

## ІДЕЯ СПАСІННЯ В ХРИСТИЯНСТВІ ТА САМОРЕАЛІЗАЦІЯ В БУДДИЗМІ (ПОРІВНЯЛЬНА СОТЕРІОЛОГІЯ)

*Однією з основних характеристик сучасного світу є підвищене взаємопроникнення різних культур, світоглядних систем та релігій. Деякі з них досить тривалий час перебували в ізоляції, а деякі здавна вже відомі своєю месіанською спроможністю. Саме до останніх належить християнська та буддистська релігії, порівнянню кожної з яких щодо граничної мети (погляди на спасіння або самореалізацію, відношення до Бога, природи людини та Всесвіту) і присвячується ця стаття.*

*Досить поширеною тезою серед сучасної буденної свідомості є та, що всі релігійні доктрини в цілому однакові. Східні традиції підтримують цей погляд, стверджуючи, що всі релігії різними шляхами спрямовані до однієї мети. Чи справедливе це ствердження односпрямованості духовних традицій, чи між ними є принципові розбіжності в їхній суті, від якої залежить і методика реалізації їхнього духовного ідеалу. На нашу думку, цією суттю є сотеріологічні погляди, іншими словами — вчення про спасіння.*

Суть будь-якої релігії в тому, щоб привести людину до її духовного ідеалу в тій чи іншій формі. Відповідно до цього, якщо людина бажає знайти головний сенс релігійного життя, вона має звернути увагу на першорядне, а не на периферійне. Іншими словами, неможливо збагнути суть релігії, залишаючись у межах суто етико-моралістичних проблем — на цьому рівні всі духовні традиції більш-менш схожі. Головною частиною у релігійній доктрині є сотеріологія, тобто вчення про спасіння, як вона формулюється в тій чи іншій конфесії. Саме погляди на Вічність, на Абсолют, на душу людини, безумовно, у всіх традицій різні. Для чіткої ідентифікації релігійних доктрин на основі

порівняльної сотеріології треба вияснити чотири проблеми:

1. Що є спасінням? Чого гранично має досягнути людина?
2. Що треба спасати людині?
3. Від чого треба спасатися?
4. Якими методами спасатися людині?

Проблема порівняння християнства та буддизму нині досить важлива. На перший погляд це досить схожі релігії, особливо своєю практичною стороною, а різниця — лише в окремих формулюваннях та культі. Серед сучасної західної інтелігенції досить актуальною стає тема поєднання цих двох доктрин, але детальний розгляд цієї проблеми

показує несумісність їхніх установок, аналізові яких і присвячується ця праця. Головним протиріччям християнства та буддизму є їхнє ставлення до Абсолюта та об'єктивної реальності, що й накладає суттєвий відбиток на їхні сотеріологічні теорії.

Передусім, розглянемо ставлення буддизму до вищезгаданих категорій трансцендентної реальності та людського буття. Щодо цього, буддизм є дуже специфічною релігією — це релігія без Бога. Будучи історичним наслідком брахманізму, буддизм, однак, виявив логічні протиріччя у головному аргументі першого щодо тотожності Брахмана (Абсолютній Реальності) та Атмана — вищого "Я", що є універсальним символом монізму. Принциповим моментом у брахманізмі було визначення Брахмана формулою "сат — чіт — ананда" (буття — свідомість — блаженство). Цієї сукупності уявлень буддизм протиставив жорстку контраргументацію, спрямовану на порушення віри в реальність Атмана та в трансцендентного Творця Всесвіту Ішвару — Брахмана (Брама — Вішну — Шива). Ця критика була виражена у тезі "невічне — не-душа — страждання" на основі наступних аргументів:

1. "Якщо світ було б створено Ішварою, не було б ані змін, ані руйнування" [1].

2. "Якщо Ішвара — творець, він діє чи то за наміром, чи то без наміру, якщо він діє з наміром, він не може бути досконалим, оскільки намір з необхідністю виявляє про потребу задоволення, заповнення певної нестачі, якщо ж він діє без наміру, то повинен бути схожим на лунатика чи грудного малюка".

3. "Якщо печаль та радість, любов і ненависть виникають в усіх свідомих сутностях, — це справа Ішвари, він сам має бути здатним на печаль і радість, любов і ненависть, а якщо в нього є все це, то як можна сказати, що він є досконалим".

4. "Якщо б світ був створений Ішварою, то в ньому не повинно було б існувати ані лиха, ані гріха, оскільки як чисті, так і нечисті діяння повинні виходити з нього. Якщо ж ні, то повинна існувати інша причина крім нього — і тоді він не буде самотнім".

5. "Якщо Ішвара—творець і якщо всі сутності мовчки повинні були підкоритися владі їхнього творця, яка була б користь від добродійної поведінки?" [2]

В цій полемічності виявилось протистояння логіко-філософського дискурсу буддизму безпосередньо міфологічному світогляді брахманізму. Логічне протиріччя останнього, за буддистськими теоретичними уявленнями, свідчило про несправжність тези. У випадку вищезгаданих аргументів перемогла точка зору, що Всесвіт існує поза чийсь цілепокладанням, а якщо немає єдиної причини виникнення світу, то не може бути й цілі,

заради якої він міг би бути створеним — Брахмана й Атмана. З цього робиться логічний висновок про неіснування Ішвари — це виникає внаслідок причин та умов, поєднаних між собою. Цикл існування є безпричинним та безособовим.

Про те, як ця проблема розв'язується у християнській перспективі, буде сказано нижче, а тепер важливо виявити наслідки вищезгаданих висновків щодо еволюції сотеріологічної доктрини у буддизмі. Контраргументи проти брахманізму розбивали суть індуїстської аскези, тобто осягнення в практиці споглядання тотожності Брахмана й Атмана. Таке блаженство вже не дорівнює кінцевому визволенню (мокші), бо кайдани невідання ще не розбиті, а досконалого знання — ще не досягнуто. Не слід нагадувати, що саме останнє було необхідною умовою у більшості релігійних доктрин давньої Індії тому, що саме невідання виступало центровим фактором обумовленого страждання (поганою кармою, що призводить до нових народжень залежно від недосконалої якості релігійної свідомості; а нові народження — це нові страждання). Будь-яка дія, основою якої є невідання, пристрасне спрямування на отримання життєвого досвіду, егоїзм, навіть, як бажання особистого існування та особистого існування заради когось (тобто: любов — страждання — зло) — все це неминуче стає причиною нових страждань. Благі дії, які призводять до накопичення благої карми та звеличують вірогідність благого народження, можливі лише тоді, коли людина свідомо стримується від аморальної поведінки, намагається побороти невідання, жадність та ворожість із сфери мотивів своєї активності.

В цьому баченні буддизм відкидає ідею створення світу, а космогонічні функції приписує сукупній кармі всіх без винятку істот, серед яких саме люди несуть головну відповідальність за свої свідомі дії, але не помисли. Свідомість є центральним фактором діяльності, блукання якої крізь різні форми свого народження підкорено причинно-обумовленому зв'язку — закону карми. Однак свідомість не є заступником поняття душі, Атмана, оскільки Атман — вічна субстанція, вічна у часі та просторі. "Свідомість, як вважали буддисти, є потоком елементарних миттєвих станів, пов'язаних причинним зв'язком, які безперервно слідуєть один за одним із минулого в майбутнє" [3]. Свідомість у своїх блуканнях не може знайти собі притулку в жодному місці світу, отримуючи страждання нестабільності. Навіть, ставши Богом у мирі без-форм, "Я" продовжує бути належним смерті, після чого свідомість знов продовжує свій шлях у всесвіті, в якому немає благих осель, де було б не тільки блаженство, а й вічне життя.

Ставши на шлях пошуку істини, Будда висноує, що все у світі підвладно процесові змін, оскільки все проявлене залежить від умов, які під-

тримують існування. Але цей прояв не тільки не-постійний, але й не існує сам по собі, буддизм відкидає реальну самість його (Атман), а особа роз-лягається як сума п'яти скандх, якими є: фізичне тіло, почуття, ментал, бажання та свідомість. Після смерті взаємодія цих компонентів порушується, та особа припиняє своє існування, але залишається причина-імпульс попереднього життя, яка призводить до відповідного народження. Як альтернативу Будда пропонує вчення про чотири шляхетні істини, яке розв'язує проблему подолання страждань:

1. Життя — це страждання.

2. Є причина цих страждань (неспівпадання бажаного та дійсного; прагнення чуттєвого досвіду, пов'язане з ілюзорною ідеєю існування вічного "Я", особи).

3. Страждання можна припинити (треба позбавитися бажань, в тому числі бажання особистого існування).

4. Існує шлях, що веде до припинення страждань (восьмирічний шлях).

Іншими словами, якщо людина хоче вирватися з колеса смерті, вона повинна розірвати цей потік причинно-зумовлених дхарм, що і створюють ілюзію "Я", яке є причиною нових народжень — нових страждань. Це досягається завдяки абсолютним дхармам, що відкривають можливість виходу з сансари. До них належить "дхарма зупинення страждань через правильні погляди" (бачення шляхетних істин). Це споглядання ілюзорності психофізичної природи "Я", як потоку дхарм, де "Я" не знаходить місця. Інша — дхарма зупинення страждань за недостатністю умов (практика фіксації першої дхарми та відкидання рівня почуттєвого сприйняття). Завдяки актуалізації абсолютних дхарм стає можливим розрив причинної обумовленості психофізичного життя, внаслідок чого є лише механічне поєднання минулих, теперішніх та майбутніх дхарм, але немає особистого "Я". Існує ще третя необумовлена дхарма — своєрідний простір, у якому розгортається психічний досвід, це усвідомлення принципу радикального соліпсизму — світ існує лише у свідомості та завдяки їй. Ці три абсолютні дхарми і є умовами нірвани — повного зупинення процесу розгортання свідомості під впливом афектів. Це призводить до відсутності дій та, відповідно, — накопичення карм.

Згідно з переказом, Будда заповів своїм послідовникам шлях виходу з сансари, відомий як восьмирічний шлях. Він містить вісім пунктів:

1. Правильні погляди. Це передусім віра та прийняття чотирьох шляхетних істин, згаданих вище.

2. Правильна рішучість. Це зречення від земних благ і твердий намір досягнути нірвани.

3. Правильна мова. Крім контролю за мовними афектами, вимагається й правильна ідентифікація всього (у світі чотирьох істин).

4. Правильна поведінка, що містить морально-етичні настанови.

5. Правильний образ життя (утримання від насолоди).

6. Правильні зусилля (викорінення поганих звичок та заповнення свідомості позитивними ідеями).

7. Правильна спрямованість думки.

8. Правильне зосередження (практика медитації, спрямована на досягнення нірвани) [4].

На основі вищезгаданих аргументів можна чітко ідентифікувати буддистську систему сотеріології:

1. Спасінням є повне розірвання всіх зв'язків зі світом зовнішнім та всередині своєї індивідуальності — повна анігіляція всіх почуттів.

2. В нірвану не може проникнути ніщо.

3. Головна мета спасіння — це спасіння людини від самої себе. Найголовніше в буддизмі — це зробити, точніше — не допустити, щоб дхарми знову поєдналися у новому народженні. Це досягається завдяки абсолютній самоліквідації як активної духовної одиниці.

4. Щодо методу, то буддизм спирається на суто інтелектуальні прийоми, на холодну логіку та раціоналізм. Ця характеристика не стосується чань(дзен)-буддизма. Тут навпаки — володарює протилежна тенденція — тенденція відмови від інтелекту. Акцент робиться на досягненні певного психічного стану просвітлення свідомості — саторі. Але і в даному разі головним моментом є радикальна трансформація розуму заради очищення його від будь-яких думок за допомогою тих самих інтелектуальних засобів (загадок-парадоксів), мета яких ввести учня у стан інтелектуального шоку, коли після довгих зусиль його розум відключається і занурюється в порожнечу. Все це вказує на інтелектуальність та жорстку логічну аргументацію буддистської доктрини.

З цим категорично не погоджується християнство, яке стверджує, що ніякі операції з інтелектом не приносять спасіння [5].

Впритул наблизившись до межі, що поділяє християнство й буддизм, треба приділити увагу деяким перманентним, але й суперечливим властивостям не тільки релігійній свідомості Сходу та Заходу, а й суттєвій різниці у їхніх світоглядах. Всім відоме традиційне протиставлення статичного, антиісторичного та песимістичного Сходу динамічному, історичному та активному Заходу. Причини цієї поляризації повністю ще не виявлені, але відомі кілька гіпотез, починаючи від господарської концепції діалектичного матеріалізму, теорії незбагненого промислу, що є онтологічно пов'язані

ною з апофатичною проблемою вільного вибору людини та людства. Ця причинність чітко прослідковується через призму аналізу форм релігійної свідомості. Характерним моментом у східних релігіях є те, що в них немає чіткого бар'єру між Абсолютними Принципами та відносно-конкретними (проявлений світ), тобто панує еманационістський погляд на актуальну реальність. Щодо самого буддизму, то в ньому центром є абсолютна свідомість, "не-Я", що породжує світ ідей та захоплюється ним завдяки ілюзорному усвідомленню свого дискретного "Я". Як було показано вище, цілком можливим є й зворотний процес. Тому так чи інакше у східному типі свідомості немає чіткого онтологічного бар'єру між "Я" та "не-Я", тому питання стоїть лише щодо припинення страждань у конкретно-часовій реальності [6].

Але зовсім інакше стоїть це питання в західному, християнському світогляді, з його принципово креационістськими засадами, де Абсолют своїм *creatio ex nihilo* (творінням з нічого) створює дещо за межами самого Бога, не зумовленого ані Його природою, ані, хоч як це не парадоксально, можливістю будь-якого буття поза Богом. "Можна сказати, що актом творіння з "нічого" Бог надає можливість з'явитися чомусь поза Ним Самим, що Він ставить само це "поза", саме це "не-буття" поряд зі Своєю Повнотою" [7]. Або, за словами Філарета Московського, "...Словом Божим твар зберігається під безоднею Божої безкінечності над безоднею власного небуття" [8]. Тобто Бог — це Бог "який... кличе неіснуюче, як існуюче" [9], актом волі створюючи світ. Іншими словами: твірне буття — це продукт радикального відчуження Бога від Самого Себе, безконечно віддаленого від нього не місцем, а природою (на відміну від радикального креационізму ісламсько-юдейського типу, християнський креационізм розглядає творіння як процес кенозису Пресвятої Трійці). Саме розуміння творіння як радикального відчуження тварі від Творця, як одноразове породження всесвіту *ex nihilo* приводить до логічного висновку про надання тварі особливої якості — свободи волі. Ця якість, як ми побачили раніше, не може бути властивістю буддизму, який відкидає реальність суб'єкта цієї свободи, а остання розуміється як причинно-незумовлена можливість усвідомити цю ілюзорність. Повертаючись до питання полярності західного та східного світоглядів, наведемо цитату М. О. Бердяєва: "... не історичність чи антиісторичність давньої культури Індії пов'язана з нерозкритістю цієї свободи творчого суб'єкта, ... вона не розкрилася тими філософами, які певною мірою стверджували свободу, як абсолютне злиття, абсолютну тотожність людського духу з божественним духом" [10].

У буддистській доктрині немає проблеми вибору, а є лише проблема знання, його досконалості та повноти, за словами О. Дугіна: "Принцип (Абсолют — *прим. авт.*) не віддалений від проявленого непрохідною межею, атому вибирає свою сутнісну орієнтацію, проявлене ество керується не ризикованим вольовим рішенням, оснований на вірі, а ступенем власного гносеологічного розвитку" [11]. Відношення християнства до опертя людини на суто пізнавальну ініціативу досить чітко виражено у старозаповітному міфі про гріхопадіння прабатьків, тобто — негативно.

Таким чином, у передвизначеному наданні свободи волі творінню Бог свідомо йде на "певний ризик". Творіння, зі свого боку, вільно обирає своє ставлення до Абсолюта — Творця, керуючись власними мотивами. Наблизившись до проблеми зла, можна сказати, що воно є вольовою орієнтацією тварі, що вступає у протиріччя з істинним співвідношенням між Творцем і творінням, тобто з вірою у Творця та визнання своєї принципової іншоприродності, нікчемності щодо Абсолюта. Інакше — вона визнає лише свою самотність або зрікається як у буддизмі й того й того. Саме це є докорінним протиріччям християнства та буддизму. Християнство доводить свої аргументи щодо буття Абсолюта та не-Абсолюта на основі апофатичної віри та інтуїції (в яких наявна критика буддистських контраргументів щодо існування Ішвари).

1. Бог створює світ не тому, що в ньому бракує досконалості, а тому — що це є подарунком себе, прилучення не-Буття до Буття, до повноти Абсолюта, кенотична спрямованість від буття-заради-себе до буття-заради-когось. Це діалектична розтрата себе (як суб'єкта) заради придбання іншого (об'єктивно).

2. Для буддизму будь-який рух, зміна — це страдання, зло. Але християнство позитивно оцінює спрямованість на досягнення Добра, на зростання у Добрі. Перетворення буття у Приснобуття, занурення тварі у Творця — є Добром, але вибір волі негативної мети як руху від Творця до самотності — це породжує зло.

3. Бог є причиною творіння, але не вільного вибору тварі. Будучи сам самотним, Він створює вільну людину за своїм взірцем та подобою, — тобто самотною, але в розумінні не протиріччя, а гармонії. В цій свободі — ризик відчуження творіння від свого Творця, але водночас — це гранична довіра та любов до "відчуженого". Цей ризик парадоксально вписується в Божу Всемогутність. Бог є безсилим перед людською свободою саме тому, що вона виходить з його всемогутності. Це безмежна спрямованість до об'єднання з цим чужим. За словами Василя Великого: "Людина — це твар, що отримала наказ стати Богом" [12].

Особистість, за християнською точкою зору, є найвище творіння Боже. Бог вкладає в неї здібність любити, а разом з тим — свободу відмовитися. В. Н. Лосський вказує на неусунений парадокс: "В самій своїй величі — у здібності стати Богом (по благодаті, але не по природі — прим. авт.) — людина здатна на падіння; але без цієї здібності впасти немає й величі" [13]. Тобто людина повинна пройти випробування, щоб усвідомити свою свободу та любов, яку очікує від неї Бог. Після творіння людина опинилась у стані "індиферентного збігу протилежностей" (у термінології Б. П. Вишеславцева) [14]. З одного боку зв'язок протилежностей був онтологічно непорушним (Творець — творіння), але з іншого — динамічним. Перед людиною відкривалися дві перспективи: 1) позитивне зростання в Абсолюті через служіння найвищому ідеалові; 2) через зраду та гріхопадіння — залишитися нижче свого призначення і перейти зі стану індиферентного збігу протилежностей у стан їх відштовхування та боротьби (протилежності святості та гріха, покори й ненависті, духа та плоті). Глибокий трагізм міститься в тому, що людина обрала саме другий шлях. Дотримуючись своїх бажань розпізнавати добро та зло в їхній дискретності, Адам вибирає нижчий рівень екзистенції — непрозорості для Божої благодаті. Але й після гріхопадіння Божий план щодо людини не змінюється: вирішення вищезгаданих протиріч було обцяно у межах історії, що й було зроблено з боку Бога в особі другої іпостасі Трійці — Христа. Місія Адама виконується небесним Адамом — Богом, що взяв на себе гріховну природу людини і через катарсис, страждання та самопожертву зняв протиріччя у їх відштовхуванні та боротьбі, переводячи їх у воскресінні у стан вічної гармонії у царстві Отця. Микола Кавасила писав: "Оскільки люди трояко відстояли від Бога — природою, гріхом та смертю, Спаситель зробив, щоб істинно спілкувалися та безпосередньо приходили до нього, винищивши все, що заважало цьому, одне — з'єднання з людством, друге — смертю на хресті, а останнє осереддя — панування смерті — повністю прогнав з природи воскресінням" [15]. Тим часом, новий Адам не заступає місця людини — любов Бога не може замінити погодження з боку людської свободи, але відкриває шлях вічності в Абсолюті на засадах діалектичного синтезу Божого і тварного.

Втілення та Воскресіння створюють ідеальну можливість обоження, в той час як П'ятидесятниця, тобто сходження третьої іпостасі св. Трійці — св. Духа — створює фактично (безумовно, не без напруження духовних сил самої людини). Людина стає здібною до сприйняття св. Духа, який наповнює собою Церкву (як єдність Божої благодаті), скупану, омиту й очищену кров'ю Христа. Св. Дух — найбільш іманентний аспект Трійці,

це — конкретизація Христової жертви, Абсолютного кенозиса, спрямованого персонально до кожної особи. Він створює людину причетною до Божого Єства, передаючи нетварну енергію (вогнь Бога). Його місія — з'єднання людської особистості во Христі, як у духовному центрі. Дари св. Духа є інтимно-особовими, вони скріплюють особу, а не нівелюють її, тобто — це ствердження персональної множинності в Абсолюті. Це є таємницею Любові, як духовної детермінанти у християнської сотеріології (вона може проявлятися як у таїнстві шлюбу — "малої церкви" (сім'ї)), де чоловік символічно виконує функції Христа, а жінка — пастви, так і в таїнстві духовного шлюбу — це шлях монашества — безпосереднього єднання з Богом). Спілкування в єдиному Тілі Христовим — Церкві — відкидає ризик повторного онтологічного розриву з Абсолютом через покаяння як катарсис (покаяння — з грецької *metanoia*, дослівно означає зміну свідомості, тобто перехід на інший рівень буття, через діалектичне здолення протиріччя гріха та святості. Це є культивуацією того зерна св. Духа, що сіється у таїнстві хрещення) та благодатну кров Христову (об'єктивну умову обоження), що очищує людину від гріха. Але гріх без покаяння може потьмарити природу і зробити її недосяжною до благодаті. Тому шлях спасіння християнина — це безперервна боротьба заради стягання благодаті, боротьба, в якій чергуються перемоги й поразки. За словами Єфрема Сірина: "Вся церква є церквою тих, хто кається, вся вона є церквою гинучих" [16].

В ортодоксальному християнстві благодать — це присутність Бога в людстві, яка "потребує" постійного зростання в ній через дотримання заповідей, молитви, посту та інших аскетичних практик. Проте всі ці зусилля не обумовлюють самої благодаті, але й благодать не впливає на нашу свободу, тобто ніякі наші зусилля не є засобом духовного зростання (прозріння). Це важливо усвідомити у разі методів самореалізації буддизму, які є лише розпушуванням ґрунту, а зерно повинен покласти св. Дух [17]. Апофатика пронизує все вчення східного християнства, розкриває, уникаючи позитивних та раціоналістичних стверджень, таємницю одночасної дії благодаті св. Духа та свободи людини у її добродійності. Людина вільно звертається до Бога та відмовляється від світу — світу, як сукупності егоцентричних пристрастей. Цікаво, що самі ці пристрасті спрямовуються духом християнина проти гріха, на індивідуальне перетворення особистої природи. Ось що пише Ісїхій Єрусалимський: "Справа розважливості є — кожного разу застосовувати роз'ятрену силу нашу до внутрішньої лайки та до самопокори" [18]. Це таке самовдосконалення невідомо буддизмові. Ось яскравий приклад духовного ідеалу Будди: "Справжній мудрець — це той, хто зумів перемогти у світі все

погане та гарне, зміг звільнитися від печалі, насолод, страждань і зануритися в глибини істинного життя" [19]. Дуже схожою за формою є течія ісіхазму в християнстві, спрямованого на очищення серця від пристрастей та на практику зосередження: "Слідкуй завжди, щоб ніколи ніякого помислу не мати в серці своєму". Але там, де Будда ставить крапку, там християнський подвижник ставить кому і продовжує: "щоб таким чином було зручно виявляти ворожі прилоги, тобто спокусу; образом серцевої мовчанки да буде тобі той, хто тримає в руках дзеркало та з увагою дивиться в нього, і тоді побачиш... в серці своєму й погане, й гарне" [20]. Тобто для християнина це не просто поступова еволюція свідомості, а справжня внутрішня боротьба зі своїм вітхим єством. Досягнення ідеалу у християнстві досягається через просвітлення, як бачення своїх гріхів та драматичну боротьбу з ними, а вже через це — пізнання Вищої Істини.

В буддизмі ідеалом є споглядання пустоти, ілюзорності всесвіту: дари проповідують знедоленим, бажання — душам звичайних, пустоту — найкращим. Християнство навпаки — жадає повноти в Абсолюті, позитивного блаженства у Вічності.

Спасіння в буддизмі — це повний, безповоротний розрив усіх зв'язків зі світом, із життям та своїм "Я". А що стверджує засновник християнства? — "Я прийшов, щоб ви мали життя, і достатком щоб мали" [21].

Буддизм намагається позбавитися страждань, протиріч життя за допомогою абсолютного відходу від життя. Християнство ж намагається перетворити життя, обожнити необожнене. Буддизм, хоч і підсвідомо, визнає відсутність у людині адекватної оцінки щодо істин вищого порядку, що й призводить до гріха і внаслідок — до страждань. Але на відміну від християнства, що знаходить розв'язання цієї проблеми діалектично (за допомогою домобудівного аспекту св. Духа), буддизм же вирішує це питання абсолютним відходом від діалектичного

протиріччя через самозречення. Відсутність віри у Абсолют з позитивно-креаціоністичних засад зумовлює такий тип свідомості. Ідеал спасіння в буддизмі — це нірвана. У східному богослов'ї існує думка, що нірвана є синонімом небуття. Це не зовсім так. Творіння, що виникло вольовим актом Бога, який надав йому імпульс переходу з небуття у буття, не може бути онтологічно самовинищено. Тому нірвана — це скоріше споглядання своєї голої природи, це повернення назад у напрямку до передіснування. Нірвана — це справжня *tabula rasa* буддизму, куди не може проникнути нічого. В християнстві спасається вся людина, навіть з її матеріально-почуттєвим аспектом. Разом з людиною спасається й увесь світ, вся природа: "Бо чекання створіння очікує з'явлення синів Божих, бо створіння покорилося марноті не добровільно, а через того, хто скорив його, в надії, що й саме створіння визволиться від неволі тління на волю слави синів Божих" [22].

Якщо в буддизмі найголовніше — спастися від самого себе, тобто розірвати потік дхарм і зробити так, щоб вони ніколи не з'єднувались, то християнство вважає за необхідне спасти саме цей, конкретно-індивідуальний малюнок життя, навіть спогади про своє падіння, про гріховність. Якщо буддизм вимагає повного зречення від бажань та себе, як особи, то християнство акцентує увагу на перетворенні гріховної природи та відкиданні бажань, невартих Вічності. Хрест — це Бог, що сходить до людей, страждаючи за них, і відповідна не менш драматична любов людини до Бога. Це шлях християнства, який веде до абсолютної повноти з одного боку, та індиферентна відмова від боротьби як прояву любові, поступове затухання життя та особи — як шлях буддизму — з іншого. Все це показує незбагнений парадокс полярності східного та західного релігійних світоглядів та їх головного моменту — сотеріології.

1. Радхакришнан С. Индийская философия.— М., 1956.— Т. 1.—С. 389.
2. Там само.— С. 388—389.
3. Ермакова Т. В. Островская Е. П. Классический буддизм.— СПб., 1999.— С. 46.
4. Чаттерджи С, Датта Д. Введение в индийскую философию.—М., 1955.—С. 116—121.
5. Добролюбие.—М., 1895.—С. 326.
6. Дугина. Метафизика Благой Вести.— М., 1996.—С. 23,28.
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.— М., 1991.— С. 71.
8. Флоровский Г. Пути русского богословия.— Вильнюс, 1991.—С. 180.
9. Рим. 4,17.
10. Бердяев Н. А. Смысл истории.— М., 1990.— С. 86.
11. Дуги» А. Вказ. праця.— С. 37.
12. Цит. за: Кураев А. Воинствующий безбожник по имени Будда // Кураев А. Кто послал Блаватскую? — М., 2000.— С. 61.
13. Лосский В. Н. Вказ. праця.— С. 243.
14. Див. Вышеславец Б. П. Этика преображенного Эроса.— М., 1994.— С. 235—236.
15. Лосский В. Н. Вказ. праця.— С. 103.
16. Ефрем Сирий. О покаянии //Творения.— М., 1997.— С. 179.
17. Див.: Елисеев В. Православный путь ко спасению и восточные оккультные мистические учения.— М., 1995.— С. 9.
18. Исихий Иерусалимский. О молитве и трезвении.— М., 1999.—С. 26.
19. Будда. Жизнь. Учение. Мысли, изречения, афоризмы.— Минск, 1998.—С. 25.
20. Исихий Иерусалимский. Вказ. праця.— С. 25—26.
21. ін. 10, 10.
22. Рим. 8, 19—21.

*Oleksiy Kostyukov*

IDEA OF SALVATION IN CHRISTIANITY  
AND SELFREALISATION IN BUDDHISM  
(COMPARATIVE SOTERIOLOGY)

*One of the main features of the modern world is the highest interpenetration of various cultures, world outlooks and religions. Some of them had been in isolation for a long time, and others are well-known by their messianic intensity. Christianity and Buddhism have all signs of the last ones, and this article is dedicated to their comparing.*

*It became common nowadays that all religions are identical in fact. Orient traditions support this opinion, they say that all religions have the same final goal. Is it correct or there are some essential differences between the doctrines that influence methods and ideal of spiritual realisation. These are the basic questions of this work.*