому що саме християнські цінності сформували сучасні європейські нації, зокрема і титульну державо-утворюючу націю України. Крім того, посилаючись тут на статистику, тому що більш ніж 80% людей сповідують християнство. І це ніяким чином не обмежує права інших близько «20%». Бо ці «інші» (це доволі різні категорії, частина це продукт насильницького винищення християнства інші частини є представниками інших релігійно-етнічних спільнот які мають свої національних держав) в свою чергу мають всі права та можливості на самостійне збереження своїх духовних і культурних традицій, але не на шкоду титульній нації.

Тим не менш, як вже зазначалося, християнська етика є не лише дисципліною, а в основному означає моральне вчення християнства, що визначають моральні орієнтири людської поведінки. Отже, християнська етика супроводжує існування ***свідомого*** християнства, тобто надає можливість людині робити свідомий вибір на користь віри предків, а значить поширювати етику означає поширювати свідоме християнство. Чи необхідна вона в такому розумінні? Саме так. Християнство не може просто насаджуватися, воно повинно поширюватися лише через свідоме прийняття людиною.

Релігія з початку віків була і залишається об’єднуючим фактором, чи інструментом що розколює національні суспільства на користь зовнішніх сил. Ми можемо подивитися на історичні приклади як далекого минулого так і сучасного часу. Так проникнення і поширення іудаїзму до панівного прошарку в Перській імперії та Хазарському каганаті призвело до послаблення цих державних утворень і врешті решт до їх загибелі. Різні вірування єдиного етносу південних слов’ян призвело до утворення фактично різних націй (хорвати, серби, боснійці) з кровопролиттям між ними. А як ми можемо побачити в сучасній гібридній війні Росії проти України, дуже велику роль грає саме московський патріархат. І на прикладі сусідньої Росії ми бачимо як штучно створювана релігійна нетерпимість навіть в сучасних громадах ставала причиною братовбивчих війн і лих. А відсутність в сучасній Україні єдиного християнського національного виховання веде до розколу держави та нації і як наслідок до кровопролитних війн.

На протязі історії ми можемо побачити як релігійна роз’єднаність всередині громад була і є серйозним ресурсом в руках держав, що воюють, з точки зору внесення розколу в ці країни та громади. Наприклад, виходячи з цього, кремлем активно використовується церква (вірніше міністерство релігії) московського патріархату як в Україні так і інших країнах що входять до територій які Росія вважає зоною своїх життєвих інтересів. Але північно-східний сусід не є єдиним в таких своїх намірах, так і з інших країн здійснювалися і продовжують здійснюватися усілякі місіонерські місії, що мають на меті окрім релігійних (пропаганда і поширення власної релігії та цінностей), замасковані політичні цілі. В якості прикладу можна навести протестантське місіонерство в Ірані, Туреччини, та інших країн і Україна тут не стоїть осторонь.

Релігійна єдність є основою забезпечення внутрішньої стабільності та інтеграції громад, що утримують їх від потрясінь, що попереджує розкол націй і держав, і, нарешті, нейтралізує політичні цілі зовнішнього релігійного-політичного впливу («місіонерство», поширення сектантських рухів). В умовах відсутності чіткої твердої лінії держави на збереження релігійної єдності, а натомість напрямок на релігійно-конфесійне багатоманіття суспільства може призвести до розколу і знесилення його зсередини, спровокувати не тільки кровопролитні війни а й знищення самої країни.

Але говорячи про релігійну єдність нації не треба забувати в сучасному світі і про релігійну толерантність. Під релігійною толерантністю можна розуміти толерантне ставлення до адептів інших релігійно-конфесійних спільнот. Кожен сповідує свої релігійні переконання і визнає аналогічне право інших. Тим не менш релігійна толерантність – явище багатоаспектне та змістовне. Тому не випадково це поняття має різні інтерпретації і сприйняття. Не заглиблюючись в різні інтерпретації і сприйняття поняття «релігійна толерантність», відмітимо лише одне, релігійна толерантність не може шкодити ані державі, ані нації, ані конкретній людині. Тобто кожен може сповідувати свої релігійні переконання і може об’єднуватися з однодумцями в свої спільноти, але ні такі спільноти, ні їх окремі представники не можуть впливати на духовний, культурний розвиток титульної нації і політичний курс держави. Іншими словами, держава має створити такі умови де будь яка меншість могла би зберігати свої етнічні, культурні та релігійні цінності в своєму колі, але не за рахунок ущемлення права на самозбереження державо-утворюючої титульної нації.

Правда в межах даної дискусії деякі «авторитети» заперечують необхідність викладання християнської етики в навчальних закладах. Наприклад, Л. Філіпович говорить, що викладання християнської етики може бути корисним лише у випадку грамотного подання: «*Я проти монополії чогось одного. Я за те, щоб був вибір із всіх можливих варіантів. В цей предмет обов’язково слід включити максимум інформації, щоб показати дітям усе різноманіття світу*».

Равин Йосеф Азман говорить про те, що правильнішим було б викладання загально-релігійних цінностей, які об’єднують всі релігії, а муфтій Саїд Ісмагілов говорить про те, що Україна – країна, де держава не втручається у віросповідання, а тому жодна з релігій не може бути обов’язковою для громадян країни (і відповідно викладатись в школі у обов’язковому порядку).

Отже, розуміємо, що всі наведені позиції є позиціями представників інших не християнських спільнот (які протистоять християнству, та зацікавлені в зменшені його впливу а натомість розширення впливу спільнот представниками яких вони є), і зводяться до того, що не виникає проблем з християнською етикою як дисципліною, якщо вона існує на засадах добровільності. Що це як не бажання інтегруватися і агресивний наступ меншості на право державо-утворюючої титульної нації на самозбереження в національній державі?

В позитивному сприйнятті релігійна толерантність передбачає знання, прийняття і повагу релігійно-конфесійних цінностей та ідей іновірців. Але не можна переважну більшість населення примусити вивчати, на рівні зі своєю релігійною національно-культурною спадщиною, ще тисячі інших вірувань народів світу. Навпаки, це якраз релігійно-етнічні меншини повинні знати і поважати релігійно-культурні цінності державо-утворюючої нації, щоб як най ліпше інтегруватися до суспільства більшості. А ось саме цього і не бажають адепти «засад добровільності».

Якщо говорити про ситуацію в Україні, то тут більшість (67%) громадян відносять себе до православ’я. На Заході країни 40% жителів визнали себе греко-католиками (що практично теж саме). На Півдні і Сході привертають увагу значні групи громадян, які не відносять себе до жодного з віросповідань, і це є наслідком як недавнього тоталітарного минулого, так і недолугою внутрішньою політикою київської влади, так і інформаційною діяльністю сусідньої Росії.

Упродовж 2010-2018рр. відбулися значимі зміни в конфесійного-церковному самовизначенні громадян, які відносять себе до православ’я: число вірних Української Православної Церкви московського патріархату (УПЦ МП) зменшилося майже вдвічі (з 24% до 13%), натомість так само майже вдвічі зросло число вірних Української Православної Церкви Київський патріархат (УПЦ КП) (з 15% у 2010р. до 29% у 2018р.). Зростає останніми роками також число прихильників незалежної Української православної церкви і зменшується число тих, хто виступає за те, щоб православна церква в Україні була частиною московської православної церкви (наразі останню позицію підтримують лише 9% усіх опитаних, однак на Сході країни її можуть поділяють до 18% респондентів).

Релігійна толерантність залишається досить високою, хоча буває наявним відносне підвищення частки тих, хто негативно ставиться до деяких релігій і релігійних течій (зокрема, харизматичних і євангелічних церков, іудаїзму, ісламу) коли представники цих течій намагаються за ради своїх інтересів внести розкол в українське традиційне суспільство. Ідея запровадження державної Церкви в Україні на кшталт московської, не користується підтримкою переважної більшості громадян, але більшість адептів класичних християнських церков України виступають за посилення ролі церкви житті держави.

Попри те, що переважна більшість опитаних вважають, що в Україні існує повна свобода совісті і рівність віросповідань перед законом, оцінка громадянами політики держави у сфері дотримання принципу рівності церков і релігійних організацій погіршується, за рахунок надання меншинам з закордонними центрами, більш високих преференцій ніж традиційним українським церквам. Виразно погіршується також ставлення громадян до показової публічної демонстрації державними діячами які насправді не є віруючими, релігійної поведінки (впродовж 2010-2018рр. число тих, хто позитивно ставиться до такої демонстрації, зменшилося майже вдвічі – з 21% до 11%).

Загалом українське суспільство залишається толерантним до сповідування різних релігій. Так, переважна більшість (75%) громадян вважають, що “будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини чи їхньої спільноти, має право на існування”.

Основними перешкодами, що стоять на заваді становлення релігійної єдності, є присутність політичного чинника у сфері міжконфесійних взаємовідносин та низький рівень національної свідомості українців. Розглядаючи релігійну єдність як засіб запобігання виникненню конфесійних суперечностей і протистоянь, очевидною є необхідність вдосконалення церковно-державних відносин з метою створення умов для налагодження конструктивного діалогу між представниками всіх найбільших традиційних християнських церков, що функціонують в Україні. Необхідно врахувати й ту обставину, що в умовах розвитку сучасних інформаційно-комунікаційних технологій відкриваються нові можливості для формування християнської єдності в українському суспільстві в цілому та в релігійному середовищі зокрема.

Підсумовуючи, все ж маємо відмітити необхідність поширення християнської в плані зміцнення та поглиблення віри. Так, християнська етика має на меті вирішення моральних проблем, які є досить неоднозначними та дискусійними, а значить існує потреба роботи над ними в межах вірян даної релігії. Проявом такого поширення християнської етики є, наприклад, духовні бесіди з церковними настоятелями, існування недільних шкіл при церквах, тощо. Але цього не достатньо без чіткої державної політики щодо відродження культурних і духовних традицій української нації, одною з складових частин є християнство з його морально етичними нормами.

**ВИСНОВКИ**

Звернення людини до надприродних сил відоме ще з часів кам’яного віку. Деякі вірування еволюціонували, а деякі видозмінили своє існування в сучасному світі.

Ще в античні часи вважалося, що немає жодного народу, який був би абсолютно позбавлений віри. Це твердження зберігає силу і понині.

Християнство, яким ми знаємо його сьогодні, починало існувати в найважчих умовах, на найменш розвинених територіях. На противагу йому ісламу за дуже короткий час дісталися найродючіші, багаті і науково розвинені країни того часу. І тим не менш, ісламу так і не вдалось стати безумовним лідером прогресу. Якщо в VII-му столітті християни ще відставали від Халіфату завдяки тому, що останній отримав найцінніші науково-технологічні ресурси того періоду, то вже до XI-го століття перевершують його – по цей час. У своєму поширені християнство здійснювало на народи позитивний вплив, покращуючи їх побут, економіку, культуру і мислення, і таке не можна сказати ні про одну іншу світову релігію. Наприклад іслам, за свого розповсюдження, скоріше консервував те, що отримував.

Порівняння християнства з безособовими вченнями дозволяє зробити висновок, про помилковість безособової містики буддизму, який полягає в тому, що вона для пояснення походження світу змушена вдатися до явно фантастичною конструкції, нічого не пояснює і тільки посилює труднощі; справді, відкинувши ідею Творця і зрозумівши світ, як тільки зло, тільки неналежне, філософія буддизму вносить зло в сам Абсолют, в якому зароджується незрозуміла «суєта», «хвилювання», які породжують нікчемний світ, який заслуговує на лише знищення.

Епоха Просвітництва займає окреме місце в історії розвитку християнства. В історії церкви і християнських конфесій XVIII століття, безумовно, залишило свій слід, але на багато питань, поставлених Просвітництвом, ні світські, ні церковні діячі, мабуть, так і не знайшли однозначних відповідей. У більшості європейських держав XVIII століття було відзначено «освіченими» реформами церкви, і ці реформи мали своїм найважливішим наслідком зміцнення позицій світської влади на шкоду владі церковній. Однак така важлива складова церковних реформ, як «очищення» церкви і просвітництво пастви реалізовувалася менш успішно.

Розвиток комерційного друкарства призвів до того, що богословська думка керманичів церкви перестала бути монополією і стала надбанням публічної сфери, і це лише посилило релігійні шукання, котрі призвели до переосмислення християнського вчення в середині самих церков. І хоча це аж ніяк не «упорядкувало» конфесійні системи християнського світу, проте зблизило позиції в розумінні ідеалу раціонального християнства та ідеалу єдиного християнського всесвіту.

Для багатьох європейських націй, в тому числі і український, в сучасному світі гостро постають питання: Хто ми? Де ми? Куди ми йдемо? Що не так? Де вихід? Саме християнство допомагає суспільствам і окремими особам знайти відповіді на ці питання.

Християнство немислиме поза Церквою. Етика – філософська дисципліна, яка регулює взаємовідносини людей в руслі моральних цінностей. Отже, християнська етика – це богословська етика, тобто етика заснована на богословському осмисленні реальності. Є і відповідна дисципліна – моральне богослов'я. Не буде помилкою сказати, що це синонім християнської етики. Остання всього лише його варіант, тільки більш пристосований до недостатньо воцерковленої свідомості великої кількості людей, що прагнуть до Бога. Прагнуть і навіть в більшості своїй хрещених, але поки не готові відмовитися від уявлень, сформованих пропагандою безбожництва протягом довгих років, і пропагандою морального лібералізму, який заперечує будь-який авторитет (в тому числі і Божественний), що набуло поширення порівняно нещодавно. Їх або лякають заповіді про всепрощення, нерозривності шлюбу та ін., або вони ці заповіді просто ігнорують, мотивуючи всілякими надуманими твердженнями про нібито зумовленості одних людей до святості, інших до гріховного життя. Викладання християнської етики в християнській державі логічне.

На протязі історії ми можемо побачити як релігійна роз’єднаність всередині громад була і є серйозним ресурсом в руках держав, що воюють, з точки зору внесення розколу в ці країни та громади.

Релігійна єдність є основою забезпечення внутрішньої стабільності та інтеграції громад, що утримує їх від потрясінь, та попереджує розкол націй і держав, і, нарешті, нейтралізує політичні цілі зовнішнього релігійного-політичного впливу.

У минулому Європа стала світовим лідером в першу чергу тому що була гомогенно християнською. Саме завдяки таким природним якостям як демократичність, справедливість, толерантність європейців покладених на християнську етику, європейська цивілізація стала світовим лідером і привела світ до сучасного розуміння і сприйняття прав людини.

В преамбулі Конституції України визначено, що Верховна Рада України приймає Конституцію, усвідомлюючи відповідальність перед Богом. Тобто тут підкреслено важливість християнських цінностей насамперед для титульної нації. Ось тому викладання християнської етики в християнській державі є логічним та необхідним.

Основними перешкодами, що стоять на заваді становлення релігійної єдності, є присутність політичного чинника у сфері міжконфесійних взаємовідносин та низький рівень національної свідомості українців. Розглядаючи релігійну єдність як засіб запобігання виникненню конфесійних суперечностей і протистоянь, очевидною є необхідність вдосконалення церковно-державних відносин з метою створення умов для налагодження конструктивного діалогу між представниками всіх найбільших традиційних християнських церков, що функціонують в Україні.

І першим важливим кроком в наближенні до християнській єдності може стати запровадження обов’язкового викладання християнської етики в усіх учбових закладах. Основною ціллю якої є – прагнення побудови гармонійних взаємовідносин між людьми збудованих на основі любові. Бо любов є найбільш важливим поняттям християнської етики. «*Хто не любить, той не пізнав Бога, тому що Бог є любов*» – каже Христос. А апостол Павло виділяє особливі властивості любові: «*Любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається, не поводиться нечемно, не шукає свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить* ...». А що можна протиставити взаємовідносинам збудованих на любові?

Ось для того і існує християнська етика, яку дехто може називати етика богословська, або моральне богослов'я, щоб мало помалу роз'яснювати народові Божому і всім, хто ще не відродився в Таїнстві Святого Хрещення: які норми морального життя не з точки зору тієї чи іншої філософської системи (це задача філософської етики), а з точки зору Божественного Одкровення (тобто, з точки зору Бога, як Він це вважав за потрібне відкрити людям).

Отже, християнська етика це моральне вчення християнства, яке визначає моральні орієнтири людської поведінки через призму основного християнського постулату – Бог це любов. Яка може бути важливим інструментом збереження і відтворення української нації і сталого розвитку національної унітарної держави Україна.

**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**

1. А вашим детям нужна христианская этика? - : веб-сайт. URL: <https://vesti.ua/strana/287294-khristianskaja-etika-v-shkolakh-chto-ob-etom-dumajut-predstaviteli-druhikh-relihij-i-ukraintsy>
2. Абуов А.П., Межконфессиональный диалог как основа социального согласия - : веб-сайт. URL:  <http://www.embkaztm.org/article/142>.
3. Арабская версия "Евангелия от Варнавы" в истории исламо-христианского диалога. - : веб-сайт. URL: <http://mission-center.com/islams/barnaba-saltanova.htm>
4. Арьяшура. Гирлянда джатак. Сказания о подвигах бодхисаттвы. Пер. с санскрита А. П. Баранникова \\ под ред. О. Ф. Волковой. М. 1962.
5. Батунский М. А. Из истории западноевропейского исламоведения периода империализма (К. Беккер). — В кн.: Научные работы и сообщения АН Узбекской ССР. Кн. 2. Ташкент, 1961.
6. Бонхёффер Д. Этика / Пер. с нем.. — (Серия "Современное богословие"). — Москва: Издательство ББИ, 2013.
7. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево [Электронный ресурс]: Книга Бытия: начало всемирной истории.— 9-е изд. (эл.) ; Книга Исход: от угнетения к свободе.— 8-е изд. (эл.) ; Книги Левит, Чисел и Второзакония: библейское законодателство.— 8-е изд. (эл.) / Д. В. Щедровицкий.— М.: Теревинф, 2014.— 1088 с
8. Відкритість. Суспільство. Влада. Від Нантського едикту до падіння комунізму / Авт.-упоряд. Е. Ле Руа Ладюрі у співпраці з Г. Буржуа. - Пер. з фр. Є. Марічева. - К.: Ніка-Центр, 2008. - 264 с.
9. Вопросоответы к Фалассию. - : веб-сайт. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/>
10. Гараджа В.  Веротерпимость // [Энциклопедия религий](https://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=%D0%AD%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BA%D0%BB%D0%BE%D0%BF%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D1%8F_%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D0%B9&action=edit&redlink=1) / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян — М.: Академический проект, Гаудеамус, 2008. — С. 268—269. — 1520 с.
11. Гусейнов А. А. [Этика](http://iph.ras.ru/elib/3579.html) // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин, заместители предс.: А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. — М.: Мысль, 2010.
12. Джатака об Ассаке. Sutta pitaka. Khuddaka nikāya. Jātaka. Duka-Nipata. 207 Assaka-Jataka. . - : веб-сайт. URL: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Jataka/207%20Assaka.htm>
13. Довідник релігій. - : веб-сайт. URL: <https://risu.org.ua/ua/index/reference>
14. Евангелие от евреев. - : веб-сайт. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ev-evr.shtml>
15. Евангелие от Египтян. - : веб-сайт. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ev-egipt.shtml>
16. Евангелие от Марии. - : веб-сайт. URL: <http://www.sacrum.ru/Christ/maria.htm>
17. Евангелие от Филиппа (Библиотека гностических апокрифов) // Свенцицкая С., Трофимова М. К. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль 1989. — 336 с
18. Закон Божий / Под ред. А. Блинского. — Санкт-Петербург: Сатисъ, 1997
19. Зачем Украине христианская этика? . - : веб-сайт. URL: <https://www.segodnya.ua/ukraine/zachem-ukraine-hristianskaya-etika-1324744.html>
20. Іслам та громадянське суспільство в часи випробувань. Аналітчина доповідь // за редакцією О.В. Богомолова. – К.: Інститут сходознавства ім А.Ю.Кримського НАН України, 2015. – с.3.
21. Кожевников, В. А. Буддизм в сравнении с христианством (в. 2 т.). Т. 2. Жизнь и легенда Будды. Община учеников Будды, санга. / Кожевников Владимир Александрович. - Петроград : Тип. М. Меркушева, 1916. - XI, 756 с.
22. Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 3. — Философское Наследие. — Москва: Мысль, 1988. — 668 с.
23. Лопухин, А. П.  Ева // Христианство : в 2 т. / гл. ред. С. С. Аверинцев. — М. : Большая российская энциклопедия, 1993. — Т. 1. А−К.
24. Лосский. Воскресение во плоти. Путь, 1931; The Resurrection of the Body, Anglican Theological Review, Apr. 1949.
25. Мифы народов мира: Энциклопедия.  / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 2008. - : веб-сайт. URL: <https://archive.org/details/Myths_of_the_Peoples_of_the_World_Encyclopedia_Electronic_publication_Tokarev_and_others_2008>
26. Мокир, Дж. Рычаг богатства. Технологическая креативность и экономический прогресс  
    / пер. с англ. Н. Эдельмана; под науч. ред. Т. Дробышевской, А. Смирнова. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. — 504 с.
27. Н.Лосский. Воскресение во плоти. Путь, 1931; The Resurrection of the Body, Anglican Theological Review, Apr. 1949.
28. Надо бояться не сильного ислама, а слабого христианства. - : веб-сайт. URL: <http://2035.media/2017/10/02/legoyda-interview/>
29. Никонов К.И. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте / Под ред. И.Н. Яблокова. — Введение в общее религиоведение. — Москва: Книжный дом "Университет", 2001.
30. Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. В. Вейншток, В. Битнер. — Азбука-классика. — Москва: Азбука-Аттикус, 2011. — 224 с.
31. О.Розенберг. Проблемы буддийской философии. Издание Факультета восточных языков Петроградского Унив., 1918
32. Олькотт. Буддийский катехизис, Вопрос 128, стр. 50, в русском переводе Буткевича; Харьков, 1888 г.
33. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018 рр. - : веб-сайт. URL: <http://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf>
34. Писарев Л. Учение блж. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. — Каз., 1894.
35. Посмертная участь некрещеных младенцев: вечное блаженство или горькие муки? . - : веб-сайт. URL: <http://www.k-istine.ru/base_faith/jesus/jesus_popov.htm>
36. Прокопьев, А. Ю. Германия в эпоху религиозного раскола: 1555—1648. — СПб, 2002.
37. Религии древнего мира. - : веб-сайт. URL: <http://www.grandars.ru/college/filosofiya/drevnyaya-religiya.html>
38. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени. . - : веб-сайт. URL: <https://predanie.ru/book/216480-ritual-mif-i-magiya-v-evrope-rannego-novogo-vremeni/>
39. Свенцицкая. Пергамент из могилы монаха // Наука и религия  — М. : Знание, 1989. — № 4. — С. 42—43.
40. Семёнов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) — М.: Современные тетради, 2003. — 776 с.
41. Т.Kaneko The Buddhist doctrine of vicarious suffering. The Easten Buddhist, vol. IV, № 2, 1927.
42. Торчинов Е.А. Религии мира, опыт запредельного. – СПб.: Центр петербургское востоковедение, 1998;
43. Тулянская Ю.Т. Учение о свободе и необходимости в философии кальвинизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : Издательство "Грамота". — 2016. — Вып. 67, № 5. — С. 202—205.
44. Тупиков Н. М. Никодимово Евангелие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.
45. Христианство и ислам - Christianity and Islam. - : веб-сайт. URL: <https://ru.qwe.wiki/wiki/Christianity_and_Islam>
46. Чумичева О. В. Большой Московский собор 1666-1677 гг. // Православная энциклопедия. — М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» 2002. — Т. V. — С. 679-684. — 752 с.
47. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Под ред. Л.Г. Ионина. — Санкт-Петербург: Наука, Университетская книга, 1999.
48. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. XL (1904): Шуйское – Электровозбудимость. . - : веб-сайт. URL: <http://az.lib.ru/k/konskij_p_a/text_1904_edikt_nantskiy.shtml>
49. Энциклопедия религий. Веротерпимость / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. — Москва: Академический Проект, Гаудеамус, 2008
50. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. — Москва: Гярдарики, 2004. — 317 с.
51. A Discourse to Knowers of Veda: Tavijja Sutta, A Discourse of the Buddha on the Path to  
    the Divine. Translated by Prof. T.W. Rhys Davids, With Introduction and Notes by  
    Paul Debes, (BPS Online Edition, 2008). Sri Lanka: Buddhist Publication Society.  
    The Wheel Publication No.57-58.
52. Barthélemy-Saint-Hilaire - Le Bouddha et sa religion.djv. - : веб-сайт. URL: <https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Barth%C3%A9lemy-Saint-Hilaire_-_Le_Bouddha_et_sa_religion.djvu>
53. Bhikkhu Nanamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya, 1995
54. Brusco E. The Reformation of Machismo. Austin, Texas. 1995.
55. Buddha and Christ: Nativity Stories and Indian Traditions . - : веб-сайт. URL: <https://books.google.com.ua/books?id=vt-mDwAAQBA>
56. Cобрание синаксарей Постной и Цветной Триоди. - : веб-сайт. URL: <https://omolenko.com/bogosluzhenia/prolog.htm>
57. David M. Des europaische Modell der Sakularisierung und seine Bedeutung in Lateinamerika und Afrika // Joas. Klaus Wiegandt, a.a.O. S. 435 - 464.
58. Dhammapada Verses 334, 335, 336 and 337 - Kapilamaccha Vatthu. - : веб-сайт. URL: <https://tipitaka.fandom.com/wiki/Dhammapada_Verses_334,_335,_336_and_337_-_Kapilamaccha_Vatthu>
59. Dutt S, Buddhist Monks and Monasteries of India, with the translation of passages (given by Latika Lahiri to S. Dutt, see note 2 p. 311) from Yi Jing’s book:Buddhist Pilgrim Monks of Tang Dynasty as an appendix. London, 1952.
60. Gritsch, Eric W (1986), Tracy, James D (ed.), "Luther and the Modern State in Germany: chapter - Luther and the State: Post-Reformation Ramifications", Sixteenth Century Journal, Kirksville, MO – via Questia.
61. Herbermann, Charles, ed. (1913). «Pope Innocent XI». Catholic Encyclopedia. Robert Appleton Company.
62. Jenkins Ph. The Next Christendom. The Coming of Global Christianity. Oxford, 2004.
63. L. von Schraeder: BuddhNtnus und Chrisientum, was sic gemcinhaben und was sic uniersclicidel, 1893. paga 115
64. Larson J. – New-York: Routledge, 2007
65. Leclerc J. L'argument des deux glaives (Luc 22. 38) dans les controvèrses politiques du moyen âge: Ses origines et son développement // RechSR. 1931. Vol. 21. P. 299-339
66. Mahaparinibbana-sutta II, 33; Dhammapada, ch. 25, vv. 379—380. Fo-sho-hing-tsan-king III, 15, 1213
67. Meiern, Johann Gottfried von. Acta Pacis Westphalicae. — Hanover, 1734. — С. 9 (I).
68. Norris P. Ronald Inglehart Sacred and Secular. Cambridge, 2004.
69. Rhys Davids, T. W. (1903). Buddhist India. New York: G.P. Putnam's Sons.
70. Subhadra-bikschu. Buddhistischer Katechismus, 1 издание, Лейпциг, 1888. Предисловие 3—5. Субгадра — немец Ф.Циммерман, ставший буддистом.
71. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, стр. 31, Лондон 1907.
72. Swedenborg, Emanuel. The Final Judgment, 1758 (FJ). Rotch Edition. New York: Houghton, Mifflin and Company, 1907, in The Divine Revelation of the New Jerusalem (2012), n. 118.
73. The belief in immortality and the worship of the dead- : веб-сайт. URL: <https://archive.org/details/beliefinimmortal00frazuoft>
74. Thurman R.A.F. Guidelines for Buddhist Social Activitism Based on Nägärjuna’s Jewel Garland of Royal Counsels. - The Eastern Buddhist (Kyoto), New Series. Vol. 16, № 1.
75. Troeltsch E. Die Zukunftsm6glichkeiten des Christentums // Logos 1 (1910/11). S. 165 - 185.
76. Vie ou lgende de Gaudama. - : веб-сайт. URL: <https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_004460319/>

1. Семёнов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) — М.: Современные тетради, 2003. — 776 с. [↑](#footnote-ref-1)
2. Евангелие от Египтян. - : веб-сайт. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ev-egipt.shtml> [↑](#footnote-ref-2)
3. Евангелие от евреев. - : веб-сайт. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/ev-evr.shtml> [↑](#footnote-ref-3)
4. Лопухин, А. П.  Ева // Христианство : в 2 т. / гл. ред. С. С. Аверинцев. — М. : Большая российская энциклопедия, 1993. — Т. 1. А−К. [↑](#footnote-ref-4)
5. Свенцицкая. Пергамент из могилы монаха // Наука и религия  — М. : Знание, 1989. — № 4. — С. 42—43. [↑](#footnote-ref-5)
6. Евангелие от Филиппа (Библиотека гностических апокрифов) // Свенцицкая С., Трофимова М. К. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Акад. обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др. — М.: Мысль 1989. — 336 с [↑](#footnote-ref-6)
7. Евангелие от Марии. - : веб-сайт. URL: <http://www.sacrum.ru/Christ/maria.htm> [↑](#footnote-ref-7)
8. Тупиков Н. М. Никодимово Евангелие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907. [↑](#footnote-ref-8)
9. Арабская версия "Евангелия от Варнавы" в истории исламо-христианского диалога. - : веб-сайт. URL: <http://mission-center.com/islams/barnaba-saltanova.htm> [↑](#footnote-ref-9)
10. # The belief in immortality and the worship of the dead- : веб-сайт. URL: <https://archive.org/details/beliefinimmortal00frazuoft>

    [↑](#footnote-ref-10)
11. Торчинов Е.А. Религии мира, опыт запредельного. – СПб.: Центр петербургское востоковедение, 1998; [↑](#footnote-ref-11)
12. Larson J. – New-York: Routledge, 2007 [↑](#footnote-ref-12)
13. # **Мифы народов мира: Энциклопедия.  / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 2008**. - : веб-сайт. URL: <https://archive.org/details/Myths_of_the_Peoples_of_the_World_Encyclopedia_Electronic_publication_Tokarev_and_others_2008>

    [↑](#footnote-ref-13)
14. Христианство и ислам - Christianity and Islam. - : веб-сайт. URL: <https://ru.qwe.wiki/wiki/Christianity_and_Islam> [↑](#footnote-ref-14)
15. Мокир, Дж. Рычаг богатства. Технологическая креативность и экономический прогресс  
    / пер. с англ. Н. Эдельмана; под науч. ред. Т. Дробышевской, А. Смирнова. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. — 504 с. [↑](#footnote-ref-15)
16. Олькотт. Буддийский катехизис, Вопрос 128, стр. 50, в русском переводе Буткевича; Харьков, 1888 г. [↑](#footnote-ref-16)
17. Subhadra-bikschu. Buddhistischer Katechismus, 1 издание, Лейпциг, 1888. Предисловие 3—5. Субгадра — немец Ф.Циммерман, ставший буддистом. [↑](#footnote-ref-17)
18. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, стр. 31, Лондон 1907. [↑](#footnote-ref-18)
19. О.Розенберг. Проблемы буддийской философии. Издание Факультета восточных языков Петроградского Унив., 1918 [↑](#footnote-ref-19)
20. О.Розенберг. Проблемы буддийской философии. Издание Факультета восточных языков Петроградского Унив., 1918 [↑](#footnote-ref-20)
21. О.Розенберг. Проблемы буддийской философии. Издание Факультета восточных языков Петроградского Унив., 1918 [↑](#footnote-ref-21)
22. Н.Лосский. Воскресение во плоти. Путь, 1931; The Resurrection of the Body, Anglican Theological Review, Apr. 1949. [↑](#footnote-ref-22)
23. Н.Лосский. Воскресение во плоти. Путь, 1931; The Resurrection of the Body, Anglican Theological Review, Apr. 1949. [↑](#footnote-ref-23)
24. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, 140. [↑](#footnote-ref-24)
25. Mahaparinibbana-sutta II, 33; Dhammapada, ch. 25, vv. 379—380. Fo-sho-hing-tsan-king III, 15, 1213. [↑](#footnote-ref-25)
26. A Discourse to Knowers of Veda: Tavijja Sutta, A Discourse of the Buddha on the Path to  
    the Divine. Translated by Prof. T.W. Rhys Davids, With Introduction and Notes by  
    Paul Debes, (BPS Online Edition, 2008). Sri Lanka: Buddhist Publication Society.  
    The Wheel Publication No.57-58. [↑](#footnote-ref-26)
27. L. von Schraeder: BuddhNtnus und Chrisientum, was sic gemcinhaben und was sic uniersclicidel, 1893. paga 115 [↑](#footnote-ref-27)
28. Rhys Davids, T. W. (1903). Buddhist India. New York: G.P. Putnam's Sons. [↑](#footnote-ref-28)
29. Арьяшура. Гирлянда джатак. Сказания о подвигах бодхисаттвы. Пер. с санскрита А. П. Баранникова \\ под ред. О. Ф. Волковой. М. 1962. [↑](#footnote-ref-29)
30. Barthélemy-Saint-Hilaire - Le Bouddha et sa religion.djv. - : веб-сайт. URL: <https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Barth%C3%A9lemy-Saint-Hilaire_-_Le_Bouddha_et_sa_religion.djvu> [↑](#footnote-ref-30)
31. Barthélemy-Saint-Hilaire - Le Bouddha et sa religion.djv. - : веб-сайт. URL: <https://fr.wikisource.org/wiki/Livre:Barth%C3%A9lemy-Saint-Hilaire_-_Le_Bouddha_et_sa_religion.djvu> [↑](#footnote-ref-31)
32. Кожевников, В. А. Буддизм в сравнении с христианством (в. 2 т.). Т. 2. Жизнь и легенда Будды. Община учеников Будды, санга. / Кожевников Владимир Александрович. - Петроград : Тип. М. Меркушева, 1916. - XI, 756 с. [↑](#footnote-ref-32)
33. Джатака об Ассаке. Sutta pitaka. Khuddaka nikāya. Jātaka. Duka-Nipata. 207 Assaka-Jataka. . - : веб-сайт. URL: <http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/Jataka/207%20Assaka.htm> [↑](#footnote-ref-33)
34. Кожевников, В. А. Буддизм в сравнении с христианством (в. 2 т.). Т. 2. Жизнь и легенда Будды. Община учеников Будды, санга. / Кожевников Владимир Александрович. - Петроград : Тип. М. Меркушева, 1916. - XI, 756 с. [↑](#footnote-ref-34)
35. # Vie ou lgende de Gaudama. - : веб-сайт. URL: <https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_004460319/>

    [↑](#footnote-ref-35)
36. Dhammapada Verses 334, 335, 336 and 337 - Kapilamaccha Vatthu. - : веб-сайт. URL: <https://tipitaka.fandom.com/wiki/Dhammapada_Verses_334,_335,_336_and_337_-_Kapilamaccha_Vatthu> [↑](#footnote-ref-36)
37. Buddha and Christ: Nativity Stories and Indian Traditions . - : веб-сайт. URL: https://books.google.com.ua/books?id=vt-mDwAAQBA [↑](#footnote-ref-37)
38. Dutt S, Buddhist Monks and Monasteries of India, with the translation of passages (given by Latika Lahiri to S. Dutt, see note 2 p. 311) from Yi Jing’s book:Buddhist Pilgrim Monks of Tang Dynasty as an appendix. London, 1952. [↑](#footnote-ref-38)
39. Thurman R.A.F. Guidelines for Buddhist Social Activitism Based on Nägärjuna’s Jewel Garland of Royal Counsels. - The Eastern Buddhist (Kyoto), New Series. Vol. 16, № 1. [↑](#footnote-ref-39)
40. Т.Kaneko The Buddhist doctrine of vicarious suffering. The Easten Buddhist, vol. IV, № 2, 1927. [↑](#footnote-ref-40)
41. Bhikkhu Nanamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.), The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya, 1995 [↑](#footnote-ref-41)
42. Батунский М. А. Из истории западноевропейского исламоведения периода империализма (К. Беккер). — В кн.: Научные работы и сообщения АН Узбекской ССР. Кн. 2. Ташкент, 1961. [↑](#footnote-ref-42)
43. Писарев Л. Учение блж. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. — Каз., 1894. [↑](#footnote-ref-43)
44. Herbermann, Charles, ed. (1913). «Pope Innocent XI». Catholic Encyclopedia. Robert Appleton Company. [↑](#footnote-ref-44)
45. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. XL (1904): Шуйское – Электровозбудимость. . - : веб-сайт. URL: <http://az.lib.ru/k/konskij_p_a/text_1904_edikt_nantskiy.shtml> [↑](#footnote-ref-45)
46. Swedenborg, Emanuel. The Final Judgment, 1758 (FJ). Rotch Edition. New York: Houghton, Mifflin and Company, 1907, in The Divine Revelation of the New Jerusalem (2012), n. 118. [↑](#footnote-ref-46)
47. Чумичева О. В. Большой Московский собор 1666-1677 гг. // Православная энциклопедия. — М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» 2002. — Т. V. — С. 679-684. — 752 с. [↑](#footnote-ref-47)
48. рокопьев, А. Ю. Германия в эпоху религиозного раскола: 1555—1648. — СПб, 2002. [↑](#footnote-ref-48)
49. Meiern, Johann Gottfried von. Acta Pacis Westphalicae. — Hanover, 1734. — С. 9 (I). [↑](#footnote-ref-49)
50. Leclerc J. L'argument des deux glaives (Luc 22. 38) dans les controvèrses politiques du moyen âge: Ses origines et son développement // RechSR. 1931. Vol. 21. P. 299-339 [↑](#footnote-ref-50)
51. Gritsch, Eric W (1986), Tracy, James D (ed.), "Luther and the Modern State in Germany: chapter - Luther and the State: Post-Reformation Ramifications", Sixteenth Century Journal, Kirksville, MO – via Questia. [↑](#footnote-ref-51)
52. Гараджа В.  Веротерпимость // [Энциклопедия религий](https://ru.wikipedia.org/w/index.php?title=%D0%AD%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BA%D0%BB%D0%BE%D0%BF%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D1%8F_%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D0%B9&action=edit&redlink=1) / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян — М.: Академический проект, Гаудеамус, 2008. — С. 268—269. — 1520 с. [↑](#footnote-ref-52)
53. Відкритість. Суспільство. Влада. Від Нантського едикту до падіння комунізму / Авт.-упоряд. Е. Ле Руа Ладюрі у співпраці з Г. Буржуа. - Пер. з фр. Є. Марічева. - К.: Ніка-Центр, 2008. - 264 с. [↑](#footnote-ref-53)
54. # Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени. . - : веб-сайт. URL: <https://predanie.ru/book/216480-ritual-mif-i-magiya-v-evrope-rannego-novogo-vremeni/>

    [↑](#footnote-ref-54)
55. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево [Электронный ресурс]: Книга Бытия: начало всемирной истории.— 9-е изд. (эл.) ; Книга Исход: от угнетения к свободе.— 8-е изд. (эл.) ; Книги Левит, Чисел и Второзакония: библейское законодателство.— 8-е изд. (эл.) / Д. В. Щедровицкий.— М.: Теревинф, 2014.— 1088 с [↑](#footnote-ref-55)
56. Закон Божий / Под ред. А. Блинского. — Санкт-Петербург: Сатисъ, 1997 [↑](#footnote-ref-56)
57. # Вопросоответы к Фалассию. - : веб-сайт. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu/>

    [↑](#footnote-ref-57)
58. ## Cобрание синаксарей Постной и Цветной Триоди. - : веб-сайт. URL: https://omolenko.com/bogosluzhenia/prolog.htm

    [↑](#footnote-ref-58)
59. # Посмертная участь некрещеных младенцев: вечное блаженство или горькие муки? . - : веб-сайт. URL: <http://www.k-istine.ru/base_faith/jesus/jesus_popov.htm>

    [↑](#footnote-ref-59)
60. Энциклопедия религий. Грех / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. — Москва: Академический Проект; Гаудеамус, 2008.  [↑](#footnote-ref-60)
61. Тулянская Ю.Т. Учение о свободе и необходимости в философии кальвинизма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : Издательство "Грамота". — 2016. — Вып. 67, № 5. — С. 202—205. [↑](#footnote-ref-61)
62. Энциклопедия религий. Грех / Под ред. АюП. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. — Москва: Академический Проект, Гаудеамус, 2008 [↑](#footnote-ref-62)
63. Бонхёффер Д. Этика / Пер. с нем.. — (Серия "Современное богословие"). — Москва: Издательство ББИ, 2013. [↑](#footnote-ref-63)
64. Никонов К.И. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте / Под ред. И.Н. Яблокова. — Введение в общее религиоведение. — Москва: Книжный дом "Университет", 2001. [↑](#footnote-ref-64)
65. Никонов К.И. Религиозная антропология: христианское учение о человеке в историческом и современном контексте / Под ред. И.Н. Яблокова. — Введение в общее религиоведение. — Москва: Книжный дом "Университет", 2001. [↑](#footnote-ref-65)
66. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Под ред. Л.Г. Ионина. — Санкт-Петербург: Наука, Университетская книга, 1999. [↑](#footnote-ref-66)
67. Энциклопедия религий. Веротерпимость / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. — Москва: Академический Проект, Гаудеамус, 2008 [↑](#footnote-ref-67)
68. Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 3. — Философское Наследие. — Москва: Мысль, 1988. — 668 с. [↑](#footnote-ref-68)
69. Энциклопедия религий. Веротерпимость / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. — Москва: Академический Проект, Гаудеамус, 2008.  [↑](#footnote-ref-69)
70. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. — Москва: Гярдарики, 2004. — 317 с. [↑](#footnote-ref-70)