

Тарас Барщевський

СТАРОЗАВІТНІ ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ СВЯТОСТІ

Розглядається, як представлено поняття святості в П'ятикнижжі. Подано біблійну термінологію, використану для опису святості. Проаналізовано два поняття святості, відповідно до двох великих «шкіл» П'ятикнижжя – священичої і второномістичної. На основі розрізнення між динамічним і статичним поняттями святості зроблено спробу представити деякі сучасні аспекти розуміння святості й наслідки, які з цього випливають. Запропоновано новозавітну розв'язку дихотомії між динамічним і статичним поняттями святості – у розумінні тіла як храму Святого Духа, місця зустрічі Бога і людини.

Святість – одне з основних понять Святого Письма, яке можна було б окреслити як засіб поєднання Бога і людини. Однак це дуже широка категорія, яку важко звести лише до одного поняття. У цій статті розглянемо, як представлено поняття святості у Святому Письмі, а саме П'ятикнижжі. Для цього охарактеризуємо біблійну термінологію, використану в описі святості. Визнавши апріорі, що звести все багатство термінології до одного поняття святості неможливо, представимо два різні, навіть протилежні, поняття святості двох великих джерел, або «шкіл», П'ятикнижжя: священичої (P=Priester) і второномістичної (D=Deuteronomist). На основі розрізнення між динамічним і статичним поняттями святості спробуємо пояснити сучасне розуміння святості та наслідки, які з цього випливають.

Вступ

Поняття святості присутнє у всіх релігіях, хоч має в них різні трактування й акценти.¹ Для магічно-динамічної релігійності «священне», або

¹ G. Odasso. Santità // *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica* / ред. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda. Cinesello Balsamo (Milano): Paoline 1988, кол. 1419.

«святе», пов'язане передусім із поняттям сили, табу, загалом – із Божою могутністю, яка, при зустрічі з нею людини, виявляє свою вищість і може навіть становити загрозу для людини. Звідси народжується конечна потреба визначити «священне» і намагання відокремити його від «секулярного» через обрядові й культові практики посвячення й очищення. Ідея відокремлення священного від секулярного не просто притаманна усім релігіям – вона є своєрідним рушієм кожної релігії.

Шлеєрмахер² і Дюркгайм³ ствердили, що ідея святости має перебувати в самому центрі релігієзнавчих досліджень; подібно й біблієзнавчі та богословські дисципліни приймають це поняття як центральне.

Для *психології релігії* святість є категорією, за допомогою якої інтерпретують і визначають роль священного (Отто⁴); святість проявляється передусім у зустрічі з *mysterium tremendum*, яка породжує в людині відчуття створеності, обмеженості, страху та захоплення.

Для *феноменології релігії* святе проявляється в тому, що «не секулярне» (Еліаде⁵). Його можна досвідчити в ієрофаніях, або у проявах сили (Ван дер Леув⁶). У принципі, будь-що: час, простір, дія, слово, рослина, тварина, особа – може бути вмістилищем «святого» (Еліаде⁷).

Для *соціології релігії* святість позначає соціальний стан у суспільстві та є категорією, за якою певна група видимо відмежовується від того, що «чуже», і тим самим творить власну ідентичність (Годґсон⁸).

Для *традиційної схоластичної філософії* святість залишається фундаментально онтологічною категорією, яка окреслює все те, що належить або приписується Богові та Його божественній волі.

Усі ці значення святости знаходимо й у Біблії. Щоб сформулювати християнське поняття святости, основане на Біблії, здавалось би, достатньо прийняти один із цих описів або здійснити їх синтез, який, однак, не мав би бути синкретичним. При цьому важливо пам'ятати, що біблійне поняття святости ми не можемо ізолювати від його *Sitz im Leben* – того історично-релігійного середовища, у якому воно поставало, – як ханаанського, так і елліністично-грецького.

² F. D. E. Schleiermacher. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* / перекл. J. Oman. New York 1955, с. 19-82.

³ E. Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life* / перекл. J. W. Swain. London 1968, с. 37.

⁴ R. Otto. *The Idea of the Holy* / перекл. J. W. Harvey. New York 1958, с. 5-8.

⁵ M. Eliade. *The Sacred and the Profane* / перекл. W. R. Trask. New York 1959, с. 14.

⁶ G. Van der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation*. У 2-х томах / перекл. J. E. Turner. New York 1963, т. 1, с. 23-36.

⁷ M. Eliade. *Patterns in Comparative Religion* / перекл. R. Sheed. Cleveland 1963, с. 1-4.

⁸ R. Jr. Hodgson. *The Social Setting of Holiness in Intertestamental Judaism and Early Christianity // Reaching Beyond: Studies in the History of Perfectionism* / ред. S. Burgess. Peabody, MA 1986, с. 65-91.

1. Поліваріантність поняття святости

У семітському середовищі, а передусім у ханаанському, святість розглядається як прояв таємничої сили, пов'язаної з божественним світом; її можуть приписувати окремим особам, інституціям чи предметам. Визнаючи існування цієї сили, людина приходиться до ідеї відокремлення: те, що святе, має бути відокремлене від світського, щоб зберегти власну специфічність і, водночас, щоб світське не опинилося під загрозою небезпечної для нього енергії святого. Отже, поняття святости дуже багатомірне, воно охоплює також поняття «священного» та «чистоти» і пов'язане передусім зі світом культу. Ізраїль – попри те, що прийняв ханаанську термінологію стосовно святости, – здійснив глибоку реінтерпретацію цього поняття, так що терміни «святий», «святість», «освячення» (усі – похідні від єврейського кореня *qdš*) стали найхарактернішими для біблійного об'явлення⁹.

Загалом, у Старому Завіті святість є позитивним станом – релігійним чи моральним – Бога, народу, речей, місць і часу. З одного боку, святість окреслена як щось, що відповідає Богові та Його природі, а з іншого – як те, що збережене від нечистоти¹⁰.

Вже з цього опису можемо побачити, що поняття святости тісно пов'язане з поняттям Бога і з можливістю увійти в спілкування з Ним та /або умовами цього. Від того, яке поняття має людина про Бога і про можливість (умови) увійти в контакт із Ним (друге впливає з першого), залежить її розуміння «святого» і смисл, який вона вкладає у вираз «свята річ». Тут, однак, існує небезпека перенести ідею християнського Бога, Бога Ісуса Христа, на сприйняття біблійного окреслення святости. Щоб уникнути цієї методологічної небезпеки й не приписати Біблії того, що *ми* думаємо про святість, варто, перш ніж подавати богословський синтез, якомога об'єктивніше представити біблійні дані, а саме термінологію, пов'язану з поняттям святости, та конкретне застосування цієї термінології, іншими словами, відповісти на питання: кого і що названо в Біблії святым.

1.1. Лексеми, що відображають поняття святости

Основним єврейським коренем, що позначає святість, є *qdš* – «бути святым, освячувати»; він вживається у різних формах: як дієслово, іменник і прикметник – більше ніж 850 разів. Інші єврейські корені, більшою чи меншою мірою синонімічні, – це: *bdl* – «ділити, відокремлювати» (дієслово *hip'il*);

⁹ G. Odasso. Santità.

¹⁰ R. Hodgson. Holiness // *The Anchor Bible Dictionary*, т. 2 / ред. David Noel Freedman. New York: Doubleday 1997.

hmk – «присвятити, освятити, призначити» (дієслово *qal* й іменник); *hrm* – «знищити, посвятити в жорстокий спосіб» (дієслово *hip'il* й іменник); *rwt* – «подати, присвятити» (дієслово *hip'il* й іменник); *nzr* – «відокремити, освятити» (дієслова й іменник); *br* – «посвятити» (дієслово *hip'il*)¹¹.

1.2. «Носії» святости

Подивімося тепер, у якому контексті використовується термінологія святости у Старому Завіті, тобто хто вважається «носієм» святости. Водночас постараємося побачити певне градування святости й з'ясувати, від чого залежить «ступінь» святости.

Бог і небесні істоти

Для Старого Завіту Бог є ідеальним проявом, а точніше – джерелом святости. Святість не притаманна створінню, вона завжди є виразним проявом Божої волі. Це Бог освячує, або відокремлює, Суботу (Бут. 2:3; Вих. 20:11), Ізраїля та його священиків (Вих. 29:44; 31:13; Лев. 21:8,15; 22:9н), первістків (Чис. 3:13; 8:17) і святині (Вих. 29:44; 1 Цар. 9:3,7н). Можна сказати, що Бог – єдиний, для кого святість є, так би мовити, «природною». Усе інше не є святим за своєю природою, а потребує освячення.

Слід зауважити, що Святе Письмо називає святими й інших *небесних істот* (Зах. 14:5; Пс. 89:6,8; Йов. 5:1; 15:15).

Людина

З-посеред людей святими названі передовсім *священики*. Старий Завіт виділяє дві категорії священиків: верховний священик (первосвященик) та інші священики. Численні ознаки вказують на те, що первосвященик посідає вищий рівень святости. Згадаємо лише деякі з цих ознак: обряд посвячення первосвященика набагато складніший, кожного первосвященика посвячують особисто, лише первосвященик може ввійти у *святая святих*. Деякі натяки на «другого священика», або «нижчого священика» (2 Цар. 25:18; Єр. 52:24), і «старших священиків» (2 Цар. 19:2; Іс. 37:2) можуть свідчити теж про інші градування святости священиків.

Святими, за означенням Старого Завіту, є теж *ізраїльтяни*, хоч їхня святість – не та сама, що святість священиків. Не маючи доступу до священничої святости, яка походить з обряду посвячення і права народження, ізраїльтяни мусять здобувати інший вид святости – святість, яка походить від послуху. Послух є відповіддю народу на Божі діяння, адже саме Бог відокремив ізраїльтян від інших народів і відкупив з Єгипту, тому що Він

¹¹ Для відтворення повної панорами біблійної ідеї святости кінцеве було б теж дослідження антонімів: *hll* – «профанувати, знесвятити», *g'l* – «знесвятити», *m'l* – «схибити, споганити», *pigg'ul* – «профанація, знесвячення».

є їхнім Богом. Як такий, Він наказує їм бути святими – бо і Він святий. І тут починаються різні тлумачення і трактування «святого». Якщо у священничому джерелі (P) П'ятикнижжя святість є *відповідальністю*, яка походить від Божого вибору, то у второномістичному джерелі (D) вона є *наслідком* Божого вибору. Второномістичний автор (Dtr)¹² називає народ святим у теперішньому часі (Втор. 7:6; 14:2,21): святість народу, отже, більше не є лише *обов'язком* чи *можливістю* – вона тепер є *фактом!* Часто святими названо тих, хто страждав, пережив якусь кару чи був відкуплений (Іс. 63:18; Єр. 2:3). Джерелом святости ізраїльського народу є також присутність святині посеред нього (Єз. 37:28). Хоч, за P, миряни не можуть брати участь у священничій святості, вони можуть наслідувати її певний час, беручи на себе обіт *назоря* (Чис. 6:1-21).

Святими вважаються і *первістки*: Бог вибрав їх для себе вже у Єгипті, тому вони мусять бути відкуплені, як це вимагається і стосовно інших святих предметів. Можна було б очікувати, що левіти, які на культовому рівні заступають первістків, теж є святими. Однак P ніколи їх так не називає.

Пророків називають святими лише поза священничою літературою і, до того ж, дуже рідко.

Корінь *qds* віднаходимо теж у словах *qādēš* і *q^edēšā*. Ці терміни можуть позначати функціонерів культу, урядування яких триває протягом цілого життя. З іншого боку, слово *q^edēšā*, вжите в Бут. 38:21н, означає «повія», проте контекст виключає будь-який зв'язок із культом. А Втор. 23:18 виразно забороняє присутність як священних повій-жінок (*q^edēšā*), так і священних повій-мужчин (*qādēš*) серед дочок і синів Ізраїля.

Предмети

Святими предметами є передусім *жертви* (офіри), причому існує градація їх святости. Жертви, названі *найсвятішими*, є жертвами за гріх, за провину і як відшкодування (Лев. 2:3,10; 6:10,18,22; 7:1,6; 10:12,17; 14:13; 21:22; 24:9; Чис. 18:9). Одним із застережень щодо найсвятіших жертв є те, що їх можуть споживати лише священники. До менш святих жертв належать мирні жертви (Лев. 3:1-17; 7:11-36), офіра первородних чистих тварин (Чис. 18:15-18), Пасхи (Вих. 12:3-11), десятини продуктів (Лев. 27:30-31; Чис. 18:25-32), десятини тварин (Лев. 27:32-33), речі, які підпадають під "*hērem*" (від дієслова *hrm*, що означає «знищити, по-святити в жорстокий спосіб») (Лев. 27:28; Чис. 18:14), первоплоди жнив

¹² Таку назву дав німецький вчений, історик, Мартін Нот останньому редакторові розповідного матеріалу второномістичного твору, що охоплює, окрім книги Второзаконня, ще й книги Ісуса Навина, Суддів, першу та другу Самуїла, першу та другу Царів.

(Лев. 19:24; 23:10-11; Чис. 18:13), первоплоти продуктів (Лев. 2:12; 23:17-20; Чис. 15:20-21; 18:12). Одним зі способів розрізнення відносного ступеня святости жертв, поза священничим кодексом, є наголошення на тому, хто ці жертви отримує.

Шість *предметів із облаштування святилища* названо найсвятішими: ковчег, кадийний жертвник, світильник (менора), стіл хлібів, жертвник для всепалення і умивальниця (міква) (Вих. 29:37; 30:10,26-29; 40:10; Чис. 4:4,19). Розташування цих предметів, матеріал, з якого вони зроблені, їхня здатність / нездатність бути джерелом смертельної загрози для того, хто до них доторкнеться, їхнє культове значення – все це теж вказує на певну градацію святости. У цій градації ковчег стоїть на першому місці, а жертвник для всепалення й умивальниця – на останньому. Ковчег знаходиться у *святая святих*, стіл, світильник і кадийний жертвник – у наметі, а жертвник для всепалення й умивальниця – в подвір'ї. Ковчег, стіл, світильник і кадийний жертвник зроблені з чистого золота, а жертвник для всепалення й умивальниця – з міді.

Усі *священічі ризи* є святими, однак ризи первосвященника мають вищий рівень святости. Одяг первосвященника святіший не тільки через більшу пишність, а передусім тому, що зроблений із суміші вовни і льону – святої суміші. Посилаючись на Єзекиїла, можемо стверджувати, що цей одяг, названий святим, посідає силу, яка може мирян, що його торкаються, теж зробити святими (42:14; 44:19).

Нерухоме майно. Люди можуть посвятити свої домівки або землю, яку отримали в спадщину (Лев. 27:14-25). У такий спосіб вони роблять їх «святими Господеві», тобто власністю святині і священників.

Гроші, які використовуються для того, щоб відкупити землю, як і в попередньому випадку, названі «святими Господеві» (Лев. 27:23). Аналогічно, усі гроші чи дорогоцінні метали, подаровані для святині, є «святі». Крім цього, святими вважають самоцвіти.

Суміші (змішування, поєднання). Певні змішування є заборонені: запліднення тварин різних порід, орання ослом і волом одночасно, засівання поля або засівання виноградника двома різними сортами насіння, виготовлення або вдягання одягу з двох різних типів матеріалу (наприклад, вовни і льону). Причиною цих заборон є те, що суміші є святими (Втор. 22:9). Цим можна, хоча б частково, пояснити святість одягу первосвященника. Ізраїльтянам дозволено поєднувати різномірні елементи тільки в одному випадку: в оздобленні одягу пурпуровою ниткою, яку прив'язують до його кінців (Чис. 15:37-41).

Олія для помазання (посвячення) священників, святилища та речей, що в ньому знаходяться, має спеціальний і чітко визначений склад і теж є святою (Вих. 30:22-33; 37:29; Чис. 35:25).

Святим називають також *кадило* (Вих. 30:35,37).

Про *святу воду* говориться в контексті згадки про жінку, яку підозрюють у перелюбі (Чис. 5:17). Можна вважати святою теж воду для жертвоприношень і річку, яка витікає з храму у видінні Єзекиїла.

Місця

Святими місцями є передовсім *святині (храми)*. Термінологія вказує на те, що існує градація святости різних частин святилища. Розташування предметів всередині святилища також свідчить про градацію їх святости. З цього випливає дозвіл чи заборона доступу до святилища та окремих частин храму різним типам осіб (священики – левіти – миряни).

Місця теофаній (богоявленнь). Мойсеєві було наказано скинути сандалі з ніг, тому що земля, на якій він стояв, була святою (Вих. 3:5). Деякі місця: військовий табір Ізраїля та Едемський сад – вважають святими саме через присутність у них Бога. Згадується теж «Божа свята гора». Місця, де Бог або ангели з'явилися патріярхам чи комусь іншому й ті особи побудували там жертвник або поставили пам'ятник, також вважаються святими.

Крім того, вся *ізраїльська земля* вважається і називається святою. Однак специфічно святим названо місто Єрусалим. Карта нового розподілу землі з видіння Єзекиїла (45:1-8; 48:8-22) містить секцію, яка називається по-єврейському *терумах (הַתְּרֻמָּה)* – «частка, що ви виділите [Господеві]» (Єз. 48:8). Ця «терумах» містить три частини: одну для священиків, одну для левітів та одну для міста (Єрусалим).

Як святим є святилище – Боже житло на землі, – так само святе і Його житло на *небі*.

Час

Старий Завіт називає *суботу* святою і наказує її освячувати утриманням від роботи. На відміну від давніх, второканонічних, приписів щодо суботи (Вих. 20:8; Втор. 5:12), у священничому джерелі є наказ «освячувати» суботу – можливо, йдеться про якесь культове святкування суботи. Єз. 20:12,20 говорить про суботу як про знак (союзу) і, отже, Божий дар. Ісаїя у третій пісні називає суботу «днем святим Господеві» (Іс. 58:13).

Священниче джерело окреслює деякі свята як *мікра кодеш (miqrā'ê qō'deš)*, що краще перекласти як «затвердження, покликання, заклик до святости» або «священне зібрання» (пор. Лев. 23:2,4,37). І тут градація святости дуже чітка: Субота і День покути є найсвятішими, тому що вимагають цілковитого відпочинку. Деякі свята вимагають утримання від праці; інші, як наприклад, «повний місяць», – ще менш святі, тому що не вимагають жодного утримання.

Святі дні вимагають утримання від роботи і відповідної поведінки

(Неем. 8:1-11; 10:32).

Ювілейний рік освячений відсутністю сівби та збирання урожаю (Лев. 25:10-12). Суботній рік (кожний сьомий рік) не названо святим, однак вимога не сіяти і не збирати урожай могла би вказувати на святість, подібну до святости ювілейного року.

Інше

Окремі події та явища ставлять людину в особливий стосунок до святости, і тому їх уважають табуйованими. Йдеться, між іншим, про менструацію, припинення якої Старий Завіт називає «звільненням від нечистоти», а отже, освяченням. Таким терміном описано ситуацію з Ветсавією в 2 Сам. 11:4.

Певна кількість біблійних уривків говорить про «освячення» в контексті початку *війни* чи приготування до неї (Єр. 6:4; Йоїл. 4:9; Міх. 3:5), оскільки дієслово *qds* може означати «приготувати», а приготування включає теж і очищення. Оскільки святість пов'язана з богоявленням, то предметом святости можемо вважати саму Божу присутність, яка й робить війну святою.

Також і *союз* може бути названий святим (Дан. 11:28) і може бути зневаженим (Мал. 2:10; Пс. 55:21).

Цей короткий огляд використання термінів «святість», «святий», «освячувати» у Старому Завіті показав нам передусім багатство, але водночас і поліваріантність поняття святости. Беручи до уваги різноманітність термінів і граматичних форм, у яких вони вжиті (це – дієслова, іменники, прикметники), а також різні сфери їх застосування, зводити все це багатство розуміння святости до одного поняття видається неможливим, а формулювання такого завдання – невиправданим і некоректним. Основуючись на підходах двох великих богословських «шкіл» Старого Завіту – священничої та второномістичної, подамо кілька рефлексій стосовно деяких аспектів та проявів святости: культу, священства, чистоти (нечистоти), храму і суботи, а також питання можливості наближення до Бога.

2. Антиномії святости у творах второноміста і священника

Дослідивши різні терміни, якими описують поняття святости, а також їхнє лінгвістичне поле, вважаємо за доцільне поставити питання, що його звичайно навіть не ставимо собі, оскільки відповідь на нього здається очевидною: *чому Бог, різні особи, предмети, місця, часи, дії названі святими?* Якщо ми називаємо святим Бога, а водночас говоримо як про щось святе про війну чи самоцвіти, то для цього мусить бути певна спільна підстава або якийсь зв'язок між першим і другим. З іншого боку, цілком очевидно, що йдеться про різну «святість»: святість святині відрізняється від святости союзу. Таким чином, стає зрозуміло, що всі ці названі святими

явища та речі об'єднані спільним поняттям (не завжди абстрактним) святости, а з іншого боку, оскільки кожній святій речі притаманний лише якийсь певний вид святости, то мусимо припустити, що існує більш ніж одне поняття святости.

Справді, у П'ятикнижжі існують принаймні два різні поняття святости: одне представлене у творі священика (*P*), який трактує святість як щось динамічне, матеріальне і небезпечне, доступ до чого є обмежений; інше – у творі второноміста (*Dtr*), для якого святість – це щось статичне, значно доступніше і не загрозове чи небезпечне¹³. Оскільки святість є фундаментальною категорією кожної релігії та культу, то трактування цього поняття значною мірою зумовлює розуміння самого поняття релігії, та її змісту. Можна сказати, що поняття святости в різних релігіях віддзеркалює їхнє розуміння Бога і людини, стосунків між Богом і людиною, а також стосунків між людиною і світом.

Аналізуючи відмінності в розумінні культу священичою та второномістичною школами, спробуємо довести, відповідно, існування двох богословій та антропологій святости, а також покажемо, які наслідки з цього випливають.

Для священичого автора *храм і система жертвоприношень* мають центральне значення, натомість второномістичний автор наголошує на некультових інституціях. Виявом поваги до *Божої волі* й позитивної відповіді Богові для *Dtr* є вивчення закону, щоденне виконання заповідей і виховання, а для *P* – обряди і культові дії.

P бачить святими *священиків*, а передусім верховного священика. Їхня святість ґрунтується на Божому виборі, а продовжується і підтверджується їхньою участю в обрядах освячення та униканням речей і дій, які можуть їх «знесвятити». Тимчасом *Dtr* наголошує на святості всього *ізраїльського народу*, применшуючи цим роль священиків.

У *Dtr* увесь ізраїльський народ залучений до *культового досвіду*. Крім того, здається, що тут важливішими за священичі обряди є пережиття і вияв особистої вдячності й радості. У *Dtr* обряди здійснює весь народ, і основною характерною рисою є особиста молитва й особисте визнання віри. Це явно суперечить «святині мовчанки» у *P*, коли всі обряди у святині здійснюють священики, а вірні з них виключені.

P наголошує на деструктивній силі *нечистоти*. Занечистити особу і святиню може не лише обрядова нечистота, а й певні фізіологічні стани (наприклад, менструація), сексуальні відхилення (наприклад, інцест)

¹³ E. Regev. Priestly dynamic holiness and deuteronomic static holiness // *Vetus testamentum* LI/2 (2001) 243-244.

й аморальна поведінка. Усе це завдає шкоди святому – особі чи ізраїльському народові, знесвячуючи його. *Dtr* і *P* по-різному розуміють поняття нечистоти. На місці «нечистоти» у *Dtr* знаходимо слово «гідота» – це бруд, який не можна толерувати, він фізично бридкий і морально негідний. Триматися далеко від нього ізраїльський народ зобов'язаний в силу своєї святости. Можемо зауважити, що окреслення гідоти у *Dtr* дуже широке: воно охоплює поклоніння ідолам, нечисту їжу, негідні жертвоприношення, обман, а також певну сексуальну поведінку. Натомість у *P* гідота обмежена до інцесту й завжди стосується гріхів у сексуальній сфері. Однак різниця між «гідотою» у *Dtr* і *P* стосується не тільки об'єктів гідоти, а передусім її наслідків. У *Dtr* гідота не впливає на святість і не компрометує святе. Натомість для *P* вона є не лише абстрактною і загальною категорією, а посідає силу осквернення і знищення, так що може й осквернити ізраїльську землю, і знищити самого грішника.

За священничою концепцією святині (храму), *Божа слава* знаходиться у святині, у хмарі. Ця слава може бути загрозливою і небезпечною для кожного, хто наближається до неї у невідповідний спосіб. Натомість, згідно з второномістом, у святині мешкає не Божа слава, а святе Боже ім'я. Таким чином, у *Dtr*, на відміну від *P*, контакт людини (священика) зі Святим є більш опосередкованим.

Концепція святости сьомого дня – суботи – походить від віри, що Бог відпочив від праці сотворення в цей день та освятив його. Роблячи те саме, людина наслідує Бога. Натомість у *P* існує богословська й нарративна аналогія між заповіддю дотримуватися суботи і заповіддю щодо побудови святині. Зв'язок між святим часом і святим простором не є абстрактним (звідси походить ідея суботи як «святині часу»). *Dtr* має інше трактування суботи: хоч її й називають «суботою для Господа, твого Бога», ставляться до неї все ж як до соціальної інституції, наголошуючи на її людському й моральному характері – сьомий день є днем відпочинку для людини.

Джерелом святости ізраїльського народу є вчинки (або рішення) Бога. Це означає: якщо щось є посвячене, то воно належить Богові або близьке йому. У *P* ізраїльський народ освячується в безперервному процесі – через дотримання Божих заповідей. Святість є обов'язком і Божим призначенням ізраїльського народу, і це його «потенційна» святість, яка має бути реалізована в щоденному житті й обрядах. У *Dtr* – навпаки: святість ізраїльського народу є ствердженим фактом, станом ізраїльського народу; вона є наслідком Божого вибрання, а не дотримання заповідей. Ізраїльський народ є Божою власністю, і тому його святість, як своєрідний атрибут його статусу, не може бути скасована!

З цього короткого огляду антиномій святости можемо побачити, звідки походять відмінності в розумінні святости, оскільки *P* відображає

радше теоцентричну концепцію, тоді як *Dtr* – антропоцентричну? Для *P* сенс буття Ізраїля – у Божій присутності у святині, а *Dtr* наголошує радше на потребах і релігійній чутливості простих ізраїльтян¹⁴.

Святість у *P* здобувається завдяки постійному послухові Божим заповідям та виконанню обрядів. Це є динамічний і активний тип святости. Будь-який контакт із такою святістю має бути обережним і поступовим.

Натомість для *Dtr* святість – це доконаний факт, стан народу чи одиниці перед Богом. Це означає, що немає сенсу в строгому відокремленні священного від світського, адже останнє не має впливу на Божу святість.

Ця відмінність у розумінні святости є не лише теоретичною проблемою – вона має дуже великий вплив і на релігійну практику, і на щоденне життя. Які ж практичні наслідки може мати те чи інше поняття святости?

3. Культурологічні аспекти статичної і динамічної святости

Священнича система святости має справді космічний вимір. Її основою є певний Божий наказ. Союз між Богом та ізраїльським народом є частиною цієї космічної системи, а ізраїльський народ займає центральне місце в космічній піраміді святости. Однак ця система не є статичною. Святість у ній може опинитися під загрозою, як у випадку заневищення чи гріха. Одним зі способів захистити цю динамічну систему святости є обряд чи культ. Натомість для статичної концепції святости второномістичного автора космос і природа не мають жодного значення, тому що святість Ізраїля в цій системі походить безпосередньо від Божої волі.

Центральне місце обрядів у богослов'ї *P* пояснюється схильністю священничої школи до ідеї творення порядку. Через обряд народ і предмети-речі поставлені на властиві їм місця в системі святости, а радше, у космічній системі.

Згідно ж із *Dtr*, Бог уже створив постійну систему святости – космічний порядок. А обряди виконуються лише тому, що на це є безпосередній Божий наказ.

Отже, святість – це не просто обряди чи моральні приписи, це певний спосіб думання і спілкування з Богом, з ближнім, зі світом. Тому розуміння святости залежить передусім від того, яке уявлення людина має про Бога (богослов'я) і про себе саму (антропологія).

З усього сказаного можемо зробити висновок, що чітке розрізнення концепцій святости важливе не лише для кращого розуміння Святого Письма, світу й думки Старого (і Нового) Завіту, а й для сьогоденного

¹⁴ Цю тенденцію *Dtr* можемо назвати «секуляризуючою», а погляди *P* – «системою святости і табу».

богослов'я.

Про важливість концепції святости свідчить, зокрема, і припис, даний передусім ізраїльському народові, але звернений до всіх людей, – якомога більше уподібнитися до Господа: «Святими ви мусите бути, бо я – святий, Господь, Бог ваш» (Лев. 19:2). Подібна заповідь звучить і з Ісусових уст: «Тож будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий» (Мт. 5:48). І хоч ця заповідь повторюється в Торі не один раз і на різні лади, у жодній із книг Біблії не знаходимо дефініції термінів «святий» і «святість». У зв'язку з цим Ахарон Барт пише: «Треба думати, що ця мовчанка має якийсь сенс: чи не заохочує вона нас самих шукати правдиве значення Кедуша-Святости? Написано у Небіїм (Пророки) (І.Н. 1:8): “Розважатимеш над нею [книгою закону] день і ніч”. Сенс цих слів, може, у тому, що із зусиллям знайдене вкорінюється в нашому серці набагато глибше, ніж подароване»¹⁵.

Сучасне поняття святости успадкувало радше статичне поняття святости второномістичної школи, а не динамічне поняття священничої школи. «Ми вже спасенні, вже є Божим народом, вже воскреслі у Христі...». Відкуплення є історичним фактом, воно відбулося раз і назавжди, з наслідками на цілу вічність. Людина повинна дати особисту відповідь Христові: приймає чи не приймає вона цей уже приготований Божий проект. Тут достатньо згадати про святих. Хто вони? Або мученики, або герої (якщо героїчні чесноти вважати мірилом святости). Бог уже все зробив – ми маємо лише пристосувати себе до Його проекту аскезою і моральним життям. Крім того, сучасна тенденція «секуляризації», незважаючи на її, на перший погляд, новизну, веде свій «родовід» із Второзаконня: «Святість не є привілеєм невеликої групки людей – священників і монахів та монахинь, з якого виключені ті, хто живе у світі»¹⁶. Видається абсурдом: така активна, така динамічна Церква має статичне поняття святости! Нічого особливого не треба робити – тільки щоденно вповні жити своє хрещення!

Однак динамічне поняття святости теж присутнє в житті сьогоднішньої Церкви. Одним із «місць» динамічної святости є літургія, передусім у своїх обрядах і таїнствах. Обряди мають функцію «виправляти» пошкоджений світ, що через гріх опинився під загрозою знищення, повертати лад у ньому. Щоб це здійснити, потрібні відповідні особи – священники, втаємничені у священнослужіння і здатні чинно звершувати літургію. Бо не вистачає мати добру волю, – щоб здійснювати певні функції, потрібно бути «уповноваженим», тобто висвяченим. Тут варто приглянутися до

¹⁵ A. Bart. La santità <<http://www.ucei.it/reshet/tema/tema7/santita.htm>, 1>.

¹⁶ G. Zannoni. Santità e vita cristiana. Riflessioni per una revisione di vita // *La Voce di Gorlago* (supplemento al N° 5) (2002) 5.

обряду священничого посвячення Арона, описаного в Лев. 8-9, зокрема до його двох ключових моментів. Перший момент – це фізичне відокремлення Арона та його синів від спільноти (вони омиті, зодягнені, помазані й перебувають в ізоляції від спільноти протягом семи днів). Відтак, другим моментом є повернення їх спільноті. І тепер уже не Мойсей, а священники приносять жертви, хоч Мойсей залишається провідником народу і дає священникам вказівки, що вони мають робити. Крім того, відтепер Арон ще й благословляє народ. Усе це вказує на природу та значення реінтеграції священників. Хоч вони й мають зв'язки зі спільнотою, проте більше не перебувають на одному з нею рівні. Тепер вони вже є культовими представниками спільноти: вони «святі».

Яка мета цього відокремлення священників від спільноти? Священники, передовсім, мають бути представниками спільноти і служити їй, коли йдеться про місію та обов'язок цієї спільноти зберігати космічний порядок. Саме тому *P* пов'язує ідею святости зі сотворенням світу. Творити – означає впорядковувати. Бог творить упорядковуючи, тобто відокремлюючи: світло від темряви, твердь від води, сьомий день від інших днів тощо, а людина, сотворена на образ і подобу Божу, має робити те саме: упорядковувати! У цей спосіб – упорядковуючи, відокремлюючи, освячуючи – людина продовжує те, що Бог почав у сотворенні світу!¹⁷ Отже, завданням літургії є продовження Божого діла сотворення світу. І якщо *Dtr* стверджує, що все вже зроблено, то *P* каже, що все ще потрібно зробити.

Окрім літургії, яка через обряди і таїнства повертає порядок сотвореному світові, існує, відповідно до священничого, динамічного, поняття святости, ще одне «місце» освячення – мистецтво! Іван Рупнік, цитуючи Отців Церкви, говорить про приховану присутність Божого Слова (Логоса) у всьому творінні. Художник – це той, хто проявляє, робить видимою цю приховану присутність. Митець також є «творцем»: він відокремлює, розрізняє каміння, кольори, а відтак поєднує їх на стіні чи на полотні, створюючи новий твір. У його мистецтві є щось святе, божественне, що не є доступне кожному: з мертвого каменю він творить живий твір, що від-

¹⁷ Єдиним еством, створеним завдяки поєднанню різнорідних елементів, є саме людина: у порох землі ввійшов Божий дух! З цього поєднання народжується третя сутність – ані чиста матерія, ані чистий дух, але вповні матерія і вповні дух. Таким буде Христос – новий Адам: правдивий Бог і правдива людина. Людині, як ми вже бачили, ніколи не буде дозволено поєднувати протилежності, за єдиним винятком, – у подружжі! З подружнього поєднання не народжується ані ще один «він», ані ще одна «вона», а народжується цілком інша істота – нова людина.

¹⁸ Автор статті чув ці висловлювання під час екскурсії Папською каплицею *Redemptoris Mater*, коли Іван Рупнік пояснював зміст і богослов'я створених ним та його учнями мозаїк, а також розповідав про важку працю художників, які не тільки клали мозаїку на стіни, а й самі «добували» матеріал для мозаїк.

криває перспективу вічності!¹⁸

Варто зауважити, що саме в питанні церковного мистецтва погляди й підходи Східної і Західної Церков виявилися досить відмінними. Захід дав світові великі мистецькі шедеври Леонарда да Вінчі, Джотта, Рафаеля..., Схід – нескінченне анонімне відтворення ікон. Церковне мистецтво Заходу пропонує віруючим особисте досвідчення художниками Бога, а східна ікона – Божу присутність, відкрити у світі.

Як і літургія, ікона має певний «канон», за яким її потрібно «писати». Можливо, саме таке обмеження «творчої свободи» іконописця є відповіддю на дихотомію статичного і динамічного поняття святости: людина не повинна ані творити якийсь новий світ, ані наново «відтворювати» світ, створений Богом, – вона покликана завжди по-новому відкривати нескінченне Боже творіння.

Висновок

Святе є гарне. Ця думка здається майже банальною, але в ній – правда. У красі світу, у позачасовій і позапросторовій красі ікон людина відкриває присутність Святого – але не як небезпечну силу, готову знищити кожного, хто наблизиться до неї, а навпаки, як вічну Любов, яка закликає кожну людину ввійти у сопричастя з Богом, який є Отець, Наречений, Бог Пасхи.

Вдумаймося у вірш з пророка Осії, дуже важливий, на наш погляд, для розуміння теми цієї статті: «Бо я – Бог, не людина; Святий посеред тебе» (Ос. 11:9). Бог є святий, оскільки він не є людиною. Сформулювати – за інверсною логікою – аналогічне твердження про людину було б справжньою провокацією для сьогоднішньої духовности. Як, наприклад, сказати, що людина – не Бог, свята людина – вже не людина. Однак, попри зовнішній песимізм цієї фрази, у ній криється глибока правда: людина стає святою не завдяки тому, що виконує якісь людські дії, а завдяки участі в Божому житті та виявленню присутности Бога у власному житті (обоженню).

На завершення можна поставити одне запитання: чи можливий синтез між динамічно-священичим і статично-второномістичним поняттями святости? Щоб відповісти на нього, доречно звернутися до Нового Завіту й приглянутися до новини, принесеної Христом. Вивчення Нового Завіту підтверджує існування дихотомії між динамічним і статичним поняттями святости, але з виразною перевагою першого. Репрезентантом такого новозавітно-статичного підходу є передусім святий Павло з його глибоким розважанням про наслідки смерті і воскресіння Ісуса Христа (ми вже відкуплені, спасенні й, отже, святі) та про відношення між вірою і законом (моральне життя як свобідна відповідь на пропозицію спасіння, принесеного Ісусом Христом, а не як спосіб дійти до Бога). Однак не в Павловому богослов'ї відкуплення, а передусім у Павловій інтуїції щодо

людського тіла як храму Святого Духа ми вбачаємо богословську основу для синтезу статичного і динамічного понять святости. Якщо храмом Бога є сама людина, то поклоніння Богові не може бути якимось зовнішнім актом, – воно має здійснюватися в самій людині, у її *тілі*. І саме тут, у цьому *новому* храмі Святого Духа, відбувається зустріч Бога і людини, відбувається освячення світу і самої людини.

Taras Barshchevskyi

OLD TESTAMENT PRECURSORS RELATING TO THE CONCEPT OF HOLINESS

The article examines the notion of holiness on the basis of Holy Scripture, particularly the Pentateuch. Terms are presented that are found in the Holy Bible in descriptions of holiness. The article analyses two different notions of holiness that derive from the two main schools of the interpretation of the Pentateuch - the Priestly and Deuteronomic. Distinguishing between dynamic and static notions of holiness, the author introduces a number of contemporary approaches to the comprehension of holiness and ensuing consequences. A reconciliation of differences between static and dynamic concepts of holiness, based on the New Testament, is proposed, wherein the body is viewed as the temple of Holy Spirit, the place where God and the human interact, where the world and the human receive blessing.