

КИЇВСЬКА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛОВСЬКА АКАДЕМІЯ  
БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

**Кафедра біблійних та філологічних дисциплін**

Ця кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису  
містить результати власних досліджень.  
Використання ідей, результатів і текстів інших авторів  
мають покликання на відповідне джерело

---

(підпис автора)

КАПРІЯН ВАСИЛЬ РОМАНОВИЧ

**Магістерська робота**

**«РЕЦЕПЦІЯ БІБЛІЙНИХ ПРИНЦИПІВ ДУХОВНОГО ЖИТТЯ  
СТАРОЗАВІТНИХ ПАТРІАРХІВ В УМОВАХ СУЧАСНОГО СВІТУ»**

зі спеціальності 041 – богослів'я

галузі знань 04 – богослів'я

**Науковий керівник:**  
Диякон Юрій Мигаль,  
кандидат наук з богослів'я

---

(підпис)

**«До захисту допущено»**

Завідувач кафедри біблійних та філологічних дисциплін КПБА

---

протоієрей Ярослав Романчук,  
кандидат наук з богослів'я, доцент

« \_\_\_ » \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

КИЇВ – 2019

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	3
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРИОГРАФІЯ.....	6
1.1. Біблійні джерела.....	6
1.2. Патріархи в працях біблеїстів.....	9
РОЗДІЛ 2. ДУХОВНЕ ЖИТТЯ В СТАРОМУ ЗАВІТІ .....	13
2.1. Сенс життя в Старому Завіті.....	13
2.2. Що є старозавітна праведність .....	23
РОЗДІЛ 3. ПРИКЛАДИ ПРАВЕДНОСТІ ПАТРІАРХІВ .....	33
3.1. Авраам – приклад довіри.....	33
3.2. Ісаак як приклад стриманості та любові.....	44
3.3. Яків-богоборець як приклад для наслідування.....	55
РОЗДІЛ 4. РЕАЛІЗАЦІЯ ЧЕСНОТ У СУЧАСНОМУ СВІТІ .....	67
4.1. Виклики сучасного світу .....	67
4.2. Матеріалізм як проблема.....	77
4.3. Проблема секуляризму .....	84
ВИСНОВКИ.....	99
СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	102

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Особливої гостроти сьогодні набувають проблеми матеріалізму та секуляризму. Де-факто, нині пропагується зміна світогляду в бік небіблійного, нерелігійного, відбувається підміна сенсу людського життя і його зведення лише до матеріальних категорій. Моральні, етичні, інформаційні та інші виклики й загрози набувають все більших масштабів. Сучасний світ ставить перед Церквою багато питань, відповіді на які ми можемо знайти у Священному Писанні, зокрема у Старому Завіті, звернувшись до основоположних принципів духовного життя старозавітних патріархів. Таким чином, тема рецепції біблійних принципів духовного життя старозавітних патріархів в умовах сучасного світу сьогодні набуває особливої актуальності.

**Предметом дослідження** є біблійні принципи духовного життя старозавітних патріархів.

**Об`єктом дослідження** даної роботи є рецепції біблійних принципів духовного життя старозавітних патріархів в умовах сучасного світу.

**Метою** магістерської роботи є системне дослідження та аналіз рецепції біблійних принципів духовного життя старозавітних патріархів в умовах сучасного світу.

**Завдання роботи,** виходячи з поставленої мети, полягають у наступному:

- дослідити біблійні джерела;
- розглянути особливості духовного життя старозавітних патріархів Авраама, Ісаака та Якова у працях біблеїстів;
- дати відповідь на запитання про сенс життя в Старому Завіті;
- показати розуміння старозавітньої праведності;
- проаналізувати приклади праведності патріархів Авраама, Ісаака та Якова;
- виявити виклики сучасного світу;
- охарактеризувати матеріалізм як проблему;
- дослідити проблему секуляризму.

**Теоретичне значення роботи.** Для розвитку сучасної богословської спадщини питання рецепції біблійних принципів духовного життя старозавітніх патріархів в умовах сучасного світу є новим, оскільки раніше не досліджувалася кореляція між принципами духовного життя праотців Авраама, Ісаака та Якова з одного боку та особливостями життя в сучасному світі з іншого. Останні дві теми постають в опрацьованих автором джерелах та літературі як окремі об'єкти дослідження. Тому, зважуючи на новизну та особливість теми, дана робота не має аналогів у вітчизняній практиці.

**Практичне значення роботи.** Матеріал, викладений у магістерській роботі, може служити прикладом для формування та вдосконалення лекційних курсів. Використовуватися як матеріал для публікації в періодичних виданнях та в галузі розвитку богословської науки для написання різних досліджень та напрацювань в українській богословській спадщині.

**Структура роботи** та послідовність викладення матеріалу у ній обумовлена логікою дослідження, його метою та завданням. Робота складається із вступу, чотирьох розділів, висновків та списку джерел та літератури.

У першому розділі описується огляд біблійних джерел та праць біблеїстів, які використовувалися автором під час написання даної роботи.

У другому розділі розглядаються особливості духовного життя у Старому Завіті. Автор відповідає на запитання про сенс життя у Старому Завіті та показує, яким повинен був бути праведник.

У третьому розділі автор наводить приклади праведності у Старому Завіті – праотців Авраама, Ісаака та Якова. Першим робиться стислий огляд життя старозавітніх патріархів та зосереджується увага на тих чеснотах, які Господь поставив їм у праведність.

Четвертий розділ розглядає питання реалізації чеснот у сучасному світі. Автором виявлено безліч викликів, які постають перед нами сьогодні, детально досліджуються злободенні проблеми матеріалізму та секуляризму.

Логічним завершенням роботи є висновки, які резюмують викладений у магістерській роботі матеріал. Завершує працю список використаних джерел та літератури, які були опрацьовані в процесі даного дослідження.

## РОЗДІЛ 1

### ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРИОГРАФІЯ

#### 1.1. Біблійні джерела

Сучасна богословська наука в Україні виходить на новий рівень розвитку. Після багатолітнього перебування під гнітом Росії, українське богослів'я починає новий етап свого буття з відродженням Православної Церкви в нашій державі. Тому ці обставини дають поштовх для порушення нових питань, необхідних для осмислення. Такий поштовх для змін помітний і у біблеїстиці, яка є одним із підрозділів богословської науки. Також і тема, яка розглядається у запропонованій вашій увазі праці, викликана реаліями новітньої епохи. Проте сучасна православна богословська наука в Україні не може розвиватись без вивчення напрацювань попередників. Таке твердження виходить не лише з необхідності знання історіографії, вже існуючих досліджень, а також тому, що нам варто відновити перервану традицію наукового богослів'я.

Найважливішим джерелом при написанні праці з богословської проблематики, а тим паче з біблеїстики, є Священне Писання та Передання. Тому, якщо поглянути на роботу, то можна помітити, що у дослідженні простежується постійне посилення на думки та твердження, які ґрунтуються на Біблії та Переданні. Прикладом чого може слугувати будь-який розділ поданої до захисту роботи.

Першоджерелом для розкриття визначених у роботі завдань є Біблія в перекладі українською мовою під редакцією Святішого Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета [1]. Це унікальне видання повного перекладу Священного Писання, здійснене сучасною літературною мовою, в якому цілісно збережені богословські думки та біблійні терміни. Тому автор використав саме це видання для кращого і повного розкриття теми.

Одним з головних джерел, звідки ми черпаємо основні постулати православної віри, є твори Святих Отців Церкви Христової. Вони були не

звичайними людьми, а особистостями, які творили буття Церкви, які силою свого розуму вміли глибоко проникнути в Божественне Одкровення та на основі власного духовного досвіду розвивали богословську науку. Завдяки їхнім трудам зароджувалося й розвивалося християнство. Вони, можна сказати, формували серце Церкви, висловлюючи думки про її характер та устрій через послання або проповіді, які відзначалися особистісним тоном та відповідали гарячим потребам Церкви в конкретній ситуації. Праці Отців Церкви не втратили актуальності і в наш час, адже сучасна богословська думка продовжує розвиток на основі напрацювань цих видатних церковних діячів. Особливо плідно Святі Отці Церкви попрацювали в царині дослідження Священного Писання. Саме тому у кожному дослідженні з біблеїстики можна знайти посилення на думки цих стовпів Церкви Христової. Винятком не стала і запропонована вашій увазі праця. Автор дослідження розглядає поставлену у темі проблематику на основі досліджень Святих Отців Церкви.

Православна богословська наука розділяє діяльність Отців на кілька періодів: мужі апостольські, апологети та золота доба християнської писемності. У кожному з цих періодів є чимало дослідників Священного Писання.

Фактично у кожного із Святих отців можна знайти дослідження книг Священного Писання та зокрема Старого Завіту, проте автор виокремив лише певних мужів.

Серед праць церковних письменників періоду апологетів автор користується працями святого мученика Юстина Філософа [17]. Юстин, прозваний Філософом, без сумніву є найвідомішим апологетом другого століття. Ще одним автором того періоду, який досліджував книги Священного Писання є священномученик Іриней Ліонський [15].

У дослідженні використовуються твори блаженного Аврелія Августина, єпископа Іпоніського. Він один з найвідоміших і найвпливовіших Отців християнської Церкви, особливо шанований на Заході. У своїх працях

«Сповідь» [3], «О книге Бытия» [4] та «О граде Божию» [2] святий розглядає патріархальний період біблійної історії Старого Завіту.

Ще одним авторитетом Церкви Христової, який поклав своє життя на дослідження істин віри та глибин Священного Писання, є святий Амвросій Медіоланський [5]. Він був символом своєї епохи та поєднав у своїй діяльності і державну владу, і владу духовну. Святий став для мешканців стародавнього Медіолану взірцем політика і духовного учителя.

Серед праць Святих Отців Церкви Христової виділяються праці святого Григорія Богослова [8], архієпископа Константинопольського. За свої високі богословські творіння святий Григорій отримав від Церкви почесне найменування Богослова і вселенського вчителя, а за здатність проникати думкою до найглибших таємниць віри і виражати незбагненні її істини з прозорою ясністю і суворою точністю Церква в одній з молитов називає його розумом найвищим. Тому його праці у богословських дослідженнях з біблеїстики займають вагоме місце.

Григорій Ніський [9] теж є яскравим взірцем для богословських досліджень, тому автор розглядає праці святого у своєму дослідженні. Святий Григорій був єпископом Ніським та молодшим братом святого Василя Великого. У своїх працях приділяє багато місця дослідженню питань Священного Писання Старого Завіту.

Одним з найвидатніших дослідників Священного Писання серед Отців Церкви є преподобний Єфрем Сірин [10, 11, 12]. Преподобний був мандруючим ченцем, поетом, мислителем і богословом. Жив він в Едессі, де працював помічником у опалювача лазні, присвячуючи вільний час творчості, писанню та проповіді Слова Божого серед язичників.

У працях з дослідження Священного Писання не можна оминати творів великого ієрарха Церкви, святого Іоана Золотоуста [13], архієпископа Константинопольського. Він є одним з трьох Вселенських святих разом зі святыми Василем Великим і Григорієм Богословом. Святий Іоан присвячував дослідженню Священного Писання дуже багато часу, адже у нього



можна знайти праці, які стосуються усіх книг Біблії. Особливо цікавим для нас стали його роздуми про патріарший період.

Отже, ми бачимо, що у роботі використана вагома джерельна база, яка висвітлює дослідження Священного Писання головними авторитетами Церкви Христової. Використаний у роботі матеріал розкриває бачення різних питань та проблем, піднятих у дослідженні з точки зору православного богослів'я. Це все дає можливість краще зрозуміти та осмислити проблему рецепції біблійних принципів духовного життя старозавітних патріархів в умовах сучасного світу.

## **1.2. Патріархи в працях біблеїстів**

Біблія має свою земну історію, тому що вона з'явилася не відразу. Писалася вона багатьма людьми протягом тривалого періоду на декількох мовах в різних країнах. Але, не дивлячись на цей, Божественний задум спасіння людства чітко простежується в усьому її оповіданні. І ця повнота Божественного одкровення людям і його спасительна мета спостерігається вже в Старому Завіті. Тут у першій частині Священного Писання робиться підготовче, педагогічно неповне розкриття спасительного Божественного задуму.

Священне Писання Старого Завіту часто розглядають як формальну історичну частину життя ізраїльського народу. Як аргумент вказують, що Старий Завіт як сукупність біблійних книг розповідає лише про релігійне життя стародавніх євреїв.

Таким чином, головна мета Священного Писання залишається поза нашою увагою і лише в поодиноких випадках інколи новітні дослідники приходять до думки, що у Старому Завіті, як першоджерелі прикладу відносин Бога та людини, закладено релігійну основу, яка присутня у цих стосунках. Тому нам варто розглянути погляд на Старий Завіт богословів різних поколінь, адже цей аналіз демонструє розвиток біблійного богослів'я.

Біблеїстична богословська наука часто вдавалась до розгляду постатей патріархів Старого Завіту як прикладів для наслідування. Для розуміння цього варто звернутись до богословів різних періодів.

Вагомий внесок у дослідження Старозавітної біблеїстики патріаршого періоду зробила Російська богословська школа дореволюційного періоду. Серед дослідників того часу можна виділити Александрова Н., священнослужителя РПЦ та його дослідження «История еврейских патриархов (Авраама, Исаака и Иакова) по творениям святых отцов и древних церковных писателей» [41]. Автор праці розкриває багато граней життя Старозавітних патріархів, досліджуючи джерела їхнього періоду, місцевість, де вони жили, та аналізуючи їхній спосіб буття через призму спасіння людини. До числа дослідників дореволюційної доби в РПЦ варто віднести і труди Введенского А., який написав книгу «Условия допустимости веры в смысл жизни» [42], Трубецкого Є. та його дослідження «Смысл жизни» [57].

Проте найвидатнішим дослідником Священного Писання тієї доби являється професор Санкт-Петербурзької духовної академії Лопухін А.П. та його фундаментальні праці «Библейская история Ветхого Завета» [48] та «Толковая Библия» [19]. Лопухін втілював у своїх працях весь доступний до кінця XIX століття біблійно-хронологічний, археологічний, історичний та етнографічний матеріал.

Працею його життя стало впорядкування Толкової Біблії. Робота над нею починалася під редакцією професора богослов'я Олександра Лопухіна. Але, на жаль, він помер 27-го серпня 1904 року і роботу над цим унікальним виданням продовжили його наступники. Останній том встиг вийти менш ніж за рік до того, як світ був вкинутий в катастрофу Першої світової війни, що забрала мільйони життів і залишила багато починань і плани незавершеними.

У працях Лопухіна сучасні біблеїсти теж можуть черпати інформацію та натхнення для своїх богословських досліджень, в тому числі і періоду патріархального життя ізраїльського народу.

Ще одним яскравим представником російської богословської школи є святий Філарет (Дроздов), митрополит Коломенський. Для нас стала цікавою його праця про книгу Буття [27], в якій святий розглядає як тлумачення на різні місця Священного Писання, так і проводить дослідження з наукової точки зору періоду життя Старозавітних патріархів.

Російська Церква і в сучасній богословській науці в розділі біблеїстики продовжує свій розвиток. Представниками сучасного російського богослів'я митрополит Іларіон (Алфєєв) [67], Осіпов А.І. [52], архієпископ Аверкій (Таушев) [30] та багато інших. У своїх працях вони чітко поєднали дослідження минулого та сучасного у біблійній богословській науці. Їхні праці опрацьовані в процесі дослідження роботи.

Наука постійно розвивається і які б фундаментальні дослідження не були зроблені російською богословською школою богослів'я в інших Церквах теж розвивалось. Щоб наша робота не виглядала однобокою, ми розглядаємо і дослідження богословських шкіл різних помісних Православних Церков.

Представники Елладської Церкви у своїх працях з біблеїстики розповідають про патріарший період історії Старого Завіту та закликають до їхнього наслідування у сучасних духовних практиках. Зокрема, якщо поглянути на труди преподобного Паїсія Святогорця [23], то у його повчаннях можна віднайти багато посилань на приклади життя Авраама чи Ісаака.

Яскравим представником древньої Олександрійської кафедри є предстоятель Олександрійської Православної Церкви Феодор II [25], який у своїй богословській практиці часто звертається до біблійних образів патріаршого періоду.

Після відродження Української Православної Церкви розпочала свій розвиток і вітчизняна богословська наука. Яскравим представником цієї школи богослів'я є предстоятель УПЦ КП Патріарх Філарет, який у своїх проповідях [29] та посланнях [28] постійно закликає звертатись до досліджень Священного Писання та неодноразово згадує приклади життя праведників Старого Завіту.

Слідом за предстоятелем нашої Церкви розвивають біблійну богословську науку і українські богослови, серед яких викладач Київської православної богословської академії протоієрей Леонтій Нікітенко [71], який у своїх працях з досліджень Священного Писання торкається різноманітних тем, зокрема причин гріхопадіння наших прабатьків.

Таким чином, у даній роботі використані праці представників різних богословських шкіл різних Церков та періодів.

### **Висновки до першого розділу**

Сучасна богословська наука справді виходить на новий рівень розвитку. Біблеїстика, яка є одним із підрозділів богословської науки, розвивається та дає відповіді на нові виклики сучасного суспільства. Також, ми розуміємо, що сучасна православна богословська наука в Україні не може розвиватись без вивчення напрацювань попередників і оглядаючи праці дослідників різних епох у нашій роботі, ми поєднуємо їхні напрацювання з працями сучасників. У даній магістерській роботі використано джерела, які розкривають бачення різних питань та проблем, піднятих у дослідженні, з точки зору різних богословських традицій православ'я. Це все дає можливість краще зрозуміти та побачити суть проблеми рецепції біблійних принципів духовного життя старозавітних патріархів в умовах сучасного світу.

Більшість праць, використаних у даному дослідженні, належить авторам минулого століття. Втім їхні труди і досі відповідають викликам сьогодення, оцінка яких доповнюється дослідженнями сучасних богословів Православної Церкви. В своєму поєднанні ці праці органічно доповнюють одна одну в розгляді актуальних питань, які постають перед Церквою сьогодні.

## РОЗДІЛ 2

### СЕНС ЖИТТЯ В СТАРОМУ ЗАВІТІ

#### 2.1. Сенс життя в Старому Завіті

Сенс життя – питання наскільки розпливчате, настільки ж і гостро насущне для кожної людини. Хто ми, навіщо ми тут, куди йдемо і яким повинен бути цей шлях? У кінцевій повноті відповіді на це питання може тільки кожен для себе - в своєму серці. Але є і загальні, вкорінені в самому бутті, закономірності, об'єктивність яких неможливо скасувати нашою суб'єктивністю. Зрозуміти ці фундаментальні закони і визначитися щодо них - обов'язок будь-якої розумної людини [39, с. 7]. Отож у даному підрозділі ми спробуємо наблизитися до розкриття сенсу людського життя в Старому Завіті. А розпочнемо з базової дефініції – «сенс життя».

Ми погоджуємося з думкою Є.Трубецького про те, що «сенс» є логічно необхідне припущення і шукане будь-якої думки. Основне завдання логічної думки полягає в тому, щоб не бути тільки суб'єктивним переживанням. Тому будь-яка логічна думка прагне утвердитися в чомусь безумовному і загальному, що носить назву істини чи сенсу. Думка ж тільки суб'єктивна, яка не досягає мети цього прагнення, думка, нездатна стати загальнозначущою, відкидається всяким логічно мислячим як безглузда. Інакше кажучи, «сенс» є загальнозначущим мисленнєвим змістом або ж загальнозначущою думкою, яка становить обов'язкове для будь-якої думки шукане.

Неважко переконатися, що «сенс» представляє собою логічно необхідне припущення не тільки будь-якої думки, але і будь-якої свідомості. Усвідомити саме і значить – осмислити, тобто віднести усвідомлене до якого-небудь об'єктивного, загальнозначущого змісту...

Але крім цього загального значення загальнозначущої думки, слово «сенс» має ще інше, специфічне значення позитивної і загальнозначущої цінності, і саме в цьому значенні воно розуміється, коли ставиться питання про

сенс життя. Тут мова йде, очевидно, не про те, чи може життя (яка б не була його цінність) бути виражене в термінах загальнозначущої думки, а про те - чи варто жити, чи володіє життя позитивною цінністю, притому цінністю загальною і безумовною, цінністю обов'язковою для кожного [57, с. 9-11].

Таким чином, остаточне визначення поняття «сенсу речі» буде наступним: під сенсом даної [речі] завжди мається на увазі призначення і дійсна придатність даної речі для досягнення такої мети, за якою чомусь треба або слід гнатися. Таке загальноживане значення терміну – «сенс», коли ми говоримо про сенс будь-якої речі. Дізнавшись же це, легко сповна з'ясувати, що слід або що ми логічно зобов'язані мати на увазі, коли ми говоримо про сенс життя; адже поняття «сенс життя» становить лише окремий випадок поняття «сенс будь-якої речі». Тому, якщо сенс будь-якої речі полягає в призначенні і в дійсній придатності даної речі для досягнення цінної мети, то і сенс життя повинен розумітися як призначення і дійсна придатність життя для досягнення цінної мети, тобто такої мети, за якою треба або слід гнатися.

Таким чином питання про сенс життя збігається з питанням про мету життя [42, с. 9].

Питання про призначення людського життя дуже актуальне, оскільки стосується найголовнішого для людини - мети її земного існування. Знайшовши правильну відповідь на питання щодо нашого життя, ми зможемо відповісти і на дрібніші питання, які нам щоденно доводиться вирішувати в спілкуванні з людьми, навчанні, роботі, сім'ї. Якщо ж ми помиляємось в цьому питанні, то не досягнемо цілі і в інших наших життєвих ситуаціях: бо як зможе об'єктивно осмислити їх той, чиє життя не наповнене сенсом? [91].

Ясно, що сенс життя не може бути полягати в тих маленьких, низинних цілях, які ставлять собі іноді люди... Вони мають короткочасну тривалість, вузький масштаб, і не тільки не доставляють міцного щастя, але навіть носять в собі гіркоту, або свого роду духовну отруту, що отрує життя і доставляє страждання. Навіть сильніші характери, прагнучи до здійснення свого особистого щастя, побудованого на егоїстичних засадах, а не на високих

ідеалах, в кінці кінців, відчували розчарування і страждання... Премудрий Соломон, цар єврейський, що випробовував, як він свідчить у своєму Еклезіасті, все задоволення життя, врешті-решт, приходять до сумного висновку, що все це «суєта і томління духу». «І зненавидів я, каже Соломон, життя, тому що противні стали мені діла, які робляться під сонцем, тому що все – суєта і томлення духу! І зненавидів я весь труд мій, яким трудився під сонцем, тому що повинен залишити його людині, яка буде після мене. І хто знає: чи мудра буде вона, чи нерозумна? А вона буде розпоряджатися всіма трудами моїми, якими я трудився і якими показав себе мудрим під сонцем. І це – суєта! І звернувся я, щоб нав'язати серцю моєму зректися усіх трудів, якими я трудився під сонцем, тому що одна людина трудиться мудро, зі знанням і успіхом, і повинен віддати все людині, яка не трудилася в тому, що є ніби частиною її. І це – суєта і зло велике!» Одним словом, «суєта суєт, сказав Еклезіаст, суєта суєт, – усе суєта!» (Еккл. 2: 17-21; 1, 2).

Отже, в чому ж міцне щастя? А згідно з цим також, де шукати сенсу людського життя? [35, с. 14]. У чому саме полягав сенс життя у Старому Завіті?

У книзі Еклезіаста, або Проповідника знаходимо: «Вислухаємо сутність усього: бійся Бога і заповідей Його дотримуйся, тому що у цьому все для людини; бо всяке діло Бог приведе на суд, і все таємне, чи добре воно, чи зле» (Еккл. 12: 13-14). Тобто сенс життя у Старому Завіті полягав у прославленні Бога через виконання заповідей Його.

Архімандрит Георгій (Капсаніс) у своєму творі «Обоження як сенс людського життя» дає куди вичерпнішу відповідь на дане екзистенційне питання. На його думку, сенс людського життя відкривається з перших же сторінок Священного Писання, де говориться про те, що Бог створив людину за Своїм образом і подобою. У цьому пізнається велика любов до людини Триєдиного Бога. Він не захотів, щоб людина була просто твариною, наділеною певними даруваннями, певними якостями, певною перевагою над іншим творінням, і тільки; Він побажав, щоб людина була Богом по Благодаті [91].

Так, перший розділ книги Буття дає опис створення всього світу - від ангельського невидимого до фізичного видимого. Господь творить світ у буквальному значенні «з нічого» (по лат. *ex nihilo*), на що дається вказівка у Святому Письмі (2 Макк. 7, 28). Створення вершини фізичного світу - людини, відбувається не звичайним чином, але перед цим актом Господь ніби зупиняється та радиться в Самому Собі про останнє творіння. Рада Святої Трійці розкриває божественний задум про наділення людини відмінними від всіх інших створінь якостями: «Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою» (Бут. 1, 26). Цими словами Одкровення дає нам розуміння того, що людина була створена досконалою за образом Того, Хто її створив. Людина з'явилася відбитком Божества не тільки за своєю сутністю, але й по моральних якостях – за премудрістю, за добротою, за святій чистоті, за постійному вдосконалюванні в добрі [52, с. 91]. Зло або недолік не могли мати ніякого місця в людині: незважаючи на свою обмеженість, вона була створена і мала повноту подібності до Бога. Повнота подібності необхідна була для того, щоби людина змогла досягти свого призначення – призначенню бути храмом Вседосконалого Бога [90].

В цих словах розкривається початок і завершення шляху людини. Образ Божий, що найбільше виявляється в нашій свободній волі, а подоба Божа, в уподібненні Творцю, в можливості людини жити життям Бога [98].

Образ і подоба найтіснішим чином зв'язані між собою й не можуть розумітися у відриві один від іншого. Образ Божий є даром Божим кожній людині, що виражається в здатності бути причасником Божественного життя, брати участь у Божественній досконалості, а подоба є проявом цього дару в житті людини й тією мірою, у якій ця здатність реалізується. Можна сказати, що образ і подоба – два аспекти подвійного поняття. Образ Божий є тим, що людині споконвічно дане, подоба же є деякою заданістю, якої людина повинна набувати протягом всього життя. Риси образу Божого відносяться до сутності людини і є істотними якостями людської природи, у той час як риси подоби розкриваються в результаті спрямованості людської волі до добра. Риси образу



є якостями природи, завдяки яким людина може вдосконалюватися, уподібнюватися Богу, відображаючи досконалість свого Творця, наприклад розум, дар слова, тощо. Відповідним чином користуючись цими здатностями, людина може досягти подоби Божої, здобуваючи, наприклад, доброту та мудрість, які є вже рисами не образу, а подоби. Рисами образу Божого володіють всі люди, тоді як риси подоби розкривають далеко не всі. Проте, можливо говорити про образ і подобу як про подвійне поняття. Адже богообразність потенційно містить у собі подобу Божу, а подоба є розкриттям богообразності в житті людини.

Необхідно відзначити, що самі по собі риси образу Божого ані окремо, ані в сукупності не вичерпують людської богообразності. У силу різних причин ті або інші риси образу Божого, наприклад розум, у деяких людей можуть не проявлятися, проте, неможливо заперечувати за цими людьми людського достоїнства та гідності, оскільки вони також можуть бути причасниками Божественного життя. Саме подих Божий, Божественна любов, що є присутньою у людині, робить її богообразною істотою, особистістю [90].

Зовні людина здається біологічною істотою, подібною до всіх інших істот, що живуть на землі. Але вона, як каже свт. Григорій Богослов: «Поставлена окремо від усіх творінь, будучи єдиною істотою, спроможною стати Богом за благодаттю» [8, с. 320]. Зухвалою може здатися думка, що сенс нашого життя полягає в тому, щоб стати Богом за благодаттю. Однак ні Священне Писання, ні святі отці не приховують цього від нас. Та багато людей залишаються байдужими до цього. Вони ставлять перед собою, в кращому разі, моральні цілі, бо хочуть стати кращими людьми. Та не цю ціль вказує нам Священне Писання і Церковне Передання. Моральне вдосконалення, безумовно, потрібне, але ми повинні знати правду про кінцеву мету, для якої Господь створив нас.

В чому ж вона полягає? В єднанні з Богом, в обоженні - істинній єдності, а не в морально-зовнішній і сентиментально-надуманій [98]. Під поняттям «обоження» слід розуміти відтворення образу Божого в людині. Біблія вчить

тому, що людина може подолати розрив між своєю тварної природою і природою Бога не по єству, а по благодаті [33, с. 36].

Відомий православний богослов О.Осіпов так пояснює сенс життя: «Його сенс - в уподібненні Христу і єднанні з Ним, інакше - обоженні, теосісі. Що це означає? Якщо відповісти коротко, це є досконалість в кінетичній (грец. - самоприниження, жертвне смирення) любові, що становить саму суть Бога, бо «Бог є любов, і хто перебуває в любові, той перебуває в Бозі і Бог у ньому» (1 Ів. 4: 16)».

Апостол Павло трохи докладніше пише про цей стан в своєму посланні до галатів, коли перераховує плоди дії Бога в людині. Він характеризує його як любов, радість, мир, довготерпіння, милосердя, лагідність, стриманість (Гал. 5: 22-23). В іншому посланні він описує цей стан такими словами: «Не бачило око, і вухо не чуло, і не приходило те на серце людині, що приготував Бог люблячим Його» (1 Кор. 2, 9).

Апостол, як бачимо, пише про те, що людина, котра духовно очистилася, зцілилася від пристрастей, тобто духовно здорова, перебуває в глибокій радості, любові та мирі душі – кажучи сучасною мовою – в щасті, але не швидкоплинному, випадковому, викликаному дією нервів і психіки, а такому, що стало властивістю душі «нової» людини, і тому невід'ємним, вічним. Слід однак зауважити, що не цей стан сам по собі є метою і сенсом життя людини за християнським вченням. Він є лише один з наслідків досягнення мети – спасіння, обоження, єднання з Богом, в якому особистість людини досягає повноти свого розкриття, богоподоби [52, с. 93].

Преподобний Серафим Саровський наголошує на тому, що сенсом життя є стягання Духа Святого, а необхідними засобами для досягнення вказаної мети є молитва, піст та бдіння.

Піст же, і бдіння і молитва, і милостиня, і всяка Христа ради добра справа суть засобу для стягання Святого Духа Божого... Однак лише заради Христа здійснена добра справа приносить нам плоди Святого Духа. Все ж, що робиться не заради Христа, хоча і добре, нагороди в життя майбутнього віку нам не

представляє, та й в нинішньому житті благодаті Божої теж не дає. Ось чому Господь Ісус Христос сказав: «... хто не збирає зі Мною, той марнує» (Мф.12: 30, Лк.11: 23). Добру справу інакше не можна назвати як збиранням, бо хоча воно і не заради Христа робиться, проте ж добро. Писання каже: «...в усякому народі той, хто боїться Його і робить по правді, угодний Йому» (Деян.10: 35) [21, с. 82].

Як зазначає ієромонах Іов (Гумеров), справжній, а не ілюзорний, сенс має тільки те життя, яке вводить нас у вічність Бога і з'єднує з Ним - єдиним Джерелом нескінченних радостей, світла і блаженного спокою. «Я є воскресіння і життя; хто вірує в Мене, якщо і помре, оживе. І кожен, хто живе і вірує в Мене, не помре повік» (Ін. 11: 25-26). Вхідження це починається ще на землі. Церква, як творіння Боже, є передобразом і початком вічного життя. Нове життя вже на землі стає дійсністю через віру в Того, Хто є і путь, і істина, і життя (Ін. 14: 6). Свідченням цього є життя святих. Але навіть той, хто не піднявся на щабель святості, а лише проходить свій духовний шлях чесно і відповідально, поступово знаходить внутрішній спокій і знає, в чому сенс його життя [93].

Старець Паїсій Святогорець вбачає сенс життя у тому, щоб підготувати себе для нашої Батьківщини, для неба, для раю. Суть в тому, щоб людина вловила цей найглибший сенс життя, бо це є порятунок душі. Віруючи в Бога і майбутнє життя, людина розуміє, що це тимчасове життя суєтне, і готує свій духовний стан для життя іншого. Ми забуваємо про те, що всім нам належить піти. Коріння тут ми не пустимо. Цей вік не для того, щоб прожити його розкошуючи, а для того, щоб скласти іспити і перейти в інше життя. Тому перед нами повинна стояти наступна мета: приготуватися так, щоб, коли Бог покличе нас, піти зі спокійною совістю, здійнятися до Христа і бути з Ним завжди. Коли Христос благословив п'ять хлібів і наситив стільки тисяч людей, народ тут же сказав: «Цар би з Нього вийшов що треба!» З'їли п'ять хлібів і дві риби і надихнулися. Однак Христос сказав їм не піклуватися про їжу, тому що

тут ми не залишимося. У цьому житті кожен з нас піддається випробуванням: чи відповідає він тому, чого вимагає Бог [23, с. 356-357].

Відомо, що Адам і Єва були обмануті дияволом і захотіли стати богами - тільки не з Божого сприяння, не через послух з любов'ю, а спираючись на свої сили і волю, егоїстично і автономно. Іншими словами, в основі падіння лежала самість. Погоджуючись з самодостатністю, прабатьки відокремили себе від Бога і, замість обоження, знайшли противне йому: духовну смерть.

Отці Церкви говорять, що Бог є життя. І той, хто відкидає Бога, відкидає життя. Тому смерть і духовна бездіяльність (смерть фізична і духовна) були прямим наслідком прабатьківського непослуху.

Наслідки падіння очевидні. Відділення від Бога низвело людину до плотського, тваринного, демонічного життя. Чудове творіння Боже впало в тяжку хворобу, хворобу до смерті. Образ Божий спотворився. У падінні людина втратила властивості, необхідні, щоб йти до обоження. У цьому стані важкої хвороби, хвороби до смерті, людина вже не може повернутися до Бога. Її єство потребує нового кореня. Потрібен новий чоловік, «здоровий» - здатний повернути людській волі спрямованість до Бога.

Новим коренем людського єства, Новою Людиною став Богочоловік Ісус Христос – Син Божий і Слово Боже – втілюється щоб покласти новий початок, нову закваску людства.

Великий богослов нашої Церкви святий Іоанн Дамаскін богословить, що Втіленням словами друге єднання Бога з людиною увійшло в світ. Перше, що було в Раю, було втрачено відпадінням людини від Бога. Всепокриваюча любов Божа влаштує тепер інше, друге єднання між Богом і людиною, єднання, яке вже не може бути розірвано – оскільки воно здійснилося в Особистості Христа [91].

Христос є досконалим здійсненням Божественного сенсу. Він – вселюдський ідеал, ідеальне звернення сенсу. У Ньому воістину Бог все у всьому. До подібного здійснення сенсу покликані і ми всі. І тільки Він, Христос, робить для нас можливим здійснення справжнього сенсу, наше

обоження. «Без Нього ніщо не почало бути». Поза Ним немислиме буття, можливо лише примарне, минуще існування, животіння. Тільки через Христа людина переходить від богомислія, богослов'я (теології) до боговідчуття, до богодійства (теургії), до життя по-Божому. Лише через Нього вона переходить від богоборства і богорабства до богосинівства. «Ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене, – говорить Христос. – Без Мене не можете робити нічого» [49, с.75].

Створення на Свій образ було таким даруванням, яким Бог наділив тільки людину, і більше нікого з усього видимого творіння, так що вона стала образом Самого Бога. Цей дар включав у себе: розум, совість, вільну волю, творчість, любов і бажання досконалості і Бога, особиста самосвідомість і все, що поставляє людину над іншим видимим творінням, роблячи її особистістю. Іншими словами, все те, що робить людину особистістю, даровано їй за образом Божим.

Отримавши образ, людина покликана стяжати подобу, досягти обоження. Творець, Бог по природі, кличе її стати богом за благодаттю.

Бог на Свій образ наділив її всіма даруваннями, щоб вона могла сходити на висоту і при їхній допомозі досягати подоби свого Творця і Бога: щоб бути з Ним не в зовнішніх, що розуміються лише в категоріях моральності, відносинах, а в глибокому особистому єднанні [91].

Оскільки людина створена для такої високої мети, то коли починає ухилятися від свого призначення як наслідок відчуває всередині себе пустоту, безодню, яку намагається заповнити. Мабуть, більшість людей на певному етапі свого життя відчували себе на землі, як в тюрмі. Тут ми хочемо постійним шумом заповнити порожнечу нашого серця. І чого найбільше боїться сучасна людина – це залишитися на самоті, з самою собою. За допомогою емоційних навантажень, телебачення і радіо, інформації про все, що завгодно, а іноді і з допомогою наркотиків, – людина відчайдушно старається забути, не думати, не турбуватися, не згадувати: що вона збилась з шляху, відійшла далеко від цілі. Але все таки в нас іноді, у важкі моменти нашого життя, виникають питання:

«Чи могу я наблизитись до Бога? Чи можливе спілкування з ним? Чи можливе взагалі життя з Богом?».

Досвід Старозавітної Церкви показав, як мало може зробити людина без Бога. В Старому Завіті був даний закон, та не було засобів для його виконання. І виходило: хочу виконати та не можу. З подібним, обов'язково, зустрінеться і сучасна людина, яка спробує виконати хоч одну заповідь. Саме у виконанні відкривається наша неміч. Та Господь не залишив нас без допомоги, Він дарував нам Святі Тайнства, де ми особисто отримуємо допомогу від Нього. Саме вони подають нам ту Божественну благодать, яку ми можемо прийняти чи відкинути. Благодать, що зробить все за нас, якщо ми підемо за покликком Божим.

Звичайно, все відразу не приходить. Все життя крок за кроком, сходинка за сходинкою веде християнин боротьбу за стягання в Церкві благодаті Божої – смиренням, покаанням, молитвою, Святими Тайнами, сходячи до освячення і обоження. В тому і є наше покликання, щоб рухатись, підніматись, возноситись від сили в силу. І не так важливо, як високо ми піднімемось. Важливо йти вперед в боротьбі і старанні, яке завжди винагороджується Богом. Бо Господь дає винагороду не за діла, а за зусилля, які ми докладаеться для досягнення мети [98].

Отож ми підходимо до того, що Бог є сенс життя, його цінність і значення. Залишаючи Бога, людина втрачає сенс, втрачає розум. Безбожництво є божевіллям, хворобою духу. Поза Богом – поза сенсом. Тому і написано з давніх-давен: «Безумний говорить у серці своєму: немає Бога» [49, с. 75]. Сенс життя - в його утверженості в вічному, він здійснюється, коли в нас і навколо нас проступає вічний початок, він вимагає занурення життя в цей вічний початок. Лише коли наше життя і наша праця, стикаючись з вічним, живе в ньому, переймається ним, ми можемо розраховувати взагалі на досягнення сенсу життя [58, с. 148].

Таки чином, сенс життя у Старому Завіті полягав у тому, щоб стати Богом за благодаттю, в єднанні з Богом, в обоженні.

## 2.2. Що є старозавітна праведність

У чому полягала праведність у Старому Завіті? Чим старозавітна праведність відрізнялася від новозавітної? Для того, щоб дати відповіді на ці та інші питання, знову ж таки почнемо з розгляду категоріального апарату – понять «праведність» та «праведний».

Праведність в оригіналі звучить як *dikaiosyne*. Грецькі перекладачі старозавітних книг, а також новозавітні автори використовували це слово для позначення єврейського *tzedekah*. Але після того, як християнство вкорінилося в греко-римській культурі, це єврейське поняття почало сприйматися в іншому світлі. *Dikaiosyne* (у греків) і його еквівалент *iustitia* (у римлян) означало деякі моральний ідеал або закон справедливості, котрий служив мірилом людських вчинків, у той час як у єврейській культурі воно скоріше було синонімом вірності своїм обіцянкам.

Праведність у розумінні євреїв була поняттям, що мало на увазі завіт. Намагаючись побудувати довгі та міцні відносини, люди заключали завіт, в якому вони домовлялися допомагати одне одному і слідувати взаємним обов'язкам; коли ж завіт укладався між нерівними сторонами (сюзереном і вассалом), то очікувалось, що сильний буде захищати і спасати слабшого у випадку нападу ворога. Якщо ж завіт порушувався, могло слідувати покарання. Як нагадування про це під час церемонії розсікались жертви, а ті, що уклали завіт, проходили між ними і приймали на себе прокляття завіту, говорячи приблизно наступне: «Нехай буде зі мною те, що з цими жертвами, якщо я порушу мій завіт з тобою». Того, хто довірив своє життя іншому, намагаючись зберегти свої завітні обов'язки, називали праведником [95].

Біблійний концепт «праведність» («правда») у старозавітному контексті несе в собі значення стану людини, що живе у відповідності до Закону і по відношенню до Бога як до суді – справедливості, вірності даному Ним Закону [60, с. 19].

Тобто праведність (справедливість) людини полягає в тому, щоб чинити у відповідності з Божими заповідями (Втор 6:25). Свою праведність людина являє у виконанні Божої волі (Закону) [84, с. 981].

Так, наприклад, для Адама і Єви праведність була в тому, щоб плодитися, розмножуватися, давати імена тваринам, і не їсти від дерева пізнання добра і зла. Це був правильний шлях для них, шлях який озвучив їм Господь. І вибір – йти цим шляхом, або зійти з нього, не мав ніякого філософського, або моральної забарвлення [99].

Звичайно, «праведність» багато в чому залежить від Божої волі; про те, як мало вона пов'язана з нормативними актами поведінки, свідчить своєрідний парадокс, коли, з одного боку, йдеться про те, що для Бога «нема тих, хто чинив би добро», «немає людини праведної на землі» (Пс 13:3; Екл 7:20), а з іншого, – що деякі люди все ж є праведниками, що живуть по Божому Законові (Пс 36: 30-39).

Про те, що праведність – це не чисто правове поняття, говорить і та обставина, що Іов, усвідомлюючи і не заперечуючи свою гріховність (Іов 9: 2; 14: 4), не тільки очікує від Бога визнання своєї праведності перед Його обличчям (Іов 13:18; 16:20; 17: 8), але і знаходить це визнання (Іов 42: 7).

Праведність благочестивої людини полягає не в її моральній досконалості, а в її відношенні до Бога, в її богобоязливій поведінці і в сподіванні на Бога (Пс 32: 5; 35:11; 102: 17; 111: 1) [20].

«Праведний» – ад'єктивний варіант реалізації концепту «праведність», що означає – відповідний Закону, вірний Уставу, Слову. Вживається як по відношенню до Бога (1), Його атрибутів (2), так і по відношенню до людини (3):

- 1) Бо Господь праведний, - любить правду; лице Його бачить праведника; Благий і праведний Господь, тому наставляє грішників на шлях; Але Господь праведний: Він розсік узи нечестивих; ... праведний Господь, твердиня моя і нема неправди в Нім. Ти сів на престолі, Суддя праведний; Праведний Ти, Господи, і справедливі суди Твої;



- 2) Знаю, Господи, що суди Твої праведні, і по справедливості Ти наказав мене; Повеління Господа праведні; Всі заповіді твої праведні;
- 3) Взивали [праведні], і Господь почув їх і від усіх скорбот визволив їх; Господь визволяє закованих, Господь умудряє сліпців, Господь підносить повалених, Господь любить праведників [60, с. 18].

«Праведний» визначається як людина, що «живе та чинить по виправданнях закону Божого» [87, с. 472].

В очах людей праведний той, хто чесний, правильно судить і, по людській мірці, правильно робить; перед Богом праведний той, кого Бог робить праведним.

Чесність в звичайному людському сенсі високо цінується і в Біблії, на противагу всім видам людської зіпсованості (1Цар. 24, 18; Пс. 14, 2; Притч. 2:20, 10: 3, 1, 13: 5, 14:34).

Різниця між праведними і неправедними в Біблії виступає особливо яскраво в тому, що перші дивляться на Бога і намагаються виконувати Його волю; останні ж не піклуються про Бога і Його заповіді: це – безбожники.

Ця різниця має значення і в очах Божих, бо Господь цінує намагання жити по-Божому, хоча-б воно і не завжди досягало мети. (Пс. 1: 6, 7:10, 31: 11, 63:11, 96:11. Іс. 3, 10. Дії. 10, 35). Приклади: «Ной був чоловік праведний» (Бут. 6: 9); Симеон «людина праведна та благочестива» (Лк. 2: 25); Корнилій (Діян. 10, 22) і т. д.

Ця праведність проявляється в тому, що благочестивому дорога заповідь Божа, і він вживає зусилля, щоб її не порушити, а виконати, а особливо намагається бути до ближнього милосердним, подібно до того, як Бог є милосердним до грішників (Втор. 6, 25. Пс. 36:21, 26, 30. Притч. 21:15, 29: 7. Мф. 9, 13).

Таких праведників Господь благословляє (Іс. 1, 19. Єр. 7, 23. Втор. 28. Пс. 96:11, 36:17, 25, 29, 33: 16. Притч. 3:33, 15:29, 10: 3, 11:28, 18:10) [86, с. 470].

Важливою є самооцінка праведників, що зустрічається у деяких місцях Старого Завіту (Іов 27: 6; Пс 17: 21, 24). «Суди мене, Господи, за правдою моєю

і за невинністю моєю» (Пс 7: 9). Подібна оцінка людиною власної праведності ґрунтується на щирому прагненні до ідеального послуху Богу і до виконання Божого Закону. Деякі пророки виступають проти переоцінки людиною власної праведності. Будь-які людські зусилля вони вважають марними, а людську праведність недосконалою (Іс 64: 5; Дан 9:18); вони усвідомлюють, що тільки в Господі буде виправданий весь рід Ізраїлю (Іс 45:24).

Чим виразніше усвідомлювали пророки, і особливо Ісаїя, недосконалість людської праведності і гріх Ізраїля (Іс 43:26; 48: 1; 53:11; 57:12; 58: 2; 59: 4), тим виразніше вони розуміли, що дарований Божою милістю заповіт Бога з Його народом є плодом Божої справедливості. Саме на Його справедливість слід покладати всі надії (Іс 45: 8, 23). Чи виправданий буде той, за кого заступиться Бог, і тому пророки сподіваються на Божу справедливість, яка рятує від усіх негараздів і відновлює праведність Ізраїлю (Іс 40: 1; 51:17; 54: 7; 60: 17; 61: 1). Божа справедливість є головною умовою спасіння. Пізніше ця думка отримала свій розвиток в посланнях ап. Павла, в яких дається нове розуміння праведності людини перед обличчям Бога [84, с. 981].

У фарисеїв вихваляння власною праведністю дійшло до найвищого ступеня [86, с. 471]. Вони зовнішньою чистотою хотіли створити релігійну святість; але вони, очищаючи зовнішність і по зовнішності представляючись людям праведними, всередині були сповнені здиства й кривди, лицемірства та беззаконня. Вони були подібні до розмальованих гробів (Мф. 23: 25-28) [80, с. 227]. Ось чому так різко засуджує їх Господь Ісус, вказуючи Своїм на те, що їм потрібна інша праведність, і що людське зусилля не веде до мети (Лк. 18: 11. Мф. 5: 20, 23 (викривальна промова проти фарисеїв і книжників); Мф. 5, 21).

Однак уже в Старому Завіті прокладає собі дорогу усвідомлення того, що вище власної старанності досягти праведності Бог ставить щось інше, Йому благоугодне, а саме - віру, яка цілком Йому довіряється (Бут. 16, 5. Пс. 63, 11. Ав. 2, 4) [86, с. 471].

Часто-густо поняття «праведність» ототожнюють святості. У Старому Завіті словами «святість» (євр. «колеш») і «праведність» (євр. «цедек»)

виражається духовне явище одного порядку: зв'язок з Богом, виконання заповідей, моральна чистота на противагу гріховності. Пророк Мойсей говорить Ізраїлю: «і в цьому буде наша праведність, якщо ми будемо намагатися виконувати всі ці заповіді [закону] перед лицем Господа, Бога нашого, як Він заповів нам» (Втор. 6: 25) [92].

Однак слід відрізнити ці поняття. Адже праведність – старозавітний термін, що позначав людей, що живуть за заповідями. Святість же більше відноситься до новозавітних часів. До тих часів, коли вже Дух Святий безпосередньо зійшов на апостолів, а через них і на всіх віруючих. Став жити в людях. І святість свою Дух почав передавати людям [47, с. 37].

Необхідно усвідомити, що за життя всі «святі» були звичайними людьми, котрі мало чим відрізнялися від сьогоднішніх добре відомих або чимось видатних членів церкви. А значить, природно, вони мали людські вади і слабкості. Біблія говорить, що немає жодної безгрішної людини: «Всі згрішили і позбавлені слави Божої» (Рим 3:23, Рим 3: 9, 3 Цар. 8: 46, 2 Хр. 6:36). Святе Писання показує, що апостоли, пророки і патріархи були звичайними людьми: Петро допускав лицемірство (Гал. 2: 11-14), Павло вважав себе грішним (Рим. 7: 14-25), Варнава з Павлом мали розбіжності (Діян. 15: 36-40), пророк Іона ухилився від виконання волі Господа і нарікав проти явленої Їм милості до ніневетян (Іона 1: 3, Іона 4: 1), Яків в змові з матір'ю Ревеккою обдурич батька, щоб отримати первородство (Бут. 27 гл.), десять засновників колін Ізраїлю – діти Якова – продали в рабство свого брата Йосипа (Бут. 37 гл.) і т. д. Біблія стверджує, що безгрішний тільки Ісус Христос: «Бо Того, Хто не знав гріха, Він зробив жертвою за гріх, щоб ми в Ньому стали праведними перед Богом» (2 Кор. 5:21).

За аналогією зі святістю, поняття «праведність» теж не означає безгрішність. Не без гріха були чимало біблійних героїв, названі праведниками. Авраам, не довіряючи Богові, двічі готовий був поступитися честю своєї дружини Сари (Бут. 12: 11-13, Бут. 20: 2), Мойсей вбив єгиптянина (Вих. 33:11, Євр. 11:24, Втор. 34:10, Вих. 2:12), Давид взяв чужу дружину Вірсавію і

відправив на смерть її чоловіка Урію (Цар. 9: 4, Євр. 11:32, 2 Цар. 11: 3,4,15), Лот, упившись вином, двічі допустив інцест зі своїми дочками (2 Пет. 2: 7, Бут. 19: 30-36) і т.д.

Серед людей як немає святих, в сенсі безгрішних, так не зустріти і праведних: «Немає праведного ні одного... тому що всі згрішили і позбавлені слави Божої» (Рим. 3: 10, 23, Екл. 7: 20).

Істинно праведний тільки Христос, саме через Його чисту, безневинну Кров врятуються люди, які прийняли за свої гріхи жертву Ісуса: «...Христос, щоб привести нас до Бога, один раз постраждав за гріхи наші, Праведник за неправедних...» (1 Пет. 3:18, Рим. 5:17, 2 Кор. 5:21, 1 Ін. 3: 5).

Праведниками, як і святими, Біблія називає не абсолютно безгрішних людей, а тих, хто намагається жити правильно, згідно із заповідями Творця: «І в цьому буде наша праведність, якщо ми будемо намагатися виконувати всі ці заповіді [закону] перед лицем Господа, Бога нашого, як Він заповів нам» (Втор. 6: 25). «Хто чинить правду, той праведний, як Сам Він праведний» (1 Ін. 3: 7). «Якщо хто праведний і чинить суд і правду, ... до ідолів ... не звертає очей своїх, дружини ближнього свого не оскверняє, ... нікого не пригноблює, боржникові повертає заставу його, крадіжки не робить, хліб свій дає голодному і нагого покриває одежею, у ріст не віддає і лихви не бере, від неправди утримує руку свою, суд людині з людиною чинить правильний, живе за заповідями Моїми і дотримується постанов Моїх щиро: то він праведник ... – говорить Господь Бог» (Єз. 18: 5-9).

Праведники в Біблії ніколи не згадуються в порівнянні зі звичайними людьми, мовляв, праведники – це кращі з народу, але завжди – з грішниками, а саме з беззаконниками. Вище ми вже бачили, що «гріх є беззаконня» (1 Ін. 3: 4) – це недотримання законів Творця. Тобто Писання праведникам протиставляє тих, хто зневажливо ставиться до мудрих заповідей Творця: «Благословення - на голові праведника, уста ж беззаконних загородить насильство» (Притч. 10: 6) [56, с. 119-123].

Старозавітний закон, як принцип морального життя, проводив велику відмінність між праведниками і грішниками. Всі інші народи, які жили поза законом, вважалися за своєю природою грішниками. І в самому іудейському суспільстві розрізнялися праведники, як суворі ревнителі закону, і грішники, як злочинці закону. Юдейський режим вимагав уважного вивчення закону, але простий народ не мав часу на це, і тому це був «... народ, що не знає Закону, проклятий...» (Ін. 7: 49). Виконання закону з Його 613 заповідями, що обмежували кожен крок, і кожну хвилину в житті підзаконних, вимагало посиленої уваги, вільного часу і матеріальних засобів; воно виявлялося недосяжним для бідняків, які працювали заради шматка хліба. Вони за потребою порушували закони і не могли виконувати всіх вимог закону по відношенню до храму і жертв. На їх плечах закон лежав важким тягарем, який неможливо носити (Мф. 23: 4), це були струджені і обтяжені (Мф. 11: 28). Серед них безперечно місце займали митарі, збирачі податків на користь ненависної римської влади, котрі неминуче осквернялися самим своїм заняттям і постійними зносінами з язичниками. Всі грішники для іудея були прокляті і зневажені; навпаки, праведники, книжники фарисеї, ревнителі закону вважалися обраними, були горді і самовдоволені. Для бідняків грішників залишався один засіб порятунку – слухатися праведників, як своїх вчителів, і користуватися їх благодійністю; це відношення ще більш закріпачувало приниженість грішників, їх пригніченість, і надимало праведників [80, с. 230-231].

Звичайно слово «святість» зустрічається і у Старому Завіті. Але первісне значення слова «святість» (єврей. «колеш»), було ймовірно, «відокремлений» [88, с. 369]. У цьому сенсі Ізраїль, обраний Богом з середовища язичницьких народів, називається святим у Господа (Втор.7: 6). Про суботу також сказано: день сьомий повинен бути у вас святим (Вих. 35: 2), тобто виділений для Бога з ряду інших днів тижня. Безумовно, розуміння святості в Біблії набагато багатше. Святість - відмітна властивість Божества, тому в Писанні Бог нерідко іменується Святий (Вих.31:13; Ев.2:12). А святими

називають тих, хто став причасниками Божественної благодаті і освячення [31, с. 92].

Тому коли про когось сказано: «святий і праведний», то мається на увазі, що він живе за заповідями і має в собі Духа Святого. Можна бути праведним в тому сенсі слова, як були праведні старозавітні праведники або як праведні багато протестантів і католиків ... Але при цьому Духа Святого в собі не мати. Бути святим можна тільки будучи членом Церкви, заснованої апостолами. Церкви, яку вони напоїли не тільки вченням, а й Духом, одержаних ними в день п'ятидесятниці. Бути святим без праведності також дуже проблематично. Так, віра залічена Авраамові в праведність (Бут 15: 6), але не в святість. Дух не спочив на Авраамі. Тому наївно думають ті, хто відокремився від Церкви, що вони святі. Всього лише праведні [47, с. 37-38].

Отож бути праведним у старозавітному сенсі означає йти шляхом закону, справедливості, бути таким, яким вимагає певний устав [60, с. 19].

Відмінність новозавітної праведності від старозавітної в тому, що старозавітний закон був умовним законом соціального благоустрою, тоді як євангельський принцип життєдіяльності визначає впливаючий з богосиновної основи абсолютний характер особистого життя. Всі старозавітні заповіді влаштували порядок суспільного життя, всі вони ставилися до форм соціального устрою і мали єдиною метою благо суспільного устрою, так що іудейський закон передбачає даний суспільний лад і відноситься до особистості як до своєрідного соціального елементу. Натомість євангельський принцип передбачає релігійно-вільну, творчо діючу особу, і всі новозавітні заповіді відносяться до вільної, творчо діючої особистості, відзначаючи той шлях, яким неминуче повинна йти людина з богосиновною самосвідомістю. І хоча християнська любов не абстрактна любов до Бога, але справжня любов до людини, і це скріплює християнську особистість із суспільством, проте суспільство для євангельського принципу виступає лише як об'єкт особистої любові, суб'єктом же, як богосиновної любові, так і євангельського принципу життєдіяльності є вільна особистість. Старозавітний закон діяв через

суспільний лад на особистість, новозавітний принцип діє через особистість на суспільство. Тому незмінні властивості старозавітного закону - умовність і номістичний екстерналізм. Старозавітний закон був умовним, тому що він безпосередньо додавався до суспільних форм, - і він був в строгому сенсі законом, прокладав шлях номістичного екстерналізму, тому що був для особистості зовнішньою заповіддю, прямував від периферії особистості до її центру, якого ніколи не міг досягти. На противагу цьому, євангельський принцип відображений характером абсолютності і не має специфічних рис законництва: він тільки розкриває абсолютну основу євангельського досвіду, в застосуванні до всієї широти особистого життя, покриває внутрішньою абсолютністю всі відносини особистості, і він як не додає нічого за змістом до цієї основи, так і нічого не наказує, так як направляється від центру до периферії, від вільної особистої творчості до зовнішніх відносин.

Отже, в євангельському принципі старозавітній закон відводиться від суспільства до особистості і зводиться до абсолютності... Євангеліє робить останній логічний висновок зі Старого Завіту, доводить до кінця його власні начала, доробляє його, довершує. Воно говорить іудеям: «ви робите в ім'я Боже те-то і те-то. Але якщо робити для Бога, то потрібно робити нескінченно більше. Не потрібно зупинятися на половині жертви, на півдорозі; потрібно доходити до останньої межі шляху» [80, с. 201-203].

Під виконанням закону в євангельській заповіді немає потреби розуміти виконання йоти і рисок, найменших заповідей, але потрібно розуміти виконання закону в абсолютності євангельської любові, протилежне праведності книжників і фарисеїв, які виконували букву закону [80, с. 222].

Недостатність простої праведності (слідування букві морального закону) виражена у Новому Завіті досить чітко: «Кажу бо вам, якщо праведність ваша не перевершить праведности книжників і фарисеїв, то ви не ввійдете до Царства Небесного» (Мф. 5: 20) [43, с. 65].

Таким чином, у Старому Завіті під праведністю розумілося беззаперечне дотримання заповідей Божих, слідування букві Закону Божого.

## Висновки до другого розділу

Дослідження біблійних прикладів духовного життя в Старому Завіті показало наступне.

Сенс людського життя у Старому Завіті відкривається нам на перших сторінках Біблії, де говориться, що Господь створив людину за Своїм образом і подобою. Тобто ще під час акту творіння Він показав кінцеву мету життя людини - стати Богом за благодаттю.

Отож бачимо, що сенс життя полягав у єднанні з Господом, уподібненні Йому, спільності з Ним, обоженні, або теосісі (тобто відтворенні образу Бога в людині через благодать).

Отримавши образ як щось споконвічно дане, людина покликана впродовж усього життя стяжати подобу Божу. Лише використовуючи риси образу людина здатна досягти подоби. Хоча варто при цьому зазначити, що риси образу Божого присутні у кожному з нас, натомість риси подоби розкриваються далеко не кожною людиною впродовж земного життя.

Іншими словами, образ Божий – це ті таланти і риси, котрі є статичними і незмінними, а подоба Божа – це ті риси, що перебувають у постійній динаміці, змінюються. І саме до подоби відноситься така риса як праведність (оскільки людина може її стяжати впродовж життя, а може і не бути праведною і не прагнути цього).

При цьому під праведністю Старий Завіт розуміє не що інше, як чітке дотримання Закону Божого, намагання жити і чинити за заповідями Творця, виконання волі (Закону) Божого.

Таким чином, праведність не слід ототожнювати зі святістю. Праведниками Старий Завіт називає не абсолютно безгрішних, а тих людей, котрі докладали максимум зусиль для того, щоб йти шляхом закону і справедливості, жити правильно, тобто так, як заповідав Господь.



## РОЗДІЛ 3

### ПРИКЛАДИ ПРАВЕДНОСТІ ПАТРІАРХІВ

#### 3.1. Авраам – приклад довіри

Авраам – одна з найважливіших особистостей в людській історії. Три релігії – іудаїзм, християнство та іслам – зводять до нього своє коріння; релігієзнавцями вони так і називаються авраамічними, а сам Авраам зветься батьком віруючих. Святий апостол Павло, пояснюючи, що таке віра, наводить як приклад саме Авраама. Тому нам дуже важливо зрозуміти, хто він такий і яке відношення він має до нас, тих, що живуть через майже чотири тисячоліття після нього [105].

Авраам – особистість особлива. Він стоїть на рубежі двох найбільших епох людства: до нього була епоха старого, допотопного, світу, коли гріх затопив всю землю, і тільки окремі особистості своєю вірою піднімалися вгору до Бога; а після нього – новий, післяпотопний, світ, який поклав початок розвитку історії спасіння, яку вже ніякі катаклізми природи не в змозі похитнути. У період цієї нової епохи не тільки окремі особистості, але цілий народ, а потім і багато народів були залучені в світ віри і спокути і по вірі ставали спадкоємцями Божими.

Авраам – так його звали до того, як Бог уклав з ним заповіт, – народився в Урі Халдейському, одному з центрів близькосхідної цивілізації, за дві тисячі років до Різдва Христового [105]. Родовід Авраама сходить до Сима (Бут 11: 10-26), його батьком був Фарра, у якого народилися сини: Аврам, Нахор, Аран (Бут 11: 26) [83, с. 149]. Він не виділявся з середовища людей, які жили в один з ним час, ні культурою, ні мовою, ні знаннями, ні звичаями. Він жив за законами тодішнього часу: у нього були дружина і наложниця, раби і худоба. Це був

звичайний чоловік, один з багатьох. Але Бог обирає саме цю людину. І Авраам виявляється здатним відповісти на Божественний заклик [105; 103].

В Урі Аврам одружився з Сарою; після цього його батько Фарра разом з ним і з усією сім'єю переселився в інше місто – Харан. Художники часто зображують Аврама живучим в наметі, кимось на кшталт бедуїна, але значну частину свого життя він був міським жителем. Коли йому виповнилося 75 років, до нього озвався Бог – не місячний бог, якому поклонялися в Урі і Харрані, і не один з безлічі язичницьких богів, але єдиний істинний Бог. І сказав Господь Авраму: піди з землі твоєї, від роду твого і з дому батька твого [і йди] у землю, яку Я покажу тобі (Бут 12: 1) [55, с. 83].

У такому віці зважитися на подорож – це подвиг. До того ж Аврам був обтяжений великим майном, нажитим в Урі, і безліччю слуг. Крім того, його пов'язували з родовим плем'ям глибокі, сердечні прихильності. Він від природи був людиною благородною, споглядальної натури, а таким людям завжди нелегко дається практична сторона будь-якої справи. Більше того, Аврам не був кочівником, що переходив з місця на місце, тому кинути звичне місце і піти йому було, напевно, не легше, ніж будь-кому з нас. Але він підкорився, тому що повірив [105].

І Аврам здійснює сміливий вчинок. Він залишає свій будинок і разом з усім сімейством, худобою та іншим майном відправляється через пустелю в землю Ханаанську, що вказав йому Господь. Він слідує в Ханаан (нинішня Палестина), не маючи для того жодних інших причин і підстав, крім довіри до Бога [103]. Він не знав ні тієї країни, ні землі, ні народу, ні їхньої мови. Не знав, що його там чекає. Він не посилав туди ходоків або як шпигунів, щоб заздалегідь розглянути землю, а потім вже йти. Він цілком поклався на волю Божу, довірився Його водійству і пустився в дорогу, як в море корабель або, як деякі сказали б сьогодні, «наосліп». Керуючись виключно вірою і обітницею Божою, він зважується на верблюдах перетнути тисячі кілометрів через гори, долини і річки, через хиткі пустелі і піски.

Аврам – приклад вищої віри. Він був заповзятливою і сміливою людиною. Він був Божою людиною, тим, хто кориться Божій вказівці навіть тоді, коли він не може уявляти собі, які наслідки вона може мати.

Отже, ми бачимо, як Аврам тільки почувши Слово Боже, поза всяким сумнівом відразу ж його виконав. Аврам був людиною віри. Він не знав, куди він йде, але вірив, що, коли його направляє Бог, попереду на нього чекає краща доля. Звичайно, це подвиг віри, позбавленої будь-якого страху і коливання, тому що її Вождь і Наставник – Небесний Бог, Який обіцяв супроводжувати його і дав йому великі обітниці. Це означало для нього повну гарантію успіху справи, і Авраам йде вперед зі спокійним сподіванням, покладаючи всю відповідальність на Бога, бо знає, що «вірний Той, Хто обіцяв» (Євр. 10: 23). Віра знає, що той, хто почав у вас добре діло, вершитиме його аж до дня Ісуса Христа (Фил. 1: 6). Віруючий у Нього не осоромиться (1 Пет. 2: 6), бо в центрі цієї віри – благословляючий Бог.

Таким чином, заклик Бога був для Аврама чималою подією. Він означав повну зміну укладу життя. Аврам... був схожий, образно кажучи, на вирване з коренем дерево. Але він пішов беззастережно. Це була покірлива відповідь на Божий заклик, це була безумовна особиста віддача себе в руки Бога. Це крок щирої віри, для здійснення якого було необхідно мати чималу мужність. У вчинку Авраама приховано безліч різних душевних переживань і рішень, необхідних для такого кроку. Своїм послухом Аврам висловив повну впевненість в істинності Божих обіцянок [38, с. 127].

У відповідь на цю віру, на цей синівський послух, Господь дає йому велику обітницю.

Він укладає з Аврамом «Завіт» – перший «Союз людини з Богом», який отримав найменування «Старого, або стародавнього, завіту». Господь каже: «... ось завіт Мій з тобою: ти будеш отцем безлічі народів, і не будеш ти більше називатися Аврамом, але буде тобі ім'я: Авраам, тому що я зроблю тебе отцем безлічі народів; і дуже, дуже розмножу тебе, і народжу від тебе народи, і царі вийдуть від тебе; і поставлю завіт Мій між Мною і тобою і між нащадками

твоїми після тебе в роди їх, завіт вічний в тому, що Я буду Богом твоїм і нащадків твоїх після тебе» (Бут. 17: 4-7) [103]. Відповідно до цієї обітниці, Бог піднімає Аврама до заповіту з Собою і дає йому нове ім'я. Колишнє ім'я – Аврам, що означає «високий батько» або «батько мій високий», замінюється новим – Авраам, що означає «батько безлічі» [38, с. 128]. Ім'я патріарха у його пізній формі – Авраам – батько безлічі, дане йому Господом, звичайно, являється пророчим і відповідним тим обітницям про багаточисельність потомства, які неодноразово дані були Господом Аврааму [44, с. 175].

Тобто Бог обіцяє Аврааму благоденство і численне потомство (в той час у Авраама не було дітей), а у відповідь вимагає від Авраама віри і послуху. І Авраам вірить Богу [103].

Через дев'ять років отримав (Авраам) Ізмаїла від рабині, і думав, що на ньому здійсняться обітниця. Аврам був вісімдесяти шести років, коли Агар народила Авраму Ізмаїла (Бут.16: 16). Тим часом Бог ще тринадцять років випробовує терпіння праведника, і тільки тоді виконує Свою обітницю. Він добре знав, що, як золото, очищається через довгий час в горнилі, чеснота праведника з'явиться (в спокусу) чистішою і світлішою. Коли ж, говориться, Аврааму було дев'яносто дев'ять років, з'явився знову йому Бог (Бут.17: 1). Для чого Він зволикав стільки часу? Для того, щоб ми дізналися не тільки про терпіння і велику чесноту праведника, а й про безмежну всемогутність Божу. Коли вже знемогла природа і стала нездатною до дітородіння, тому що тіло (Авраама) вже зів'яло і висохло від старості, – тоді тільки, відкриваючи цілком всю чесноту праведника, і являючи Свою силу, (Бог) виконує Свої обітниці [13, с. 407].

Господь же випробовує віру Авраама, причому вельми жорстко. Одного разу в родині Авраама відбувається радісна подія. Нарешті народжується дитина. Авраам дає їй ім'я Ісаак. Коли Ісаак досягає отроцтва, Бог закликає Авраама принести Йому (Богу) в жертву сина.

Всі свої надії Авраам пов'язував з Ісааком. Бо ж і сам Завіт – Союз Бога з людиною – ґрунтувався на тому, що Авраам стане родоначальником

численного народу. І раптом Бог, немов забувши про Завіт з Авраамом, як би спокушає його, кажучи: «Візьми сина твого, єдиного твого, якого ти любиш, Ісаака; і піди в землю Морія і там принеси його у всепалення на одній з гір, про яку Я скажу тобі» (Бут. 22: 2) [103].

Бог вимагає віддати в жертву найближче, довгоочікуване і дороге і не додає жодного слова пояснення про причини і цілі веління.

Авраам не чинить ніяких спроб, щоб уникнути майбутнього. Він навіть не висловлює здивування з приводу такого, здавалося б, що суперечить обітниці. Навпаки, він проявляє глибоку покірність. Авраам готовий до важкого триденного переходу. Сила віри і слухняність Богу перемогли над усіма почуттями Авраама [38, с. 128]. Авраам, покірливо відповідаючи на заклик Бога, бере свого сина і піднімається на віслюку на високу гору.

Там складає жертвник, готує дрова для спалення, розводить вогонь і, зв'язавши сина, зводить його на жертвник. Коли Авраам підняв над головою свого сина ніж, готуючись завдати смертельного удару, Бог зупиняє його руку. Отже, він підтвердив усіма своїми діями вірність Богу – аж до готовності віддати на смерть довгоочікуваного свого сина [103].

Готовність Авраама принести свого єдиного сина в жертву є прообразом любові Бога Отця, котрий не пощадив свого Єдинородного Сина [89, с. 31]. Для св. Мелітона Сардійського [20] ове́н є праобразом Христа, звільнений від ланцюгів Ісаак – викуплення людства. Древо символізує Хрест, місце жертвопринесення порівнюється з Єрусалимом. Ісаак, що йде на жертвопринесення, – це також прообраз Христа і його страждань. Св. Іриней Ліонський [15, с. 319] порівнює Авраама, готового принести сина в жертву, з Богом-Отцем, який посилає Христа для спасіння людства. Вірою Авраам, випробований, – говорить апостол, – приніс в жертву Ісаака і, маючи обітницю, приніс єдинородного, про якого було сказано: «В Ісакові буде насіння тобі», бо він думав, що Бог має силу й воскресити з мертвих, чому і отримав його (назад) як прообраз того, що Отець Небесний принесе в жертву за

гріхи людей Сина Свого Єдинородного, Який в третій день воскресне [30, с. 412].

Вчинок Авраама послужив йому благословенням. Бог з клятвою проголосив Свою обітницю, що стосується не тільки самого Авраама, але його насіння, в якому отримають благословення всі народи землі [38, с.129].

І Бог, в нагороду за найглибшу вірність, благословляє Авраама потомством, на якому проявилось особливе Боже благословення, бо в наслідді Авраама належало жити вірі в єдиного Бога [103]. Обітниця про примноження потомства і благословення всіх племен земних відноситься до всього людства, на яке через Нашадка патріархів має зійти благословення Боже [2, с. 62].

Отож ми бачимо, що Господь влаштовує долю Авраама таким чином, щоб він проявив свої особисті якості, зробивши власний вибір. Крім того, події, що відбуваються з Авраамом, мають значення не тільки для нього, а й для всіх майбутніх поколінь – як урок, як зразок. Звичайно, навряд чи це втішило б Авраама, коли він рубав дрова для принесення в жертву Ісаака. Але Господь задалегідь знав, чим все це закінчиться.

Насправді Господь не перевіряв Авраама – Він знає все, Йому не потрібно людину перевіряти. Це Авраам мав перевірити себе. Можна припустити, що він і сам не підозрював про свої приховані резерви, про свою здатність перенести таке ось страшне випробування. Господь передбачає, що Авраам вчинить саме таким чином – свято виконає Його волю, але з цього не впливає, що сам вчинок Авраама не потрібен. Він потрібен самому Аврааму насамперед. Те, що довелося йому пережити в землі Морія, підготувало його до справжнього пізнання Бога [45, с. 217].

Авраам увійшов в спілкування з Богом, тим самим як би зробивши діяння, зворотне вчинку Адама. Бо якщо Адам відмовився від Бога і від Союзу з Ним, то Авраам уклав Союз з Богом.

Авраам в ім'я вірності своєму Заповіту з Богом знайшов в собі сили пожертвувати єдиним сином. Зрозуміло, в Авраама не в повній мірі відновлюється те, що було зруйновано в Адамі. Авраам – це людина, що

успадкувала гріховну людську природу. Його праведність сусідить зі слабкістю.

І тим не менше, не дивлячись на свої слабкості і гріхи, саме він вступив на шлях богоспількування і на цьому шляху досяг справжньої величі, ставши праведником старозавітної Церкви, Отцем всіх віруючих людей. Бог, встановлюючи Завіт-Союз з людьми через Авраама, не порушує при цьому свободи людини.

Свободою як Божественним даром володіє кожен смертний. Однак участь у Завіті-Союзі передбачає дотримання для віруючого абсолютно конкретних умов. Бог дарує своє благословення людям, дарує їм підтримку і допомогу у відповідь на їх віру в Нього і на послух Йому. Віра є неодмінна умова перебування людини в Завіті-Союзі з Богом.

Людина може перебувати в спілкуванні з Богом, може сподіватися на Божу допомогу, якщо має віру і послух Богу. Якщо Адам – перший ослушник Божественної волі, то Авраам вільно і свідомо підпорядкував себе волі Божій, пронісши вірність Богу через найсуворіші випробування.

Святитель Василій Великий називає «подвигом віри» готовність людини без коливання і сумніву приймати будь-яке слово Боже.

«Вірою Авраам скорився поклику йти в країну, яку мав одержати у спадок, і пішов, не знаючи, куди йде... Вірою Авраам, будучи випробуваним, приніс у жертву Ісаака... Бо він думав, що Бог має силу і з мертвих воскресити» (Євр. 11: 8, 17, 19) [103].

Судячи з усього, для Авраама до цього часу стало аксіомою твердження, що Бог завжди виконує обітниці. І раз Бог обіцяв що саме Ісаак стане йому спадкоємцем, і його нащадки успадковують землю, то смерть Ісаака нічого не змінить. Тому що не в Ісааку справа, а в Божій обітниці. До цього часу Авраам настільки довіряв Богу, що рахувався з Його обіцянками набагато більше, ніж з життєвим досвідом, логікою і розумом. І це був не тупий фанатизм упереміш з фаталізмом, це було розуміння Бога, пізнання Бога, це була справжня довіра Йому [99].

Апостол Павло (Рим. 4: 18, Гал. 3: 6) приводить у приклад віру Авраама, щоб показати, що віра означає безмежну довіру до Божих обітниць. Він концентрує увагу на перо початкових взаємовідносинах Бога і людини, заснованих на істинній та щирій довірі до Отця. В Посланні до євреїв (Євр. 11: 17) опис досвіду Авраама відкриває тему твердої і стійкої віри перед лицем великих випробувань. Апостол Яків ще більше розвиває цю думку: початкова довіра Авраама до Бога підтверджується Господом як істинна та дієва довіра, і його стійка віра, котра пройшла усі випробування, доводить свою реальність та істинність [50, с. 67].

Апостол Павло звертає особливу увагу на слова книги Буття: «Аврам повірив Господу, і Він поставив йому це в праведність» (Бут. 15: 6). Тобто у самому Писанні вказано, що Авраам отримав виправдання завдяки своїй живій вірі, котра виражалась у повній довірі та послуху Богу. Таким чином, первинними були не «діла» Авраама, а його віра, що стала головною рушійною силою його життя та визначила увесь його шлях [32, с. 87].

Звідси Апостол робить висновок, що виправдання вірою визнавалося єдино можливим ще у Старому Завіті...

Авраам був для юдеїв представником праведності, і його приклад найкраще міг послужити для вирішення питання про те, як досягати праведності. Якщо він, цей славнозвісний патріарх, виправдався через віру тільки, то, значить, правим є Апостол, який стверджував, що спасіння дається тільки через віру; якщо ж до цієї віри Авраам мав приєднати і деякі діла, то цим руйнувалося все вчення Павла [19, с. 489].

Авраам більше інших виконував діла закону, але виправдався він не ними (не обрізанням), а вірою в обітниці Божі, які одержав до обрізання (Рим. 4: 3) [77, с. 23]. Він жив по вірі, і його діла витікали з його віри, чому і були бажані для Бога [16, с. 130].

Однак Авраам ділами не отримав виправдання. До цього Апостол додає, що якби Авраам виправдався ділами, то він мав би можливість хвалитися... Але він ніде не хвалиться цим перед Богом – про справи його Писання не говорить,



коли веде мову про його виправдання. Отже, відпадає і будь-яка думка про можливість відновлення самовиправдання ділами. Нехай люди, його нащадки, захоплюються його подвигами, але не ці подвиги дали йому виправдання перед Богом [19, с. 489].

Але ось питання. Коли саме Бог поставив Аврааму віру в праведність? Коли той приніс в жертву свого сина, або коли тільки почав робити перші кроки до довіри Богу? Судячи з історії Авраама, вже довіру Богу при виході з Харрана Бог поставив йому в праведність. Отже, в праведність поставлені були не вчинки, а розуміння Бога, розуміння того, що Бог, ким би або чим би людина Його не вважала, заслуговує на увагу і довіру [99].

Що ж дало йому нове життя, що поставило його в нові відносини з Богом? Віра. Авраам повірив Богові, що у нього, старезного бездітного старця, буде численне потомство, і Бог поставив йому цю віру в праведність. - Як розуміти це зобов'язання? Чи став Авраам в силу цього дійсно праведним, в повному розумінні виправданим і освяченим? Звичайно, ні. Коли жертва Христова ще не була принесена, до тих пір не могло ще бути повного прощення гріхів і дійсного виправдання (Євр 9: 15). У Старому Завіті, можливо, було лише потенційне виправдання, і віра Авраама могла містити в собі тільки зерно майбутнього виправдання. Але все-таки віра ця ставилася в рахунок (ставилася) Аврааму та іншим маючим її людям Старого Завіту – людина віруюча відчувала, що Бог її схвалює за цю віру, і це давало їй відому ступінь морального заспокоєння...

Поставлення Богом віри Авраамової в праведність, очевидно, було справою милості Божої, тому що... Бог в Авраама ще не бачив дійсної праведності - її в Старому Завіті і не було. Навпаки, якби Авраам стяжав право на виправдання своїми ділами, то Бог мав би його виправдати (за зобов'язанням). Тим часом ніде в Старому Завіті про таке зобов'язання, яке Бог мав би по відношенню до праведних людей, мова не йде. Звідси Апостол робить такий загальний висновок: два способи отримати праведність – власні діла або віра. За діла нагорода дається за зобов'язанням, за віру - по милості,

без наявної повної праведності. Віра ця повинна бути в переконанні, що Бог може зробити праведним і грішника (нечестивого), може очистити його від гріховної скверни, від якої сама людина не може очиститися. Але звідси ясно, чому Господь поставив Аврааму його віру в праведність. Авраам, очевидно, сам усіх зусиль вжив до того, щоб очиститися від гріхів, але не міг цього досягти і тому з вірою чекав цього очищення від Бога. Таким чином, він вірою вже смакував майбутнє виправдання, яке буде даровано людству через Христа, і йому була поставлена ця майбутня праведність, яка в дійсності ще тоді не існувала [19, с. 490].

Віра є вище і найдорогоцінніше, що може запропонувати людина-грішник в своє виправдання. При покаянні, прагненні до праведності її недоліки і гріхи покриваються праведністю Божою, що засвоєна вірою. І вже не мірою діл дає Бог виправдання, а безмірно, скільки людина може вмщати. І як віруючий сподівався не на діла, хоча і багатий ними, а на милість Божу, то і дає Бог йому по вірі, а не по ділах. Істинна віра немислима без діл, бо вона, як акт духу, визначає діло, а діла без віри можуть бути і механічними, пихатими, самокорисливими. Тому ап. Павло і говорить, що віра не знищує і не знецінює діла закону, але їх стверджує (Рим. 3: 31). Оскільки виправдання вмілося Аврааму до обрізання, по вірі, отже, воно не залежить від обрізання і поширюється не тільки на нащадків Авраама по плоті, але на всіх віруючих в необрізанні, тобто на язичників, що прийняли віру. Тому Авраам є батьком всіх віруючих незалежно від національності (Рим. 4: 12–18). «Закон породжує гнів» (Рим. 4: 15) в тому значенні, що гріх невідання, закон робить гріхом явним і довільним. Закон лише викриває гріх, але не може допомогти плотській людині його подолати, чим ще більше накликає на неї гнів Божий [24, с. 188]. Приклад Авраама показує силу віри взагалі (Рим. 4: 18–21): віруючий, сподіваючись не на свої сили, але на силу Божу, долає формальну логіку і докази свого розуму і наперекір всьому довіряється Богу. Бог і ставить йому в праведність цю мужність і виконує Свої обітниці [101].

Кожен персонаж старозавітньої історії є певним прообразом, здатним навчити нас вірити, терпіти, молитися, боротися, чекати. А перший з них, поза всяким сумнівом, є Авраам, праотець Христа, друг Божий і батько всіх віруючих [4, с. 371]. Приклад життя Авраама показує, що вірити - значить не тільки допускати буття Боже, а й проявляти абсолютну довіру до Бога і до даних Ним обіцянок та неухильно виконувати Його заповіді. Коли Бог дає людині обітницю, предметом віри стає непорушність слова Божого. Віра повинна рости і міцніти в випробуваннях. Якщо людина долає їх, вона набуває досвіду життя у вірі і її знання Бога поглиблюється [36, с. 59].

Згідно апостола Павлу, Авраам являє собою перший приклад оправдання по вірі, і тим самим «вірний Авраам» являється родоначальником і батьком всіх віруючих у посланого Богом Месію – і не важливо з якого народу вони походять (Гал. 3:7). Дійсно, Аврааму було дано велику обітницю, що в його потомку – Месії благословляться усі народи землі (Гал. 3:8) [32, с.88].

Авраам є класичним прикладом безмежної довіри до Бога. Він був готовий не тільки прийняти за істину все, про що говорив йому Бог, а й водночас утілити це в життя. Саме така віра робить людину угодною Богові. Той, хто хоче наблизитися до Бога, повинен мати довіру до Нього [96]. Віра Авраама, його покірність Богу і готовність пройти випробування віри залишаються зразком для наслідування [17, с. 254].

Таким чином, в особистості і вірі патріарха Слово Боже вбачає такі риси, які роблять його справжнім родоначальником старозавітньої Церкви і через це пов'язують зі світовою Церквою Завіту Нового [36, с. 243].

Отож ми бачимо, що Авраам є яскравим прикладом живої та істинної довіри до Бога. Адже саме завдяки останній він скорився Господньому поклику й залишив у 75-літньому віці рідний дім, не знаючи, куди веде його Господь. Авраам настільки довіряв Богу, що був готовий принести у жертву Ісаака, на народження якого чекав майже 100 років. І за це Бог поставив Аврааму віру в праведність.

### 3.2. Ісаак як приклад стриманості та любові

Не менш важливою для розуміння принципів духовного життя старозавітніх патріархів є історія праотця Ісаака, довгоочікуваного сина Авраама.

Життя його, на відміну від його попередника і послідовника, було досить статичним: всі переміщення Ісаака, які ми бачимо зі Святого Письма, лежали буквально в межах 200 км, хоча прожив Ісаак життя досить довге.

Ця людина була надзвичайно мирного і лагідного улаштування, яка всі свої конфлікти і непорозуміння з сусідами вирішувала виключно шляхом того, що він їм нескінченно поступався, нескінченно все прощав, і Бог явним абсолютно чином звеличував його і винагороджував за це і прославляв його перед лицем усіх сусідів [34, с. 358].

Бог багато разів давав пристарілому Аврааму обіцянку, що у нього буде син від Сари (Бут. 15: 4, 17: 19, 18: 10) і навіть нарікає ім'я йому Ісаак (Бут. 17: 19). Коли Аврааму виповнилося 100 років, Божу обіцянку було виконано, Ісаак був обрізаний на 8-й день від народження, і «Авраам зробив велику вечерю у той день, коли Ісаак [син його] був відлучений від грудей» (Бут. 21: 8). Майже відразу ж за цією розповіддю слідує розповідь про те, як Бог піддав Авраама випробуванню, звелівши принести Ісаака в жертву (Бут. 22) [85, с. 669].

Коли Авраам отримав від Бога повеління принести в жертву сина свого, він встав рано-вранці, осідлав свого осла, взяв з собою двох із отроків своїх та Ісаака, сина свого. Ісаак беззаперечно кориться. Три дні йшли вони, поки нарешті Господь вказав Аврааму гору, на якій повинно було звершитись жертвопринесення. І сказав Авраам отрокам своїм: залишіться ви тут з ослом, а я і син підемо туди і поклонимося, і повернемося до вас. І взяв Авраам дрова для всепалення, і возложив на Ісаака, сина свого; взяв у руки вогонь і ніж, і пішли обоє разом. Довіриливо, з повною готовністю Ісаак слідує за своїм батьком. І прийшли на місце, про яке сказав йому Бог; і влаштував там Авраам

жертвник, розклавши дрова і, зв'язавши сина свого Ісаака, поклав його на жертвника на дрова. І простер Авраам руку свою і взяв ніж, щоб заколоти сина свого (Бут. 22). Навіть у цю хвилину під ножем батька Ісаак не показує жодного супротиву, щоб захистити себе, і лише Ангел Господній, котрий зупинив руку Авраама, зберігає йому життя [7, с. 179].

Ця біблійна історія показує нам приклад глибокої самовідданої любові до батька, приклад синівської шани й поваги, а також неймовірної покірності батьківській волі. Крім цього, у відношенні Ісаака до свого батька в душі п'ятої заповіді можна також розгледіти приклад любові до ближнього, адже саме з любові до батьків починається любов до ближніх. Тепер, оглядаючи сказане про Ісаака, також бачимо, як і він у всіх справах виявляв свій благочестивий дух [14, с. 81].

Святитель Амвросій Медіоланський наголошує на тому, що жертвоприношення Ісаака є прообразом викупної жертви Сина Божого [5, с. 31]. Ісаак, що явив лагідний послух волі батька, є прообразом послуху Ісуса волі Отця небесного і стає гідним бути прообразом Його Голгофської жертви. У Євангелії Ісус Христос іменується «сином Авраамовим», так як в зверненому до Авраама вірші (Бут. 22:18) сказано: «благословляться в потомстві твоїм усі народи землі», а під «насінням» християнські тлумачі розуміли Христа. Апостол Павло в характері Авраама особливо підкреслює його віру. Жертвоприношення Ісаака є прообразом жертвоприношення Сина Божого. Ісаак, єдиний і любимий син Авраама, ведений власним батьком на заколення і сам несе дрова для свого жертвоприношення, – перший в Старому Завіті прообраз страждань Христа, Єдинородного і улюбленого Сина Божого, відданого Отцем в жертву, котрий особисто ніс Свій хрест» [89, с. 31]. Цю ж думку розділяють і інші Отці Церкви, зокрема Єфрем Сирін [12, с. 51], Григорій Ниський [9, с. 357] та Феодорит Кірський [26, с. 468].

Після жертвоприношення Ісаака Авраам ще жив багато років, але решта життя його була мирним користуванням плодами своєї віри і надії та не представляє видатних подій. Через кілька років Сарра, будучи ста двадцяти

семи років від роду, померла... Ісааку в цей час було тридцять сім років, і він жив зі своїм батьком в Хевроні.

Через три роки після смерті Сари, Авраам вирішив заповнити втрату в своєму сімействі одруженням Ісаака. Його щирим бажанням було, щоб син його одружився не на зіпсованій хананеянці, а на кому-небудь з найближчого споріднення. З цією ціллю він спорядив свого вірного раба Елеазара, щоб він відправився на його батьківщину і там знайшов дружину для Ісаака. Взявши з раба клятву, Авраам відпустив його, і історія зустрічі нареченої для Ісаака і укладення шлюбного союзу з нею представляє яскраву картину вдач того патріархального століття. Прибувши в зазначену країну, саме в місто Харран, раб Авраамів випадково зустрічає «дівицю, прекрасну видом, діву, яку не пізнав ще муж». Він мимоволі звернув на неї увагу, попросив у неї води напиться, і коли та виявилася настільки послужливою, що не тільки напоїла його самого, але й потрудилася набрати води і його верблюдам, то після цього він вже не міг упустити її з виду: тілесна краса і душевна доброта прикували його до неї. Він тут же подарував їй золоту сережку вагою півсикля і два наручні на руки її, на десять шеклів золота. Розпитавши, чия вона дочка і чи є у них місце для ночівлі, і, отримавши у відповідь від здивованої і радії подарунку доброї дівчини, що у них «багато соломи і корму, і є місце для ночівлі», він відправився в дім її батька, яким виявився Вафуїл, племінник Авраама, від його рідного брата Нахора, і тут же зараз висловив своє бажання. Батьки дівчини і брат її Лаван, бачачи серйозність доручення раба, а так само і багатство його пана, нічого не шкодуючого для свого улюбленого сина, погодилися на шлюб; запитали Ревекку (як звали дівчину), чи згодна вона? І коли та висловила свою повну згоду - шлюб був укладений. Батьки і родичі дівчини отримали подарунки; хотіли було ще потримати у себе в будинку Ревекку «днів з десять», але так як Елеазару не можна було зволікати, то вони розпрощалися з дочкою, і «благословили її і сказали їй: сестро наша! нехай народяться від тебе тисячі тисяч, і нехай володіють нащадки твої оселями ворогів твоїх!». Після цього Ревекка вирушила з рабом і з декількома

служницями в шлях. Коли мандрівники наближалися до мети своєї подорожі, Ісаак випадково вийшов у поле «подумати». Ревекка, побачивши його, і дізнавшись, хто це, зніяковіла, «взяла покривало і покрилася». Дізнавшись від раба всі обставини, при яких він вибрав для нього привезену дівчину, Ісаак «ввів її Ісаак у шатро Сарри, матері своєї, і взяв Ревекку, і вона стала йому дружиною, і він полюбив її; й утішився Ісаак у печалі за [Саррою,] матір'ю своєю».

Перші роки сімейного життя Ісаака пройшли ще за життя його старого батька патріарха. Він був єдиним спадкоємцем усіх обітниць Авраама, але і він, подібно до свого батька, мав пройти крізь випробування в своїй вірі [48, с. 51-53].

Ісаак був сорока років, коли він узяв собі за дружину Ревекку, дочку Вафуїла арамеянина з Месопотамії, сестру Лавана арамеянина. І молився Ісаак Господу за [Ревекку] дружину свою, тому що вона була неплодна; і Господь почув його, і зачала Ревекка, дружина його (Бут. 25: 20-21). Дружина його Ревекка була бездітна протягом двадцяти років, але він не впадав у відчай і молився до Господа [48, с. 53].

Іоан Золотоустий зауважує, що не без причини і не без цілі Писання нам говорить про вік Ісаака при одруженні з Ревеккою. Але так як далі Писання буде оповідати про неплодність Ревекки, і про те, що тільки по молитві праведника вона почала народжувати дітей, то ось воно і хоче зобразити всю силу терпіння Ісаака, і з точністю позначити час, протягом якого він був бездітний, щоб і ми, наслідуючи праведного, були так само невідступні в молитвах до Бога, коли чогось у нього просимо. Цей праведник, настільки добродішній і той, що користувався таким благоволінням від Бога, виявляв настільки велику старанність і твердість духу, невпинно благаючи Бога розрішити неплодство Ревекки. Протягом двадцяти років він не переставав просити і благати Бога - тоді тільки отримав бажане [14, с. 82].

Митрополит Філарет зауважує, що часто неплоддя було попередником найбільш благословенних народжень: наприклад, народження Ісаака, Якова,

Йосипа, Симеона, Самуїла, Іоанна Хрестителя. Досить імовірно, що Богу угодно перш очистити і затвердити віру та уповання тих, яким дарується благословенний плід утроби. Крім того, сила Божа в немочі звершується, тобто в той час, коли з'являється ослаблення сил природи, тоді діє для виконання цілей премудрості благодать Божа [19, с. 497].

Перед самими пологами сталося щось незвичайне, що стривожило Ревекку; але вона заспокоєна була одкровенням, що у неї народяться два сини-близнюки, «і два різних народи вийдуть з утроби твоєї», «один народ стане сильнішим за інший, і більший буде служити меншому», тобто що всупереч звичайному порядку первородний не буде панувати над правом первородства, з яким з'єднувалися всі великі обітниці, дані потомству Авраама. Одкровення це глибоко запало в душу Ревекки і послужило керівництвом для неї в подальшому житті.

Ревека дійсно народила двох близнюків: «Першим вийшов червоний, весь, як шкіра, кошлатий; і нарекли йому ім'я Ісав. 26 Потім вийшов брат його, тримаючись рукою своєю за п'яту Ісава; і наречено йому ім'я Яків». Згідно з цим виявився і характер братів-близнюків. Коли вони виростили, «став Ісав людиною вправною у звіроловстві, людиною полів; а Яків людиною лагідною, що живе у наметах». Як нерідко буває, батьки ставилися з деякою пристрасстю до обраних улюбленців, і чудово, що спокійний, лагідний Ісаак більше любив сміливого, відважного звіролова, між тим як Ревекка особливо любила скромного і ніжного Якова.

Останній, ймовірно, скоро дізнався від своєї матері про дане їй одкровення щодо майбутньої долі братів, і став вичікувати слушного часу для заяви своїх прав на первородство. Випадок скоро представився. Одного разу Ісав прийшов з поля втомлений і голодний, і побачивши, що Яків зварив страву з сочевиці..., він став наполегливо просити у нього дати йому поїсти цього «червоного». Голод його був такий сильний, що коли Яків відмітив йому, щоб він продав йому за цю страву своє первородство, то Ісав навіть не звернув уваги на пропозицію Якова і в нетерпінні зауважив: «ось я вмираю, що мені в цьому



первородства?»). Ісав знав, що з первородством він продавав всі свої духовні переваги і всі права на володіння землею обітованною. Але по своїй дикій і грубій натурі він, мабуть, не надавав ніякого значення першим, а що стосується останніх, то можливо сподівався повернути їх собі за допомогою прихильності до себе батька і навіть прямим насильством над лагідним братом, і таким чином, він через задоволення свого голоду продав своє первородство за «червону» сочевицю, від чого і «дано ймення йому: Едом» (червоний) [48, с. 54].

Ось з цього часу змінився порядок (між братами) і гідність первородства перейшло до того, який сяяв чеснотою душевною [14, с. 84].

Тим часом, в країні наступив один з тих голодних років, які і раніше змушували патріархів виселятися для прожитку в сусідні, більш родючі країни. Ісаак вирішив наслідувати приклад свого батька патріарха і хотів переселитися в Єгипет, але йому заборонено було, і він провів голодний рік в межах филистимського царя Авимелеха, де з ним і з Ревеккою повторилася та ж історія, яка була і з Авраамом. А саме, він видавав Ревекку за свою сестру [48, с. 55]. Але ці випадки відрізняються між собою деякими подробицями.

Малодушність Ісаака є менш неприпустимою і благовидною, оскільки він, швидше за все, піддавався меншій небезпеці, ніж Авраам. Подружні стосунки Ісаака до Ревекки виявляються в даному випадку для царя не через грізне божественне відвідування (як при Авраамі), а випадково - через любовне звернення Ісаака (таке значення «грання» його) з дружиною. Авимелех не бере Ревекки в свій будинок, як то зробили з Саррою фараон і після цар филистимський, а лише побоюється за можливість злочину «ашам» (Бут. 26: 10-11, пор. Бут. 20: 9) в ставленні до неї з боку кого-небудь з його народу (Куртц і Делич бачать тут вказівку на похилий вік Авимелеха). У всякому разі грізне напоумлення царя і народу при Авраамі жило в пам'яті жителів Герара [19, с. 498].

Але коли відкрилася правда, Авимелех (ймовірно син Авраамового сучасника того ж імені) надав йому особливе заступництво і повагу.

Завдяки цьому Ісаак міг почати більш осіле життя і приступив до землеробства. «І посіяв Ісаак на землі тій і одержав у той рік ячменю у стократ: так благословив його Господь. І став великим чоловік цей і звеличувався більше і більше до того, що став дуже великим. У нього були стада дрібної і отари великої худоби і безліч орних земель...». Але филистимляни скоро стали заздрити його багатству, почали утискати його, закопували колодязі, вириті Авраамом, і взагалі заводили сварки [48, с. 55]. «І Авимелех сказав Ісааку: відійди від нас, бо ти зробився набагато сильнішим за нас. І Ісаак відійшов звідти, і розташувався наметами в долині Герарській, і оселився там» (Бут. 26: 16-17).

Святитель Іоан Золотоустий звертає увагу на велику лагідність та смирення праведника, адже він не мислив про себе багато, і не дивлячись на те, що бачив насправді велику милість Божу до себе, не повставав проти царя в надії на допомагаючу йому (вишню) силу, але як людина беззахисна, нізвідки не отримуюча ніякої допомоги, з великою лагідністю, не пручаючись царю навіть на словах, виконав його веління, зараз вийшов звідти, і своїм видаленням вгамував полум'я пристрасті, показуючи і надзвичайну свою лагідність, і разом приборкуючи роздратування (царя) [13, с. 472].

Лагідний Ісаак поступається насильству і залишає резиденцію Авимелеха і поселяється в долині поблизу Герара. Але зіткнення через води тривають, і Ісаак, як і раніше поступаючись філістимлянам, увічнює своє право на відібрані ними колодязі і несправедливість їх домагань – в іменах колодязів: «Есек» (суперечка, сварка), ... і «Ситна» (запекла, сатанинська ворожнеча)... Але потім Бог дає лагідному Ісааку свободу від ворогів, і він називає колодязь «Реховот» (розлогі місця)... Під час цих суперечок Ісаак, ймовірно, не раз переміняв місце і стану свого [19, с. 498].

Але і тут праведник не сперечається, не противиться, а поступається навіть пастухам. Це-то і є істинна лагідність, коли хто не від найсильніших себе переносить благодушно образи, а поступається в разі образ від людей, що вважаються нижчими його. При цьому тільки цілком відкривається лагідність

того, кого ображають. А інакше може хто-небудь сказати, що він виявляє лагідність тому, що не в силах протистояти силі обідчиків. І в ставленні до царя він виявляв лагідність не через його могутність, а за своїм характером, він точно так само поводить і з пастухами. І як в той час, коли цар сказав йому: «відійди від нас», він негайно пішов, прийнявши це, як веління, так і тепер, коли пастухи почали ображати його і привласнили собі колодязь, він поступається їм. А щоб і для потомства пам'ятна була ця образа, він дає криниці назву від того, що сталося тут випадку. Так як (пастухи) заподіяли йому явну образу, то він, за свідченням Писання, «нарік колодязю ім'я: Есек, тому що сперечалися з ним» (Бут. 26: 20). Таким чином, сама назва місця, як би (написана) на мідному стовпі, послужила для наступних часів пам'ятником і лагідності праведника, і несправедливості тих жителів. Всякий, довідавшись з імені місця причину такого його прізвиська, бачив добродетель одного, і крайню злобу інших. І, як і він сам піднімає свою добродетель, у всьому виявляючи свою лагідність, так і ті, навіть проти волі своєї, самою надмірною своєю злістю сприяють його прославленню [13, с. 473].

Побачивши правоту Ісаака і розкажувшись в несправедливих утисках його, цар филистимський Авимелех прибув до нього з вибаченнями, і між ними, на зробленому Ісааком бенкеті, укладений був клятвенний союз, близько того ж самого колодязя, біля якого колись уклали свій союз їхні батьки (Вирсавія).

Тихе сімейне життя Ісаака скоро була збурене через непослух його улюбленця, сина Ісава, який без благословення батьків в сорокарічному віці одружився на двох хананеянках, вступивши таким чином в спорідненість з ідолопоклонниками. «І вони були тягарем для Ісаака і Ревекки». Але скоро належало йому ще тяжче сімейне випробування. З наближенням похилого віку, у нього ослаб зір, і він вирішив зробити урочисте благословення для передачі пов'язаних з ним обітниць своєму потомству. За уставленим звичаєм, право первородства він, звичайно, мав намір передати Ісаву, як старшому синові, і сказав йому, щоб він з цієї нагоди приготував страву з власної дичини. Ісав,

ледве повідомив йому про продаж свого права первородства, а Яків, в свою чергу, не смів відкрито висловлювати своїх посягань на це право.

Невідомо, чи знала про це і Ревекка, але тільки вона, почувши про намір Ісаака, вирішила схитрити, щоб за допомогою неї благословення на первородство отримав її улюбленець Яків. За її порадою, він повинен був надіти одяг свого брата, просочений запахом ароматичних трав і кущів, серед яких доводилося проводити своє життя звіроловами, і покрити своє тіло кудлатою шкурою, щоб для дотику бути схожим на брата; сама ж Ревекка обіцяла приготувати таку страву з домашніх молодих тварин, яку Ісаак ледве зміг би відрізнити від очікуваної страви з дичини Ісава. Яків коливався, боячись прокляття від батька у разі виявлення обману; але Ревекка переконала його, що вона на себе прийме навіть прокляття. Яків приступив до справи; але який трепет відчував він, коли старець отець, здивувавшись занадто швидкому поверненню Ісава і приготуванню страви, покликав прийшовшого за благословенням до себе для того, щоб дотиком упевнитися в тому, чи дійсно це Ісав. Старець обмацав кудлатий покрив на руках Якова і в подиві помітив: «Голос, голос Якова; а руки, руки Ісавові!». Але запах мисливського одягу остаточно розвіяв сумніви старого патріарха; він поїв страви, випив вина, звелів поцілувати себе і потім благословив Якова - благословенням первородства: «Нехай дасть тобі Бог від роси небесної і від багатства землі, і безліч хліба і вина; нехай послужать тобі народи, і нехай поклоняться тобі племена; будь господарем над братами твоїми, і нехай поклоняться тобі сини матері твоєї; ті, що проклинають тебе, – прокляті; ті, що благословляють тебе, – благословенні!» (Бут. 27: 28-29).

Але чудово, що в цьому благословенні є лише слабкий натяк на велику обітницю Авраамові, саме, що в ньому і його насінні благословляться всі народи землі. Ісаак, уявляючи, що він благословляє Ісава, очевидно, вважав його не цілком гідним для успадкування всієї повноти благословення, і, таким чином, Яків і Ревекка не цілком досягли того, чого домагалися.

Ледве пішов уявний Ісав, який отримав благословення первородства, як за отриманням його з'явився і дійсний Ісав. Якщо неблаговидним був вчинок Якова, то не менше підлягають осуду і дії Ісава, тому що він не хотів зізнатися, що давно вже продав право первородства своєму братові Якову. Коли Ісаак дізнався про цей обман, він «затремтів великим трепетом», але відмовився вже віднімати дане благословення. «Я благословив його, він і буде благословенний!» – сказав стривожений патріарх (Бут. 27: 33). Ісав підняв голосне і дуже гірке волаання. «Невже, батьку мій, одне в тебе благословення? Благослови і мене, батьку мій!» – з плачем просив Ісав, та Ісаак благословив його і сказав: «...ось, від багатства землі буде перебування твоє і від роси небесної звище; і ти будеш жити мечем твоїм і будеш служити братові твоєму; прийде ж час, коли ти вчиниш опір і скинеш ярмо його з шиї твоєї» (Бут. 27: 39-40). У цьому благословенні передбачена була вся подальша доля нащадків Ісава – едомітян, які довго перебували в підпорядкуванні у нащадків Якова - іудеїв, але, згодом, з них навіть вийшов цар, який підпорядкував собі останніх (Прод Великий, едомітянин за походженням).

Втративши право первородства, Ісав зненавидів брата свого Якова і замислив навіть вбити його, як тільки помре батько. Ревекка дізналася про цю небезпеку і, знаючи буйну та непокірну вдачу Ісава, вирішила відправити Якова на деякий час в Месопотамію до рідного брата свого Лавана в Харран, поки не втишиться лють Ісава. Але, щоб не турбувати свого старого чоловіка, вона не сказала йому про кровожерливий намір Ісава, а виставила перед ним іншу причину для тимчасового відходу Якова з дому, а саме, щоб він міг одружитися з ким-небудь з її спорідненості, що безсумнівно було разом з тим і істинним бажанням її серця. «Я життю не рада від дочок хеттейських; якщо Яків візьме дружину з дочок хеттейських, які ці, з дочок цієї землі, то для чого мені і життя?» (Бут. 27: 46). Ісаак почув її скаргу і відпустив Якова до Лавана для підшукування собі дружини, але, разом з тим, вже свідомо повторив йому благословення, яке раніше дав через незнання, і, притому, посилюючи його всією повнотою даних Аврааму обітниць. «Бог же Всемогутній, сказав він,

нехай благословить тебе, нехай розплодить тебе і нехай розмножить тебе, і нехай буде від тебе безліч народів, і нехай дасть тобі благословення Авраама [батька мого], тобі і нащадкам твоїм з тобою, щоб тобі успадкувати землю подорожування твого, яку Бог дав Аврааму!» (Бут. 28: 3-4). Таким чином Ісаак прозрів від духовної сліпоти і дав своє благословення більш гідному, а Ісав все більш і більш віддавався чуттєвості і взяв собі третю дружину Махалафу, дочку Ізмаїла, укладаючи споріднений союз з тим, кого вигнав Авраам. Так духовна нездатність Ісава до первородства виявилася у всій своїй повноті.

Після цього Ісаак ще прожив сорок три роки, але він уже нічим не заявляв про себе в історії. Та й взагалі, це був один з тих рідкісних людей, все життя яких є безмежна лагідність, втілена смиренність і безтурботний достаток. Будучи патріархом немалочисельного роду, він, проте ж, уникав всього, що могло зробити його положення особливо видатним, і тим довів, що смиренням і лагідністю можна так само догодити Богові, як і життям, сповненим великих подвигів і важких випробувань. Беззаперечна покора батьку, навіть до заклання самого життя, ніжна прихильність до матері, після втрати якої він втішився лише одруженням з Ревеккою; безумовна відданість і вірність своїй дружині в той вік, коли звичайним було багатоженство; терпляче перенесення домашніх випробувань, що були вчинені йому з боку дружини і синів; малорухливість самого життя, протягом якого він ніколи не віддалявся більш ніж на сорок верст від місця своєї батьківщини (Беер-Шеви) - все це разом малює перед нами образ патріарха, який великий був не зовнішніми гучними подвигами, а тим внутрішнім духовним світом, який невидимий для людей, але який тим яскравіше сяє перед Отцем Небесним, – тою непоборною вірою в Промисел Божий, яка все життя його робила втіленням смирення, надії і любові [48, с. 56-57].

Таким чином, історія життя старозавітного патріарха Ісаака засвідчує те, що Господь ставить у праведність не лише віру, але й стриманість та любов.

### 3.3. Яків-богоборець як приклад для наслідування

Після описаних подій доля подальшої історії патріархальної епохи зосереджується в руках Якова, до якого перейшло все спадкове благословення і обітниця роду Авраама [48, с. 58].

Відправившись в далеку дорогу, Яків в перший день, очевидно, гнаний побоюванням свого найлютішого брата, пройшов понад шістдесят верст, і дійшовши до містечка Луз, зупинився там переночувати, так як сонце вже зайшло і настала ніч. Це було те саме місце, де колись Авраам споруджував жертвник Богу. Побачивши кілька каменів, можливо, залишок цього саме жертвника, Яків поклав один з них собі під голову замість подушки і від надзвичайної втоми заснув глибоким сном. І ось, під впливом тільки що пережитих подій, він бачить чудовий сон: бачить ліствиця стоїть на землі, а верх її торкається неба; і ось, ангели Божі піднімаються і сходять по ній. Цей чудовий символ божественного промислу про землю заключився тим, що йому явився Господь, який повторив обітницю Авраама: «Я Господь, Бог Авраама, отця твого, і Бог Ісаака; [не бійся]. Землю, на якій ти лежиш, Я дам тобі і твоєму потомству; і буде потомство твоє – як пісок земний; і поширишся ти до моря і на схід, і на північ, і на південь, і благословляться у тобі й у твоєму потомстві всі племена земні; і ось, Я з тобою, і збережу тебе всюди, куди ти не підеш; і поверну тебе в цю землю, бо Я не залишу тебе, доки не виконаю того, що Я сказав тобі» (Бут. 28: 13-15). Настільки дивне бачення пробудило Якова, і він злякався присутності Божества на цьому святому місці, поставив тут пам'ятник з каменю, на якому спав, полив елей на верхівку його і назвав це місце Вефилем, тобто «Будинком Божим», якою назвою і замінилася назавжди колишня назва Луз [48, с. 58-59].

У цілій картині бачення – 3 елементи ... Сходи від землі до неба, як вираз тісного зв'язку землі з небом: втішна для людини істина, що він не представлений на землі одним світовим силам, але має доступ на небо і допомогу звідти!.. Ангели піднімаються і сходять по сходах, тобто підносять

благання, думки, піклування та інше людини до Бога, з іншого боку зводять на людину різні види милості Божої. Талмуд і Мідраш розуміють «піднімання» і «сходження» в тому сенсі, що Ангели, що супроводжували Якова під час подорожі його по Ханаану, зійшли на небо, а інші Ангели, що мали супроводжувати Якова в Халдею, зійшли з неба на землю [19, с. 499].

Підбадьорений і підкріплений обітницею Божою, Яків вирушив далі до місця свого призначення, і через кілька днів шляху прибув на багаті пасовища з численними стадами великої та дрібної худоби. Біля криниці, куди приганяли стада для водопою, він зустрів між іншими пастушку на ім'я Рахіль, і, дізнавшись, що вона дочка його дядька Лавана, відвалив для неї камінь від колодязя, напоїв її стада овець і, поцілувавши Рахіль, «підняв свій голос і заплакав», оголосивши їй, що він брат батька її, і що він син Ревекки, тітки її. Рахіль негайно ж побігла додому розповісти про те, що трапилося, і батько її Лаван з родинною привітністю і привітом прийняв до себе в будинок свого племінника від улюбленої його сестри Ревекки. Зустрівши родинний прийом, Яків почав служити Лавану, і останній, помітивши його старанність, запропонував йому навіть призначити собі плату за працю. Але у Якова вже була на прикметі плата його серця. У Лавана було дві дочки, з яких старша «Лія була слабка на очі, а Рахіль була красива станом і красива лицем» (Бут. 29: 17). І покохав Яків Рахіль і запропонував Лавану пропрацювати за неї сім років, щоб тільки він видав її за нього заміж. Лаван погодився, і ці сім років видалися Якову «за кілька днів, тому що він любив її». Коли настав час весілля, Лаван, скориставшись східним звичаєм, за яким наречена під час укладення шлюбу щільно загортається в покривала, обдурив Якова і замість Рахілі підставив Лію, виправдовуючись потім тим, що за місцевим звичаєм «так не роблять, щоб молодшу віддати перед старшою». Але він запропонував Якову і Рахіль під умовою, щоб він ще пропрацював сім років, на що Яків і погодився. У цьому обмані з боку Лавана для Якова була як би відплата за його власний обман при отриманні благословення первородства. Отримавши по закінченні тижня шлюбного життя з Лією і Рахіль, Яків пропрацював за неї ще сім років у свого



тестя Лавана. Але це двоєженство відбулося без дозволу Божого, і тому в своєму сімейному житті Якову судилося зазнати безліч прикрощів як від суперництва дружин, так і від вчинків та долі своїх дітей.

Помстою Лії за її мимовільний обман стало те, що Яків ставився до неї зі зневагою і цілком прив'язався до Рахілі, але Бог бачив невинність і покірливу лагідність Лії і тому благословив її чадородінням, між тим як горда Рахіль залишалася безплідною. У Лії вже було четверо синів – Рувим, Симеон, Левій і Юда, а у Рахілі ще не було жодного, і вона в крайній заздрості хотіла мати дітей хоч через служницю свою Балу, від якої дійсно і народилися два побічних для неї сина – Дан і Неффалим. Лія, в свою чергу, віддала Якову свою служницю невільницю і від неї отримала двох побічних синів – Гада і Ашер, а потім і сама ще народила Іссахара і Завулону і дочку Діну. Таким чином, коли ненависна чоловіком Лія мала вже шість власних синів і дочку, крім двох синів побічних, улюблена Яковом Рахіль несла все ще ганьбу бездітності, настільки тяжку на сході. Це змусило її, нарешті, змиритися і з молитвою звернутися до Бога. «І згадав Бог про Рахіль, і почув її Бог, і відкрив утробу її. Вона зачала і народила [Якову] сина, і сказала [Рахіль]: зняв Бог ганьбу мою. І нарекла йому ім'я: Йосиф, сказавши: Господь дасть мені і другого сина» (Бут. 30: 22-24).

Ставши батьком сімейства, Яків відчув необхідність придбати самостійність і зробитися паном власного будинку і господарства. Тому він став просити Лавана, щоб той відпустив його з сімейством для повернення на батьківщину. Лаван, розуміючи його заслуги для примноження свого багатства, став просити його залишитися ще на деякий час, пропонуючи йому після дати нагороду у вигляді худоби, поміченої чорною шерстю, плямами і крапками. Яків погодився і під його керівництвом і наглядом така худоба чудово множилася, так що коли йому довелося отримати свою нагороду, він «став дуже-дуже багатим, і було у нього багато дрібної худоби (та великої худоби), і невільниці, і раби, і верблюди, і осли». Таке багатство навіть породило заздрість в Лавана і він став дивитися на Якова з похмурим і незадоволеним обличчям, ще більш насуплюючись від наклепів його синів, які говорили: «Яків

заволодів усім, що було у батька нашого, і з маєтку батька нашого склав усе багатство це». Внаслідок колишнього Якову видіння, що звеліло йому повернутися на свою батьківщину, отримавши згоду своїх дружин, які також бажали піти від свого корисливого батька, який продав їх за роботу собі (Бут. 31: 14-15), Яків зробив всі необхідні приготування до шляху і, коли Лаван відлучився для стрижки своєї худоби, таємно рушив у дорогу, причому Рахіль захопила з собою навіть «ідолів, які були у батька її». Переправившись через річку Євфрат, Яків подався в пустелю і попрямував до гори Гілеад. Лаван тільки через три дні дізнався про відхід Якова, і, знайшовши, що у нього викрадено навіть його ідоли - «божки», він кинувся разом зі своїми синами і родичами в погоню за втікачем. На сьомий день Лаван наздогнав його неподалік гори Гілеад, і наслідки цього безсумнівно були б страшні, якби Лаван напередодні не отримав уві сні застереження від Бога – не шкодити Якову. Завдяки хитрості своєї дочки Рахілі, він зазнав невдачі в знаходженні своїх божків. Не дивлячись на свій нібито родинний докір Якову, супроводжуваний лицемірною заявою про те, з яким торжеством і честю він проводив би Якова зі свого будинку, якби він відкрився йому при відправленні, – Лаван відчував свою неправоту перед Яковом, коли останній висловив йому все своє обурення з приводу його жадібності і несправедливості. Тоді Лаван змирився духом і уклав союз з Яковом, який, в свою чергу, поклявся не ображати своїх дружин і не брати інших, крім дочок Лавана. «І заколов Яків жертву на горі і покликав родичів своїх їсти хліб; і вони їли хліб [і пили] і ночували на горі. І встав Лаван рано-вранці і поцілував онуків своїх і дочок своїх, і благословив їх. І пішов і повернувся Лаван у своє місце» (Бут. 31: 54-55).

Одна страшна небезпека минула, і Бог відвернув від Якова помсту з боку його тестя Лавана. Але попереду стояла інша зустріч, ще більш небезпечна, – зустріч з Ісавом, від якого він міг побоюватися помсти за позбавлення його первородства. Хоча Яків був підбадьорений баченням небесного воїнства, що як би ополчилося на його захист, але з цього місця (яке він назвав в пам'ять бачення: Махнаїм, тобто ополчення) він прийняв власні заходи до запобігання

небезпеки і помсти з боку Ісава і з цієї метою послав до нього в землю Сеїр, до краю Едом, вісників з проханням про благовоління з його боку братові. Але вісники повернулися лише з відповіддю, що Ісав сам прийде зустріти свого брата і при цьому йде на чолі чотирьохсот озброєних вояків. Звістка про це була аж ніяк не заспокійливою, навіть крім тієї обставини, що ці чотири сотні озброєних вояків зібралися під його прапором мабуть з ціллю пограбування і кровопролиття, подібно до тих диких племен бедуїнів, які і тепер наводять жах всюди, де тільки не з'являться. Внаслідок цього, почувши таку звістку, «Яків дуже злякався і зніяковів». Він був абсолютно безпорадний і беззахисний перед люттям свого мстивого брата, і єдине, що він міг придумати на випадок дійсної небезпеки, це - розділити свій караван на два табори в розрахунку, що «якщо Ісав нападе на один стан і поб'є його, то другий стан може врятуватися» (Бут. 32: 8). Розрахунок був очевидно сумнівний і в усякому разі сумний. Тоді він звернувся до єдиного захисту з молитвою до Бога. Молитва його була щира і гаряча і являє собою першу молитву, дослівно збережену для нас з первісного патріархального часу. Визнаючи своє безсилля, Яків цілком покладав своє сподівання на Бога Авраамового і Бога Ісаака і на його обітницю не позбавляти його захисту. І цей крик відчаю не залишився непочутим.

Тим часом, щоб все-таки умилювати свого брата, Яків виділив зі свого каравану значну частину стад і послав їх у якості подарунка до Ісава, а сам з сімейством і іншим караваном рушив позаду, і переправивши їх через Іавок убрид, що тече між Геннісаретським озером і Мертвим морем в річку Йордан, сам залишився один, і тут відбулася одна з найбільш таємничих і великих подій в житті Якова. Місце це вражає своєю степовою красою. Самий потік біжить в глибокій улоговині, суцільно закритою хащами олеандрів та інших ароматичних кущів. Настала ніч усамітнення для переживаючого за свою долю Якова. Над головою сяяли незліченні зірки, кругом парила мертва тиша, яку порушувало лише дзюрчання потоку і віддалені відгомони звуків від каравану. І в цю-то ніч «боровся Хтось з ним до появи зорі; і, побачивши, що не подолає його, торкнувся суглоба стегна його і пошкодив суглоб стегна у Якова, коли він

боровся з Ним». Таємничий противник, вступивши в боротьбу з Яковом, хотів випробувати мужність його віри і наполегливість його молитви. І Яків довів це тим, що навіть поранений він поборов свого супротивника і до тих пір не випустив його з рук, поки той не благословив його, сказавши: «відтепер ім'я тобі буде не Яків, а Ізраїль; бо ти боровся з Богом, і людей перемагати будеш». Яків назвав ім'я тому: «Пенуел» в знак того, що він «бачив Бога лицем у лице, та збереглася душа» його. Зійшло сонце, і Яків, кульгаючи на стегно, поспішив до свого каравану [48, с. 59-62].

Головні труднощі у трактуванні даного місця пов'язані з тим, що слово «елогім», перекладене в українському тексті як «Бог», має ще значення «ангел» або «духовна істота». Тому щодо особистості, що боролась з Яковом здавна існував досить широкий спектр думок. За свідченням митрополита Філарета (Дроздова), серед давньоіудейських тлумачів була поширена думка, ніби з Яковом боровся ангел-хранитель Ісава або навіть злий дух - привид Ісава [41, с. 65]. На противагу цьому ранньохристиянські богослови бачили в борці або Ангела (Оріген, Августин), або Сина Божого. Останню думку, висловлену більшістю православних екзегетів (Іоанн Златоуст, Феодорит, Юстин, Климент Олександрійський, Афанасій і ін.), можна вважати загально визнаною в православній Церкві.

Зокрема, Святитель Амвросій Медіоланський пояснює сон Якова наступним чином. Яків, який очистив своє серце від будь-якої ворожнечі і мав в собі почуття миролюбності, після того як залишив все своє, залишився один і боровся з Богом. Адже кожен, хто нехтує мирським, приступає до образу і подоби Божої. Що ж означає боротися з Богом, як не почати змагання в чесноті, зійтися з сильнішим і стати кращим наслідувачем Бога, ніж інші? І оскільки віра його і благочестя залишилися неперевершеними, то Господь відкрив йому приховані таємниці, торкнувшись до суглобу стегна його, - в знак того, що з його роду мав вийти від Діви Господь Ісус, Який подібний і рівний Богу. Склад ураженого стегна знаменує хрест Христа, Який буде порятунком для всіх, поширивши по всьому світу прощення гріхів, і Який нерухомістю і сном Свого

тіла дарує воскресіння покійним. Тому справедливо, що «зійшло сонце» (Бут. 32:31) для Якова, в чиєму роді засяяв рятівний хрест Господа. Подібним чином сходить і Сонце правди (тобто Христос) для того, хто знає Бога, бо Він - Світло вічне [5, с. 254].

Святий Кесарій Арелатський вважає, що у цій боротьбі Яків був прообразом народу євреїв; ангел же, з яким він боровся, був образом нашого Господа і Спасителя. Яків боровся з ангелом, бо народ євреїв буде боротися з Христом до самої смерті Його. Але не всі євреї не повірили в Христа; значна частина їх увірувала в Його ім'я, і тому ангел доторкнувся до суглобу стегна його, і він почав кульгати. Та нога, на яку він став кульгати, представляє євреїв, які не повірили в Христа; нога ж, що залишилася неушкодженою, позначає прийнявщиків Христа Господа. Нарешті, зверніть увагу на те, що Яків в цьому змаганні і перемогу здобував, і вимагав благословення. Коли ангел сказав йому: «Пусти Мене», Яків відповів: «Не пущу Тебе, коли не поблагословиш мене». Тим, що Яків брав гору, показуються євреї, які будуть переслідувати Христа; тим же, що він просить благословення, перетворюються ті, хто увірує в Христа Господа. Що ж ангел відповів йому? – «Ти боровся з Богом, і людей перемагати будеш». Це виповнилося тоді, коли народ євреїв розіп'яв Христа Господа. «Пусти Мене, бо зійшла зоря», - говорив ангел. Це – прообраз воскресіння Господа, бо Господь воскрес до зорі [6, с. 164].

Отже, боровся Ізраїль з Христом, будучи в темряві, тобто не маючи ні Божественного світла в розумі, ні світлого дня, ні зорі, що подумки сходить в серцях віруючих. Бо він перебув невірним і, як каже пророк: «чекаємо світла, і ось темрява, – осяяння, і ходимо у мороці» (Іс. 59: 9). Але божественний Павло до виправданих у вірі і отримавших просвітлення через Духа пише, кажучи: «бо всі ви – сини світла і сини дня: ми – не сини ночі, ані темряви» (1 Сол. 5: 5). А що вони були вище невігластва іудеїв і прогнали темряву, на це він вказав, додавши: «Ніч минула, а день наблизився: отже, відкиньмо діла темряви і зодягнімось у зброю світла. Як удень, будемо поводитися благопрстойно»

(Рим. 13: 12-13). Отже, увірувши ходять за дня, а невірні як би в ночі і в темряві борються з Христом [18, с. 297].

Яків подолав Ангела, але і сам був подоланий Ангелом, щоб дізнатися через це, наскільки він безсилий і наскільки сильний. Безсилий тому, що, коли Ангел доторкнувся до стегна його, вийшло воно з місця свого. І сильний, тому що Ангел сказав йому: «пусти мене». Показуючи ж Якову, скільки часу вони боролися, Ангел додав: «... бо зійшла зоря». І Яків просив у нього благословення, тому що боролися вони один з одним по любові. І Ангел благословив Якова, показуючи цим, що не гнівається він на того, хто виступив супроти нього, будучи людиною смертною. Так Бог виконав все, про що дав обітницю Якову. Бо збагатив його, вивів його і йшов з ним, як обіцяв йому; позбавив його від Лавана і врятував від брата Ісава [11, с. 48].

Розгорнутий захист версії про ворожого Якову духа ми знаходимо у Д. Щедровицького [82, с. 242-259]. Проти ототожнення борця з Богом наводяться наступні аргументи: 1. Хіба Бог міг боротися з людиною і не здолати її? Бог всесильний. 2. Той, хто боровся, питав Якова про ім'я, Бог же ніколи не питав, як ім'я Мойсеєві або Аврааму. Бог відає. 3. Якби з Яковом боровся Бог, тоді не мало б сенсу повторне перейменування Якова Ізраїлем (Бут. 35:10).

Думка ..., ніби боровся з Яковом Ангел-хранитель Ісава або навіть демон мстився Якову за Ісава, звичайно, дивна, але містить в собі певний елемент істини, оскільки ставить таємниче боріння Якова з ворожими відносинами його до брата. Яків досі боровся з братом, і засобами не завжди бездоганними. Тепер Ангел Господній «вкладає сміливість в Якова, який боявся брата». Але Яків досягає цього благодатного підбадьорення шляхом боротьби з Ангелом Божим, боротьби, що була не тільки напругою фізичної сили Якова ..., а й ще більшим напруженням сил духовних, молитвою віри: по пророку Осії, Яків у боротьбі своїй з Ангелом Божим «і переміг, але плакав і благав Його» (Ос. 12: 4). Вказівка на духовний момент боротьби полягає і в оповіданні Мойсея – в проханні Якова благословити його.

З цієї внутрішньої сторони своєї, боротьба Якова з Ангелом Господнім є типом духовного боріння віри, яка не піддається ніяким випробуванням і труднощам життя; разом же з тим вона є і передзображення всього майбуття потомства Якова, звідси отримавшого ім'я Ізраїля, – всієї старозавітної теократичної історії. Взагалі, за характером і значенням своїм богоборство Якова нагадує нічне бачення Авраама, в якому також (але більш конкретно) зображалась майбутня історія обраного народу, що складалася також з протидії народу божественному покликанням, володіння ним неминущими духовними благами і тимчасових випробувань і втрат матеріальних [19, с. 502].

Коли Яків рано-вранці переходив через брід потоку Яббоку, блиск копій на сонці серед темно-зеленого лісу дав знати йому про наближення Ісава з його збройною силою. Але Якову вже не було чого боятися людей після того, як він переміг у нічній боротьбі з Богом. І якщо він в боротьбі з Богом подолав силою віри і наполегливістю молитви, то при зустрічі з Ісавом він переміг силою свого смирення, поклонившись йому в землю сім разів і запропонувавши йому подарунки. У Ісава, можливо, був намір помститися Якову або своєю збройною силою довести свою перевагу над ним. Але тепер, при зустрічі свого давно небаченого брата, оточеного цілим поколінням юних племінників, суворе серце Ісава пом'якшало, він побіг назустріч Якову, «і обійняв його, і впав на шию йому, і цілував його, і плакали обидва». Після такого сердечного побачення Яків розсудливо відхилив пропозицію Ісава йти разом з ним або, принаймні, дати йому частину збройної сили для охорони, і Ісав повернувся на завойовану ним гору Сеїр, після чого він зовсім сходить з терену історії, являючись тільки для поховання Ісаака.

Яків тим часом продовжував шлях свій на захід, переправився через Йордан, вступив до ханаанського Краю, і прибув до Сихему, який з часу Авраама вже розрісся в сильне місто і названий був так по імені Сихема, сина Еммора, князя аморейського. Тут він купив собі «за сто монет» поле, що стало повним володінням обраного роду в землі ханаанській, поставив на ньому свій намет, побудував жертвник і «закликав ім'я Господа, Бога Ізраїля». Місце це і

тепер ще можна бачити зблизька «криниці Якова», у якого його божественний Нащадок повчав жінку-самарянку молитися Богу духом і істиною. Але перебування тут Якова принесло йому нове засмучення. Дочка його Діна, яка взяла участь в одному з місцевих народних свят, була збезчещена сином місцевого князя Сихемом, якому вона так сподобалася, що він через батька свого клопотав у Якова та її братів про те, щоб вони віддали йому її заміж. Брати погодилися, але під умовою, щоб всі жителі сихемські обрізалися по закону. Коли ж вони дійсно обрізалися, то Симеон і Левій, скориставшись часом їх хвороби від обрізання, напали на місто, повбивали всіх чоловіків разом з князівським родом і разом з іншими братами розграбували все місто, і так жорстоко помстилися за безчестя своєї сестри Діни. Але ця буйна жорстокість обурила Якова, і він зробив строгий докір своїм буйним синам, висловлюючи побоювання за можливість такої ж жорстокої відплати з боку хананеїв. Внаслідок цього він змушений був на деякий час віддалитися звідси у Вефилі, тим більше, що під впливом хананеїв ідолопоклонство стало проникати і в сімейство Якова, так що при видаленні звідси він звелів усім своїм сімейним «кинути богів чужих», яких він і закопав під дубом біля Сихема. У Вефилі він спорудив жертвник Богу, і там знову з'явився йому Господь, який підтвердив йому всі колишні обітниці. На згадку цього Яків поставив на цьому місці пам'ятника кам'яного і возлив на ньому елей.

Від Вефиля, де, між іншим, померла стара годувальниця Ревекки Девора і була похована під дубом, Яків подався далі на південь у напрямку до Ефрафи, тобто Вифлеєму. Не доходячи трохи до міста, Рахіль народила другого сина; але пологи були смертельні. Вмираючи, вона назвала новонародженого сина на ім'я Беноні (син моєї скорботи), але Яків назвав його у вигляді розради за втрату коханої дружини Веніаміном (сином правої руки). Яків поховав Рахіль при дорозі до Вифлеєму, і поставив над гробом її пам'ятник, який стоїть і досі. Горе Якова скоро обтяжилось ще безчестям, яке нанесено було старшим сином його Рувимом ложу батька, за що він і був позбавлений свого первородства. Нарешті Яків досяг стану свого батька Ісаака, який ще був живий і перебував в



улюбленій Авраамом діброві Мамрійській, поблизу Хеврона. Там при Немі помер старий патріарх ста вісімдесяти років від роду: «приєднався до народу свого, будучи старим і насиченим життям; і поховали його Ісав і Яків, сини його» (Бут. 35: 29). Це, однак, було вже після продажу Йосипа в Єгипет і тільки за десять років до переселення туди Якова з синами. Але далі історична доля дому Авраама зосереджується саме в житті Йосипа, старшого сина Рахілі.

Зі смертю Якова та Йосипа завершується патріархальна епоха біблійної історії. Відмінною особливістю її було близьке і безпосереднє спілкування патріархів, тобто головних начальників і батьків обраного роду (патріарх - батько-начальник) з Богом і управління ними народом на підставі тих безпосередньо переданих моральних правил, які визнавалися вже всіма, хоча ще і не були зведені в формальне законодавство, крім первинного зводу їх в «Ноевих законах». Це був досвід морально батьківського управління в його кращій і простій формі [48, с.58-63].

Загальний погляд святих отців на історію Патріархів формулюється наступним чином. Признаючи історичну достовірність сказаного Мойсеєм про життя патріархів, святі отці, при слідуванні буквальному сенсу Біблії, розповідають історію життя праведників і користуються нею як повчальним уроком благочестя, наставляючих чеснот, проникаючи своїм просвітленим поглядом у таємничий сенс Мойсеєвого сказання, вони бачать у ньому, з одного боку, прообразні вказівки на Новозавітню «істину Христову», з іншої, алегоричне зображення ходу занепалої душі, під Божественним покровом, шляхом вдосконалення [41, с. 10].

Таким чином, історія життя праотця Якова є прикладом таких чеснот як терпіння, віри й надії на Бога.

### **Висновки до третього розділу**

Старозавітні патріархи є прикладом для наслідування, адже кожен з них є втіленням тих чи інших чеснот. Так, Авраам є прикладом довіри, повної

відданості Богу, головними характеристиками Ісаака є чистота розуму, стриманість та любов, Яків же вчить нас терпінню й надії на Бога.

Однак, як зазначає святий Амвросій Медіоланський, життя старозавітніх патріархів супроводжується не тільки моральним тлумаченням, а й типологічним: події їхнього життя є прообразами новозавітних подій, а самі вони (зокрема, Ісаак та Яків) є прообразами Христа і подій Його земного життя: втечі до Єгипту, покликання на проповідь, відкидання іудейським народом, зради Іуди, розп'яття, викупительної смерті на хресті, воскресіння.

## РОЗДІЛ 4

### РЕАЛІЗАЦІЯ ЧЕСНОТ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

#### 4.1. Виклики сучасного світу

Якщо поглянути на сучасний світ, то можна побачити важливу проблему занепаду головних моральних принципів. Ми можемо почути чимало закликів до толерантності, які начебто не несуть в собі нічого негативного, проте насправді мають на меті легалізувати гріх, або схилити до нього.

Як зазначалось вище, сенс життя людини згідно із Старозавітною традицією, полягав у єднанні з Господом, уподібненні Йому, спільності з Ним, обоженні, або відтворенні образу Бога. До цього прагнули усі праведники, життя яких описує Старий Завіт. Проте до цього не прагне сучасна людина.

Сьогодні ми бачимо те, як людина відвертається від Бога та прагне до беззаконня. Ми знову повторюємо вчинки наших праотців Адама та Єви. Але чому так трапляється? Для відповіді на це питання варто звернутись до книг Старого Завіту.

Як зазначає один із сучасних українських богословів протоієрей Леонтій Нікітенко: «Причиною, або, краще сказати, співпричиною падіння наших прабатьків була їх вільна воля. Це видно з біблійного оповідання. Хоча Єва впала через спокушування сатани, вона впала не тому, що мала упасти, а тому, що хотіла; порушення заповіді Божої їй запропоновано, але не нав'язано. Вона вчинила за пропозицією сатани лише після того, як попередньо свідомо і добровільно всією своєю душею прийняла його пропозицію, бо вона бере участь в цьому і душею, і тілом: розглядає плід на дереві, розмірковує про нього і тільки після цього приймає рішення зірвати плід з дерева і скуштувати від нього. Як вчинила Єва, так вчинив і Адам. Як змій умовляв Єву скуштувати від забороненого плоду, але не змушував її, бо не міг. Так Єва вчинила і з

Адамом. Він міг не прийняти запропонованого йому плода, але не зробив цього і добровільно переступив заповідь Божу (Бут.3: 6-17)» [71, с. 13].

У Старому Завіті ми можемо знайти чимало засудження матеріалізму. Ця проблема є однією з головних у нашому світі. Насамперед у Священному Писанні говориться про матеріальне багатство і достаток. Особливо це прослідковується в книгах Буття, Второзаконня, першій Царств та інших книгах, які містяться на початку християнського канону Старого Завіту.

Однак щоразу сильнішим стає усвідомлення того, що матеріальне багатство – це ще далеко не все. Є щось значно важливіше за нього, і від цього також залежить, чи багатюю (і наскільки) буде людина. Вже Соломон розуміє, що мудре і розумне серце – це те, чого він має просити в Бога для себе як для царя його народу. А Бог як наслідок цього дасть йому багатство, яким жоден його попередник чи наступник не зрівняється з ним.

Тема багатства і ставлення християн до матеріальних благ не може не хвилювати сучасну людину, особливо у наш час, коли матеріалістичні ідеології наскрізь пронизують наше існування, коли дилему «мати» чи «бути» так часто вирішують на користь першого.

Про виклики сучасного світу, які стоять перед Церквою Христовою, часто говорять очільники Церков. Зокрема, предстоятель Александрійської Православної Церкви Святіший Патріарх Феодор II у своїй проповіді, виголошеній у храмі Христа Спасителя під час візиту до Москви 22 січня 2012 р., сказав: «Сьогодні ми переживаємо складну перехідну епоху і переломні часи, коли відбувається перегляд всього. Світ перебуває в стані непевності і судорожно шукає нового стану речей, насильство і війна, злидні та убогість, криза принципів і цінностей приводять людину у відчай, саме в цей момент Церква Христова пропонує світу свідоцтво буття живого Бога і надію на прихід в історії Царства Божого» [25].

Сучасний секулярний світ ставить перед Церквою нові завдання та вимагає відповіді на них. Одним з таких складних питань ми можемо назвати падіння моралі та основних християнських цінностей. Такий принцип в

більшості спостерігається в Європі. Тому варто згадати людям ці важливі принципи, зокрема вказати на те, що інформація про все це знаходиться в Біблії.

Священне Писання є не тільки теоретичною основою життя людини, але і показує практичний приклад християнського ідеалу. Поряд із моральним життя Нового Завіту, ідеал праведника завжди залишається актуальним у всі часи і не залежить від виду людської діяльності. Особливим прикладом такого життя є образи старозавітніх Патріархів, які завжди в своєму житті мали тверду та непохитну віру, тому, як говорить Священне Писання, Дух Божий перебував з ними.

Сьогодні ми бачимо деформацію суспільної моралі і постійні намагання демонтувати будь-які державні та суспільні інституції, які б експертно цей процес спостерігали, аналізували і регламентували. На наших очах руйнуються традиційні родинні цінності і пропагують нетрадиційну мораль сучасні публічні люди і лідери думок (популярні артисти, державні чиновники і політики). Сурогатні діти та публічні розлучення керівників держав, відомих діячів культури руйнують традиційні моральні та сімейні цінності не менш, ніж гей-парадна активність. Нині за аморальну поведінку вже не виганяють із партії, не знімають з посад і не засуджують у суспільстві.

І хоча в нашому постатеїстичному суспільстві майже 90% вважають себе віруючими, можна констатувати той факт, що суспільна мораль не є релігійною в багатьох своїх аспектах. І це можна вважати одним із секулярних викликів сьогодення [90].

Протоієрей Георгій Коваленко поділяє виклики секуляризму на дві великі групи – моральні та інформаційні.

Моральні виклики пов'язані з тим, що сьогодні замість реальних проблем обираються крайнощі, виділяються, засуджуються, а все інше переходить до категорії або «ненормальне, але можливе», або «природне і нормальне», або навіть оспівується і героїзується.

Відтак викривлення суспільної моралі постає як секулярна тенденція. Друга тенденція, яку можна не виділяти в окрему і об'єднувати з першою, це етичні проблеми секуляризму. Суспільні уяви про добро і зло змінюються, зміщуються і сьогодні навіть люди, які декларують власну релігійність, а то й більше – навіть, належать до релігійних спільнот, поступово змінюють свої уяви про добро і зло в бік секулярного, нерелігійного, небіблійного.

Інформаційні виклики пов'язані з віртуалізацією реальності. Відбувається не тільки віртуалізація реальності, але й віртуалізація інформації про реальність... Інформація вкидається через неавторизовані джерела... Інфо-вкид підхоплюється всіма, навіть, центральними ЗМІ. Його починають коментувати. Версії починають бути такою самою реальністю, як життя. Чутки і плітки стають приводом для коментарів.

Інша проблема пов'язана з соціальними мережами і присутністю людини у віртуальній реальності. І тут для християнина важлива залишатися собою, а не ховатися за «ніким», не роздвоюватися. Використання «ніків» небезпечно з етичної та світоглядної точки зору. При тому, що анонімність у цифровому світі – це ілюзія.

Існує також проблема конфлікту формату світських і релігійних ЗМІ. Формат світських ЗМІ все далі від традиційної для Церкви мети розповсюдження інформації – просвітницької чи виховної діяльності, бо ж при цьому використовуються схеми експлуатації людських страстей, слабкостей та недоліків. Сучасні ЗМІ у власному виробництві експлуатують те, з чим Церква завжди намагається боротися.

Сьогодні світські ЗМІ воліють тільки розважати і маніпулювати. Головне примусити глядача сміятися, плакати або жахатися. А маніпуляція при цьому наявна здебільшого економічна (споживацька) або політична [90].

За твердженнями Альбера Гора, людство зіткнулося з кризою, яку саме і породило. Воно тоне в морі інформації, будучи нездатним її осмислити: «Замість того щоб шукати нових шляхів осмислення і засвоєння вже

створеного, ми далі ще швидшими темпами виробляємо нову інформацію». Серед учених побутує думка, що зростання ролі інформаційних процесів у сучасній цивілізації є своєрідним технологічним ліфтом, з якого важко вибратися, що передвіщає «кінець історії».

Крім цих, існують ще проблеми голоду, злиденності, неграмотності, демографічного вибуху, суперечності між багатими і бідними країнами, збереження довкілля тощо. Всі вони свідчать, що планета і людство вступають у нову стадію розвитку, і на них чекають неймовірно важкі випробування.

Хоча віра у всесилля розуму істотно похитнулася в минулому столітті, оптимістично налаштовані мислителі все-таки покладають великі надії на розум, науку, техніку і технології, запровадження всеосяжних комунікативних зв'язків, які, на їх переконання, дадуть змогу розв'язати глобальні проблеми людської цивілізації і світу. Головне, чого тепер потребує світ, який мріє про щастя, стверджував Б. Рассел, – це інтелект. Проте, як свідчить історія, розум, знання самі по собі не є ні добром, ні злом. Усе залежить від того, якій меті підпорядковано розум, служать знання. Лише завдяки моральним чеснотам розум олюднюється і стає джерелом добра.

Одні мислителі вбачають причину глобальних проблем у складностях і суперечностях зовнішнього світу, інші вважають, що розв'язання більшості суперечностей, життєвих проблем передбачає внутрішню перебудову самої людини. Так, англійський учений Стівен Хокінг переконує у необхідності поліпшення розумових і фізичних властивостей людства, якщо воно хоче впоратися з наростаючою складністю світу, своєчасно й адекватно реагувати на нові випробування. Тому людству необхідно вдосконалювати себе, щоб біологічні системи випереджали електронні. За твердженнями російського фізика, філософа Андрія Сахарова, надзавданням людських інститутів є збереження в людстві всього людського. Все більше мислителів сходяться на думці, що запобігти деградації людства можна лише завдяки його моральному вдосконаленню, подоланню егоїзму, егоцентризму, споживацького ставлення до природи, оскільки їх невідконтрольність може спричинити екологічну

катастрофу планетарного масштабу. Не менш важливим є звільнення людства від культу техногенних новацій, тотальне захоплення якими нерідко вступає у непереборні суперечності з моральними засадами. Двадцяте століття, за словами сучасного японського філософа Дайсаку Ікеда, вже попередило людство про те, що воно не виживе, якщо моральні і етичні категорії гуманізму не ввійдуть у повсякдення, якщо у відносинах між народами і людьми не діятимуть моральні норми співжиття [81, с. 197-198].

Усі ці проблеми, які постають перед людьми сьогодні, є наслідком гріхопадіння людей і їхньої відчуженості від Бога. Про найважливіші виклики сучасного світу перед Церквою говорить Предстоятель Української Православної Церкви Київського Патріархату Святіший Патріарха Філарет у доповіді на ювілейному соборі, присвяченому 2000-літтю Різдва Христового. Його Святість сказав: «Відвернувшись від Бога, люди забули, що «володарювання» над природою і «панування» над землею ( Бут. 1: 28), до яких покликана людина за Божим задумом, не означають всездозволеності» [29, с. 14]. Криза людської душі призводить до виникнення інших проблем, які породжують все нові виклики для віруючої людини. Вихід з глухого кута може бути знайдений лише через духовне відродження людської особистості на прикладі праведного життя старозавітніх Патріархів.

Предстоятель нашої Церкви також підмічає, у чому полягає проблема падіння моралі у західному суспільстві: «Моральне спустошення в європейській цивілізації породило сексуальну революцію. Не сексуальна революція призводить до морального занепаду в суспільстві, а навпаки – знецінення християнської моралі є причиною сексуальної революції... Однією з головних проблем європейської цивілізації є проблема сім'ї. Християнство створило здорову сім'ю. Воно ліквідувало багатоженство і побудувало сім'ю на засадах любові. Без любові сім'я як така не може існувати. Бог для того і створив для Адама Єву, щоб любов, яка є основою блаженства і життя, виливалася на подібну до нього істоту. Сім'я ще називається домашньою



Церквою. Вона реалізує у собі любов, яка існує між Христом Спасителем і Церквою» [29, с. 19].

Патріарх Філарет у своїй доповіді вказав ще на декілька основних проблем, які тяжіють над західним суспільством: «Перемога світського над релігійним у європейському християнстві в кінці другого тисячоліття збіглася з поверненням релігії до життя сучасного суспільства, хоч і в інших формах. Моральні християнські засади, що ґрунтуються на догматах віри, залишалися непереможними. Християнська релігія безсмертна, тому що говорить людям про найважливіше: про Бога, про смерть, про вічне життя, про любов, про сенс нашого земного буття» [29, с. 21].

Православна Церква закликає своїх вірних до активної праці в соціальній сфері, про що зазначив Предстоятель УПЦ КП у своїй доповіді: «Піклуючись про моральний стан окремих людей, Церква в той же час закликає своїх членів до соціального служіння заради спасіння світу. Важливо підкреслити, що християни не повинні цуратися життя суспільства, що оточує їх, тобто світу. Бог любить не тільки окрему людину, а й увесь світ, всіх людей, бо вони Його творіння і призначені для очищення й перетворення на засадах любові. Церква закликає своїх послідовників до активної участі у суспільному житті, але при цьому до такої участі, яка б ґрунтувалася на засадах християнської моралі і християнського віровчення. Це означає, що християнство повинно показувати шляхи вирішення сучасних проблем, які хвилюють суспільство» [29, с. 22].

Саме тому, на думку Патріарха Філарета: «Головним завданням кожної європейської нації у третьому тисячолітті повинне бути відродження християнської сім'ї. Адже, тільки через християнську сім'ю можна подолати пороки суспільства. Сім'я може стати основою духовного оздоровлення. Для того, щоб створити нормальну сім'ю, треба не тільки турбуватися про створення матеріальних умов для сім'ї, та виховувати дітей на основі християнської моралі і готувати їх до майбутнього сімейного життя» [29, с. 25].

Отже, за православним вченням, затвердженим Помісним Собором УПЦ КП, місія Церкви Христової полягає в служінні спасінню людей для вічного життя, з одного боку, а з іншого – у служінні для очищення й освячення світу.

Людина сьогодні намагається знайти рай на землі. Одне з найбільших одкровень, дарованих світу Господом Ісусом Христом, – одкровення про значення служіння і страждання в цьому житті заради вічного спасіння – було проказане Його устами і підтверджено Його життям і справами. Служіння і страждання – два невід'ємних і відмінних стани Ісуса Христа. Закликаючи всіх обтяжених цього світу слідувати за Собою, Він сказав: «ярмо Моє благо, а тягар Мій легкий» (Мф. 11: 30). Ярмо означає служіння, а тягар означає страждання. Точніше: служіння з любов'ю завжди легке, а страждання з надією завжди блага. Гірке служіння без любові, і тяжке страждання без надії [22, с. 416].

До наслідування старозавітніх праведників у боротьбі з гріхами та викликами сучасності закликає нас Свята Православна Церква соціальною концепцією та говорить, що Старозавітний народ ізраїльський був прообразом народу Божого – новозавітної Церкви Христової. Протиставлення богообраного народу ізраїльського та інших народів проходить через усі книги Старого Завіту, що таким чином торкаються історії Ізраїлю. Народ ізраїльський був богообраним не тому, що він перевищував інші народи за чисельністю або ще чимось, але тому, що Бог обрав і полюбив його (Втор. 7, 6-8). Поняття богообраного народу в Старому Завіті було поняттям релігійним. Почуття національної спільності, характерне для синів Ізраїлю, було вкорінене в усвідомленні їхньої належності Богу через завіт, укладений Господом з їхніми отцями. Народ ізраїльський став народом Божим, покликання якого – зберігати віру в єдиного істинного Бога й засвідчувати цю віру перед іншими народами, щоб через нього явився світові Спаситель усіх людей – Боголюдина Ісус Христос.

Єдність народу Божого забезпечувалася, крім належності всіх його представників до однієї релігії, також племінною та мовною спільністю, укоріненням в одній землі - вітчизні.

Племінна спільність ізраїльтян ґрунтувалася на їхньому походженні від одного праотця Авраама. «Отець у нас Авраам» (Мф. 3,9; Лк. 3,8), - говорили древні іудеї, підкреслюючи свою належність до нащадків того, кому Бог судив бути «отцем багатьох народів» (Бут. 17, 5). Велике значення надавалося збереженню чистоти крові: шлюби з іноплеменниками не схвалювалися, оскільки за таких шлюбів «сім'я святе» змішувалося з «народами іноплеменними» (Ездр. 9, 2). Народу ізраїльському була дана Богом земля обітована. Вийшовши з Єгипту, цей народ пішов у Ханаан, землю своїх предків, і, за повелінням Божим, завоював її. Відтоді земля Ханаанська зробилася землею Ізраїльською, а її столиця — Єрусалим — набула значення головного духовного і політичного центру богообраного народу. Народ ізраїльський розмовляв однією мовою, яка була не тільки мовою буденною, а й мовою молитви. Більше того, давньоєврейська була мовою Одкровення, бо нею говорив з народом ізраїльським Сам Бог. В епоху перед пришествям Христа, коли жителі Іудеї розмовляли арамейською, а в ранг державної мови було зведено грецьку, до єврейської і далі ставилися як до святої мови, якою відправлялося богослужіння в храмі [100].

Нові ціннісні орієнтації, що формуються в інформаційному суспільстві кардинально відрізняються від традиційного морального світу. Порівняно з традиційним суспільством, для людини інформаційної епохи значущості набуває самореалізація, а використання нових технологій сприяє значному розширенню людських можливостей, формуванню незалежності, винахідливості, кмітливості та практицизму. Разом із тим, людина свідомо може здійснювати негативні вчинки, не відчуваючи необхідності в моральному схваленні з боку оточуючих і не боячись осуду [72, с. 226].

Науково-технічний розвиток і стан суспільної моралі постійно віддаляються один від одного, що може мати загрозливі наслідки [72, с. 227]. Професор О. Г. Данильян пов'язує сучасну кризу моралі з «гіпертрофованим технічним розвитком людства та безконтрольним і хаотичним зростанням інформації в сучасному суспільстві» [66, с. 21]. Деградація духовного світу на тлі технічного прогресу засвідчує, що «інформаційне суспільство не є безпроблемною й позитивною реальністю, про яку говорять його апологети, а розкриває новий рівень моральної безвиході й суперечностей, яких не знали попередні епохи» [66, с. 22]. На взаємозв'язок між розвитком інформаційних технологій і поглибленням моральної кризи звертає увагу Н.В. Кушакова-Костицька: «Висока технологічність сучасного інформаційного обміну поступається ще вищим темпам моральної та духовної деградації, які супроводжують процес розвитку інформаційного суспільства» [69, с. 278].

Сучасний секулярний світ не ставить перед собою завдання слідувати законам Священного Писання та духу Біблії, а тим паче Старий Завіт сьогодні сприймається як щось другорядне. Проте таке бачення помилкове та веде нас до прірви. Нам варто зазирнути до глибин старозавітного світу, щоб досягнути головну мету життя людства та зрозуміти, що без подвигів тогочасних праведників нашого сьогодення не було б.

Розвиток біблійної науки в сучасному контексті вимагає нових підходів в тлумаченні та поясненні подій Священного Писання. Новітні дослідження в галузі біблійної історії допомагають по-новому представити древній час біблійних подій, особливо якщо це стосується часу старозавітних патріархів. В умовах сучасного погляду на розвиток суспільства, особистий життєвий приклад святих періоду Старого Завіту є особливо актуальним, оскільки в їхній діяльності проявився взірець як досконалої праведності, так і великих керівників, які примиряли різних за походженням людей і рятували від загибелі навіть різні народи. Саме вивчаючи подвиг цих людей можна по-новому

осмислити значення біблійних подій в людському житті та в історії всього світу.

## 4.2. Матеріалізм як проблема

У сучасному світі людина постійно постає перед вибором між прагненням до накопичення матеріальних благ та намаганням досягнути Царства Божого.

У людині самим безпосереднім чином переплетене матеріальне і духовне. Тому ставлення людини до світу є одночасно ставлення і матеріальне, і духовне. Співвідношення духовного і матеріального чинників у людині невіддільне від їх співвідношення в суспільстві і світі, часткою якого є людина [37, с. 21]. Однак світ сьогодні тяжіє куди більше до багатства матеріального, ніж до духовного.

Старий Завіт часто представляє багатство як благословення, зіслане Богом на праведну людину. Старозавітні патріархи були досить заможними. Про Авраама сказано, що він був «дуже багатий на худобу, і срібло, і золото» (Бут. 13: 2). Бог обіцяє Авраамові чудовий край та численне потомство, кажучи: «...піді з землі твоєї, від роду твого і з дому батька твого [і йди] у землю, яку Я покажу тобі; і Я спороджу від тебе великий народ, і благословлю тебе, і звеличу ім'я твоє, і будеш ти благословенням; Я благословлю тих, що благословляють тебе, і тих, що лихословлять тебе, прокляну; і благословляться у тобі всі племена земні» (Бут. 12: 1-3).

Авраам отримує численні блага, в тому числі й матеріальні, після того, як, не вагаючись, починає слідувати за Господом. Ісаак, син Авраама, спадкоємець Божих обітниць, теж є благословенний Богом.

«І посіяв Ісаак на землі тій і одержав у той рік ячменю у стократ: так благословив його Господь. І став великим чоловік цей і звеличувався більше і більше до того, що став дуже великим» (Бут. 26: 12-13).

Заможним є і Яків, родоначальник дванадцятьох колін Ізраїля, відомий своєю хитрістю. Він застосовує хитрість до свого брата Ісава при здобутті первородства, а згодом – до Лавана, свого тестя, при розподілі майна. Проте Яків (Ізраїль) – вибраний Богом і тому благословенний. Про нього також сказано «І стала ця людина дуже, дуже багатою, і було в нього безліч дрібної худоби [і великої худоби], і рабинь, і рабів, і верблюдов, і ослів» (Бут. 30: 43).

Навіть з цих небагатьох прикладів легко зауважити хоча б дві речі: по-перше, саме Господь збагачує своїх вибраних, і, по-друге, ці вибрані та їхнє багатство служать якійсь вищій меті. Ніхто не є збагачений тільки «для себе» – багатство має служити ближньому.

У Старому Завіті не бракує прикладів правильного ставлення до матеріальних благ. Взяти хоча б заклик лідера народу Неємії скасувати лихварство. Після повернення з Вавилонського полону невелика група людей дуже швидко розбагатіла, тоді як основна маса народу терпіла нестачі. Неємія закликає багатих простити борги своїм співгромадянам і подає власний приклад у цьому. Ця ситуація могла б стати моделлю і для сучасного суспільства в умовах кризи, а також для того, щоб проілюструвати, яким має бути безкорисливе служіння народові його лідера: «І зробилося велике ремство в людях і у дружин їхніх на братів своїх юдеїв. Були такі, які говорили: нас, синів наших і дочок наших багато; і ми бажали б діставати хліб і годуватися і жити. Були і такі, які говорили: поля свої, і виноградники свої, і доми свої ми закладаємо, щоб дістати хліба від голоду. Були і такі, які говорили: ми позичаємо срібло на подань царю під заставу полів наших і виноградників наших; у нас такі самі тіла, як тіла у братів наших, і сини наші такі самі, як їхні сини; а ось, ми повинні віддавати синів наших і дочок наших у раби, і деякі з дочок наших уже знаходяться в поневоленні. Немає ніяких засобів для викупу в руках наших; і поля наші і виноградники наші в інших. Коли я почув ремство їх і такі слова, я дуже розсердився. Серце моє обурилося, і я суворо дорікнув найзнатнішим і начальникам і сказав їм: ви берете лихву з братів своїх. І скликав я проти них велике зібрання і сказали їм: ми викупували братів своїх,

юдеїв, проданих народам, скільки було сил у нас, а ви продаєте братів своїх, і вони продаються нам? Вони мовчали і не знаходили відповіді. І сказав я: недобре ви робите. Чи не в страху Бога нашого повинні ходити ви, щоб уникнути ганьблення від народів, ворогів наших? І я також, брати мої і ті, що служили при мені, давали їм у борг і срібло і хліб: залишимо їм борг цей. Поверніть їм нині ж поля їхні, виноградні й оливні сади їхні, і доми їхні, і ріст, за який зі срібла і хліба, і вина й олії, за який ви позичили їм. І сказали вони: повернемо і не будемо з них вимагати; зробимо так, як ти говориш. І покликав я священників і звелів їм дати клятву, що вони так зроблять. І витрусив я одяг мій і сказав: так нехай витрусить Бог усяку людину, що не стримає слова цього, з дому його і з маєтку його, і так нехай буде в нього витрясено і порожньо! І сказало все зібрання: амінь. І прославили Бога; і народ виконав слово це. Ще: з того дня, як визначений я був областеначальником їхнім у землі Юдейській, від двадцятого року до тридцять другого року царя Артаксеркса, протягом дванадцяти років я і брати мої не їли хліба областеначальників. А попередні областеначальники, що були до мене, обтяжували народ і брали з нього хліб і вино, крім сорока сиклів срібла; навіть і слуги їхні панували над народом. Я ж не робив так зі страху Божого» (Неем. 5: 1-15) [104].

Натомість пристрасть до багатства глибоко вкорінюється в серці людини і непомітно підточує її духовне життя, як точить черв'як дерево. Люди, віддані пристрасті до багатства, бувають зовнішньо благочестивими: моляться Богу, щоправда поверхово, не від серця, зберігають зовнішню цнотливість, виявляють порядність щодо людей, які їх оточують, відвертаються від неправди, лжесвідчень і наклепів; не відмовляються від благодійництва, але не зі співстраждання до людей, а заради марнославства. Та коли таким людям потрібно принести велику жертву, що вимагає самозречення, коли Божа правда примушує їх зруйнувати ідола, якому вони служили, якого плекали завжди, – тоді виявляється, що ці люди знаходяться під владою мамони, в міцних руках користолюбства. Ось тоді, коли треба принести в жертву багатство, холоне любов і до Бога, і до ближніх, вічне життя перестає приваблювати багату

людину. Тому Господь і сказав, що багатому тяжко увійти в Царство Боже. Але можливо...

Треба покладати надію не на багатство, що гине, а на Бога Живого (1 Тим. 6: 17). Багатство – корінь усякого гріха і беззаконня...

Ті, хто слухав слова Христа про те, що багатому тяжко увійти в Царство Боже, запитали: “То хто ж може спастися?” Господь відповів: “Неможливе для людей – можливе для Бога”. Це означає, що Бог може Своєю благодаттю пом’якшити і вилікувати серце користюлюбного багача. Він може просвітлити духовні очі, засліплені наживою; допомогти розуму переконливо уявити тлінність і нікчемність земного багатства і красу та вічність духовних скарбів, – і таким чином зробити неможливе можливим. Історія християнства знає багато прикладів, коли благодать Божа перероджувала людей, які мали пристрасть до багатства [29].

Гроші, багатство, нові речі, кар’єра й життєвий успіх, різноманітні задоволення, розпуста, аморальність і вседозволеність, неправдиво найменовані «свободою», – все це новітні ідоли, яким поклоняється людство. Люди стали жити так, ніби Всесвіт з його благами й багатствами створений лише для здобуття життєвих насолод, ніби нинішнє тимчасове життя – недоторкана приватна власність людини, а не дар Божий, даний для того, щоби ми, мудро ним скориставшись, досягли життя вічного.

Згадаймо, чим вимірюється зараз успіх суспільства, країни? Двома показниками – рівнем зростання економіки та розмірами валового внутрішнього продукту. Чим вищий відсоток зростання економіки, чим більше виробляється та споживається товарів і послуг – тим країна вважається більш успішною. Але це все одно, що вірити, ніби щастя людини походить виключно від матеріального багатства. Образно кажучи, сучасне людство в переважній більшості не їсть щоби жити, а живе, щоби їсти, в той час, як апостол Павло застерігає: «Їжа для черева, і черво для їжі; але Бог знищить і те і друге» (1 Кор. 6: 13).



Споживання і насолоди стали новим культом, а магазини та розважальні заклади – «храмами» цього культу. Знову людство повертається до того суспільного стану, коли головним гаслом для багатьох було: «Хліба і видовищ!»

Ми, як християни, повинні свідомо протистояти цьому новітньому ідолопоклонству, в першу чергу – в самих собі. Ми не можемо повністю відмовитися від використання благ суспільного розвитку, але ми не повинні віддавати їм свого серця, бо де скарб наш, там і серце наше (Мф. 6: 21). Будучи дітьми Божими, ми не повинні ставати рабами речей і задовольень, бо не можемо, за словом Спасителя, одночасно служити Богові та мамоні (пор. Мф. 6: 24).

Християнин ніколи не повинен забувати, що він лише подорожній на цій землі, який прямує через тимчасове життя до життя вічного у Небесному Царстві, «бо не маємо тут постійного міста, але шукаємо майбутнього» (Євр. 13: 14). Той, хто подорожує, намагається не обтяжувати себе зайвими речами. Він поспішає досягти місця, до якого прямує, намагаючись не затримуватися в дорозі. І навіть якщо він падає – намагається якнайшвидше підвестися для того, щоби продовжити свою путь.

Так і нам належить не обтяжуватися всім земним, пам'ятаючи, що воно тимчасове і скороминуче. Нам належить найперше шукати Царства Божого і правди його – а все інше Господь додасть нам по потребі (Мф. 6: 33). «Все мені дозволено – повторюймо з апостолом Павлом, – та не все корисне; все мені дозволено, та ніщо не повинно володіти мною» (1 Кор. 6: 12) [28].

Людина – істота, що була створена Богом із землі, тому її тіло постійно тяжіє до земних благ, чим створює перепони, стає «темницею для душі», не допомагає діяльності особистості.

Слід відмітити, що «термін «особистість» не був відомим раннім християнським богословам, вони оперували поняттями «людина внутрішня» (духовний бік людини), «людина зовнішня» (матеріальний бік) [51, с. 14].

В цілому ортодоксальне християнство вважає, що людина не є тільки душа, людина являється двоєдиною істотою. Святі отці стверджують, що людина – це живе створіння, яке складається із душі і тіла. Людина перестає бути людиною, якщо душа виходить із тіла [75, с. 119]. Макарій Єгипетський пише, що такий союз між тілом і душею не буде розірваним і в майбутньому житті: «Обоження і є прославлення освяченого тіла і душі. Не тільки душі, але і тіла будуть просвічені» [46, с. 224].

Такий термін як «душа» в Старому Завіті зустрічається досить часто, а такий термін як «ум» там не зустрічається, він запозичений з еллінської антропології. Апостол Павло використовує слово «ум» не тільки як інтелект і розум, але і як манеру думати, відчувати, і в подальшому у святоотцівській традиції буде означати силу, елемент душі. Для апостола центром внутрішнього життя людини являється серце, бо всі душевні переживання відчуються саме там. В подальшій святоотцівській термінології «серце» буде іменуватися як «око душі», найчистіша її частина, де повинен бути присутній Логос (Христос). Але так як у апостола Павла «ум» і «внутрішня людина» стоять один замість одного, то можна назвати їх синонімами (Рим. 7, 22 - 23). До внутрішнього світу людини, про який говорить Павло (2 Кор. 14, 16), потрібно віднести такі поняття як «совість» і «дух». Дух може означати і орган самоусвідомлення (1 Кор. 2: 10 - 11). Потрібно зрозуміти, що «дух» і «душа» не дві субстанції, а дві сторони одного і того начала. Совість виступає мірилом моральних цінностей. Саме про це і почали говорити стоїки ще до християн. «Стоїки віддавали перевагу в досягненні стану душевної незворушності моральному шляху, який передбачає витриманість, стійкість, доброчесність, упокорювання та ін.» [64, с. 126].

За вченням Григорія Ніського (335 - 397 рр.) для того, щоб очиститися, треба звільнити свій дух від пристрастей, і відкинути раціональний зміст своєї свідомості. Таким чином святитель розкриває ідею внутрішнього життя людини як певний подвиг, як справу всього життя. Ніський зазначає, що «внутрішня

людина» відкриває в собі Бога як певну реальність, в якій можна не тільки Його побачити, але й спілкуватися із Ним.

Розвиваючи ідею Платона про внутрішній Логос, вчення Аристотеля про зовнішній звук і його внутрішнє уявлення, інший богослов Василій Великий (330 - 379 рр.) зазначав, що людина повинна впродовж свого життя постійно молитися, не тільки словесно, а й душевно, таким чином розмежовуючи молитву діяльну, словесну та молитву споглядальну, молитву без слів [59, с. 73].

Християнська характеристика людини як вільної істоти, на відміну від платонівського вчення, згідно якому людина зв'язана вже самим фактом свого матеріального буття, дала поштовх до подвижницького життя, яке вилилось у відреченні від світу, тіла, матеріальних благ.

Бо відчуття зовнішніх почуттів – зору, слуху – постійно спокушають ум. Тому душа крок за кроком повинна відділятися і відрікатися від тіла і зосереджуватися в собі самій. По мірі віддалення від почуттів і відчуттів, душа вже тут на землі стає чистішою і набуває певної святості, досягає обоження, тобто богоуподібнюється. Сміливо можна сказати, «що корисний бік розвитку античного світу виявився в ухилянні людини від зовнішнього світу і в зверненні до самого себе, до свого внутрішнього релігійно - морального життя» [79, с. 45].

Один із подвижників християнства Єфрем Сірин (пр. 306 - 373 рр.) пише: «Душа складається з трьох частин; тому що в ній три сили: помисли, дратівливість і бажання [10, с. 619]. Для внутрішньої досконалості людини Єфрем пропонує повністю обмежити ці сили виконаннями певних правил (молитва, піст і т.д.).

У філософії Блаженного Августина (354 - 430 рр.) «ідея внутрішньої людини» стала центральною для його філософського мислення. Якщо вчитатися у «Сповідь» Августина [3, с. 94-95], то стає зрозумілим, що душа людини є її внутрішнім виміром і має більш високу цінність, ніж тіло. Таке антропологічне бачення людини Августином склалось при безпосередньому

впливі платонівської філософії. Зокрема, людська душа, згідно з Августином, є незалежна від тіла духовна субстанція. А тіло є тільки в'язниця душі.

За вченням святих отців, людина, яка відреклась від світу «зовнішнього» і переселилась у світ «внутрішній», зустрілась там із Богом і поєдналась з Ним, вона богоуподібнюється і досягає обоження. Основою обоження є поєднання божественної і людської природи. І вперше таке поєднання Бога і людини здійснилось в особі Ісуса Христа. Тому Христос є тим Логосом, який повинен влитися в людину, очистити її, і освятити. Людина, входячи у реальне спілкування з Богом, стає богоподібною.

Думка про можливість для людини входити в безпосереднє єднання з Богом являється основною темою вчення про богопізнання всіх відомих християнських мислителів ранньої історії Церкви, бо між Богом і світом – велика прірва, і людство покликане до такого єднання. Але як це можливо якщо Бог і Його буття по відношенню до людини – трансцендентне? Це можливе за тієї умови, коли людський ум, як відображення божественного Ума, і Логос, як першообраз, відображаються у внутрішній людині [75, с. 121].

Таким чином, проблема матеріалізму сьогодні стоїть надзвичайно гостро. У погоні за матеріальними благами людина дбає лише про тілесне, забуваючи про свою душу. Однак лише відречення від матеріальних благ та стягання духовних чеснот (зокрема тих, якими Бог наділив старозавітніх патріархів) дозволить людині досягти обоження.

### **4.3. Проблема секуляризму**

Розгляд проблеми секуляризму розпочнемо з визначення базових дефініцій.

Поняття «секулярний», «секуляризація» походить від латинського слова «saeculum», що вживається для характеристики перехідного, тимчасового буття на противагу божественному, вічному, у більш вузькому сенсі воно означає все

мирське, світське, протилежне церковному [54, с. 270]. Поступово його починають уживати у значенні звільнення чогось / когось від впливу церкви / релігії [76; с. 125]. Слово «секуляризм» без принципових втрат сенсу можна замінити синонімами «секуляризація», «світськість», «іррелігійність». Секуляризація розуміється як процес, через який релігійне мислення, практика та релігійні інститути втрачають своє соціальне значення [73, с. 34].

Секуляризація в найзагальнішому вигляді – це процес емансипації суспільства від релігії, зниження ролі релігії в суспільному житті і обмеження впливу і можливостей церкви. Іншими словами, один з фундаментальних історичних процесів, що мають реальну подієву канву і впливають не тільки на духовний, а й на матеріальний світ. Матеріальним вираженням секуляризації найчастіше являється тиск світської держави на церкву, здійснюваний в тій чи іншій формі, з тією чи іншою інтенсивністю [68, с. 9].

«Світське суспільство» – це така формація, яка виникає в результаті секуляризації і характеризується домінуванням секулярних цінностей [54, с. 36].

Секуляризація, перш за все, розглядається як складова модернізації, як осмислення того, який вплив має на традиційні релігійні форми процес переходу традиційного суспільства до сучасного. Цей перехід зазвичай пов'язують з науково-технічним прогресом, індустріалізацією, урбанізацією, соціальною деформацією, раціоналізацією і т.д. [54, с. 131].

Безсумнівно, в термінах секуляризації можна говорити і про фундаментальні трансформації суспільної свідомості, витіснення з неї сакральної, релігійної складової і наростання світського змісту. У цьому контексті секуляризація – це ерозія і звуження сегмента віри і десакралізація сакрального [68, с. 12]. Кирлежев вважає, що це якась історична константа, що подібний стан речей існував завжди, існує він і в наш час. «Змінюються конфігурації, пропорції, домінанти, в тому числі мовні, але сама напруга між двома полюсами ніколи не зникає. Тому що в людському досвіді,

індивідуальному і соціальному, завжди співприсутнє те, що можна називати релігійним (сакральним, священним, містичним...), і те, що так назвати не можна. Те, що «згори» чи «з глибини» буття, і те, що тільки тутешнє, мирське, минуше» [97].

Але секуляризація має й інший вимір. Це еволюція культури і трансформація її по вектору від традиційної релігійної культури до культури світської. А оскільки культура – субстанція в значній мірі духовна (хоча існує і поняття матеріальної культури), то секуляризація проявляється як сукупність ментальних, духовних, ідеологічних трансформацій. Що в кінцевому рахунку змінює статус релігії і її положення в суспільстві. У зв'язку з цим цілком адекватним і досить універсальним представляється відоме визначення Брайана Уїлсона: секуляризація – «процес, в ході якого релігійне мислення, практика і релігійні інститути втрачають свою соціальну значимість» [40, с. 14].

Визначення Б. Уїлсона відноситься до 1960-х рр. минулого століття, але цілком зберігає свою цінність. Однак, використовуючи цю формулу, слід, як на те звертає увагу Д.А. Узланер, розрізняти занепад релігії і втрату нею своєї соціальної значимості [74, с. 32]. При всьому тому, що це речі тісно пов'язані, що занепад релігії, безсумнівно, веде до зниження її соціальної значущості, а зниження соціальної значущості, в свою чергу, може стимулювати процес занепаду, між цими поняттями існує певний лаг і безсумнівні смислові відмінності [68, с. 13].

Існують і інші формули, що акцентують інші сторони процесу. У 1967 р. Л. Шайнер виділив наступні значення терміну «секуляризація», які найчастіше використовувалися в соціологічних дослідженнях даного феномена:

- занепад релігії (концепція раціоналізації культури);
- її пристосування до «світу» (концепція Я. Ассмана про політичні коріння теології);
- видавлювання релігії з суспільства (диференціація Н. Лумана);
- трансформація релігійних вірувань та інститутів в світські альтернативи;
- десакралізація світу (Бергер);

- перехід від «сакрального» суспільства до «світського» (рух від міфу до логосу в концепції Т. Діа).

До цього можна додати відчуження церковної власності, зміна соціального статусу релігійного сектора суспільства в силу падіння соціальної значущості релігії (церкви) [62, с. 103].

Очевидно, секуляризація – це не тільки перерозподіл власності і вбудовування церковних інституцій в світську вертикаль влади. Це також і трансформація цінностей. У літературі цей процес розуміється двояким чином: як витіснення релігійних цінностей з простору життя індивіда і суспільства (в силу насамперед несумісності віри з раціональними і утилітаристськими установками, що визначають поведінку людей) і / або як релігійна трансформація, яка зберігає за релігією важливе місце в житті суспільства, але вже в рамках якоїсь іншої системи координат, наприклад, за рамками церковно-орієнтованої релігії [68, с. 16].

Зупинимося, зокрема, на визначенні, даному А. О. Морозовим: «Секуляризація – це позначення процесу автономізації окремих галузей культури від єдиної релігійної основи» [70, с. 330]. Необхідно відзначити, що за визначенням А.О. Морозова стоїть досить оригінальне розуміння суті секуляризації і нетривіальна періодизація процесу. Перша секуляризація, згідно його концептуалізації, була здійснена самим Ісусом, який вивільнив віру з-під закону, розрізав зв'язок між вірою в Господа і етнічною ексклюзивністю іудеїв [68, с. 18]. Він переконаний, що тут міститься «секуляризація» в тому сенсі, що національному надається автономне буття. З того моменту, як зазвучала проповідь Господа Ісуса Христа, етнічне має шукати собі свою власну (нерелігійну) основу, в той час як віра знаходить універсалістський характер. Друга секуляризація – вивільнення соціального – пов'язана з діяльністю Августина (його «Два гради»). Він відмовляє будь-якій державі у претензії втілювати в собі або бути схожим на Царство Боже і постулює не зведення характеристик двох градусів у щось цільносамостійне, а як наслідок, проголошує споконвічний дуалізм двох природ, двох секторів людського життя – світського

і сакрального. Третя секуляризація – епоха Відродження. У цей період поняття секуляризації формує свою найбільш поширену сутність як автономізацію великих сфер людської практики (політики, науки, освіти, етики, культури та ін.) від релігії. Свого піку ця секуляризація досягає «в XIX столітті, коли науковий дискурс став панівним і перетворився у свого роду релігію», а завершується «в епоху міжмасштабної соціальної інженерії між двома світовими війнами» [70, с. 331]. Четверта секуляризація, на думку А. Морозова, полягає у вивільненні релігійного від трансцендентного, що перетворює релігійне у стиль, спосіб життя, культурну локальність [62, с. 99-100].

Іншу періодизацію ми зустрічаємо у А. Данилова. Узагальнюючи ряд західних досліджень, для Європи процес секуляризації він описує трьома періодами: франків, Реформації, Просвітництва. У першій половині VIII ст. у Франкській імперії була проведена масштабна секуляризація церковного майна (земель, помість) – необхідні були ресурси на воєнну реформу. Період Реформації – становлення територіальних держав – приніс автономію від церкви світським правителям і перетворив деякі церковні території (землі Тевтонського ордену, єпископства Metz, Тула, Вердена) у світські структури. В епоху Просвітництва продовжує наростати економічна експропріація церковного майна, закриваються монастирі, світська влада остаточно бере верх над претензіями церкви у сфері політичного управління і легітимізації [65, с. 116].

Російським дослідником К. Юшковим в основу періодизації секулярних процесів був покладений принцип витіснення релігії: секуляризація у Європі провокується індустріальною революцією, яка супроводується тотальною раціоналізацією мислення та культури (джерела чого можна побачити у Відродженні та Реформації). У 1960-ті рр. відбувається перехід кількості у якість – настає «секулярний вік»: «Секуляризація постає проти структури «сакральне – профанне», бажаючи її знищити. Вона виділяє світське як автономне, як достатнє і самодостатнє. Вигяняючи релігію за межу секулярного світу і тим самим змушуючи її або померти, або секуляризуватися, признаючи,



що тепер у світі все по суті своїй є світським, що світ знайшов свої власні основи» [78, с. 209].

Німецький вчений Я. Ассман умовно виокремлює три етапи секуляризації: «На першому етапі секуляризації релігія вивільнює світське, позначаючи його як мирське (наприклад, секуляризація царської харизми у древньоєврейських пророків). На другому етапі світський світ переймає релігійні функції і уявлення... На третьому етапі релігійна традиція свідомо відділяється від світського світу (така секуляризація гностицизму і мессіанства у філософії міжвоєнного часу)» [63, с. 41].

Окремо від таких схем періодизації стоїть недавно виникнувшє розрізнення секулярного і постсекулярного суспільства, наприклад, у Ю.Хабермаса та П.Бергера, що констатує завершення епохи тріумфу просвітницької логіки секуляризації та входження сучасної західної культури у нову духовну та політичну ситуацію [62, с. 100].

Натомість С. Корольов переконаний, що у просторі історії секуляризація з'являється не раніше XVII ст. як термін, використовуваний для опису процесу обмеження і конфіскації церковної власності, перш за все, передачі земельних володінь з церковного на світське управління. Притому, що подібного роду процеси починаються задовго до появи самого цього поняття. Зокрема, в епоху утворення національних держав світська влада за допомогою секуляризації звільнялася від опіки церкви, збільшувала матеріальну, ресурсну базу, необхідну для формування своєї соціальної опори і приведення в порядок державних фінансів [68, с. 19].

Подібну думку висловлює і Ю. Сінеліна: «Ідея неминучого зменшення впливу релігії в суспільстві з розвитком прогресу набирала силу, щонайменше, з XVIII століття і стала аксіомою до середини XX століття, коли в суспільних науках утвердився термін «теорія секуляризації». Суть полягає в тому, що модернізація неминуче призводить до занепаду релігії і в суспільстві, і в умах людей» [102].

Радянський секуляризм був особливо жорстким і непримиренним до релігії. Можливо, саме з цієї причини релігійне відродження в посткомуністичних країнах стало явищем, якому немає аналогів в Західній Європі. Що ж стосується європейського культурного ареалу, того простору, який раніше називали християнським світом, ми повинні визнати інший історичний факт: на цьому просторі утвердився такий устрій суспільного життя, який передбачає світськість держави, свободу совісті та віросповідання, а також існування різних сфер думки і діяльності, – таких, як наука, мистецтво, економіка, право – які не визначаються релігійними уявленнями і цінностями. Інакше кажучи, хоча релігія не відмерла, а в деяких регіонах християнського світу навіть переживає відродження, все ж вона в тій чи іншій мірі була витіснена з багатьох сфер суспільного життя.

Секуляризм не зміг не тільки знищити релігію, а й загнати її в гетто, хоча до цього і прикладалися значні зусилля; при цьому сам секуляризм, утвердившись на різних територіях, у багатьох випадках претендує на те, що є універсальним всевизначаючим початком життя сучасних суспільств і їх членів. У цій ситуації секуляризм як світоглядна установка і як історична практика, як правило, розглядається в якості якогось природного громадського стану, а всі інші світоглядні установки сприймаються лише як наслідок приватного суб'єктивного вибору, який не має значення для життя суспільства в цілому.

Така установка прийнята зараз у багатьох країнах Західної Європи, де релігійна приналежність людини зазвичай аж ніяк не афішується. Тобто людина може бути релігійною в своїй церковній громаді, в сім'ї, але не повинна проявляти свою релігійність ні на роботі, ні в громадській діяльності – її вчинки і висловлювання (особливо якщо мова йде про політику) не повинні бути мотивовані релігійними постулатами і релігійними духовно-моральними установками. З цього випливає, що в західноєвропейському суспільстві секулярна норма приймається як універсальна і загальноприйнята, а релігійні погляди – як приватні думки індивідуумів [67, с. 23].

Сучасний період – це головним чином ХХ століття, протягом якого були «підняті на щит» і потім відкинуті практично всі перераховані риси даного світогляду. Світське мислення ХХ століття характеризується потребою в новій космогонії, свідомістю особистої причетності до руйнування цілісного світу і прагненням повернутися до одвічних цінностей, розчаруванням, недовір'ям авторитетам і релятивізмом, потребою в глибоких людських взаєминах. Воно констатує обмеженість розуму і потребу в вірі і досвіді, застарілість тотального детермінізму, визнає існування надприродного.

Взаємопроникнення культур, прозорість демократичних режимів сприяють ознайомленню інтелігенції з багатьма підходами до ідентичних проблем - так виникає акцент на множинності і неоднозначності речей, яка викликає у інтелектуальної еліти роздвоєність, сумніви в пізнаваності світу, віру в унікальність життєвого вибору кожної людини і її право поступати за вказівкою своєї совісті. Таким чином, секуляризація – це неминучий шлях розвитку цивілізованого суспільства. Будь-яка країна і культура, що забезпечує доступ до освіти, тим самим відкриває двері сумнівам у вірі, впевненості в людських силах і певній свободі від релігійного впливу [61, с. 167].

При цьому варто розрізняти два види секуляризму. З одного боку, це агресивний войовничий секуляризм, який є свого роду псевдорелігією. Він найбільш фанатичним чином насаджує свою віру і розглядає представників інших вір, в тому числі і власне релігійної віри, як своїх заклятих ворогів. Саме з таким видом секуляризму ми мали справу в Радянському Союзі. Він являє собою конкретне історичне явище, пов'язане з відкиданням релігії і боротьбою проти Церкви: влада секулярного розуму встановлюється в суспільстві на протипагу розуму релігійному. Прихильники такого виду секуляризму не можуть, а головне, не хочуть визнати, що існує особливий релігійний розум, і всіляко нав'язують людям уявлення, що релігія за своєю суттю ірраціональна і є пережитком минулого.

З іншого ж боку, слід розрізняти і такий секуляризм, який, по суті справи, являє собою принцип світськості, принципової нейтральності по відношенню

до релігійних переконань і інших світоглядів і життєвих установок, до релігійної практики. Саме він сьогодні утвердився в європейських суспільствах. На відміну від державного атеїзму комуністичних режимів, секуляризм як принцип світськості ставить за мету не повне знищення релігії, але витіснення її з суспільного життя і переміщення в якийсь особливий простір, за межі якого вона не повинна виходити.

Секуляризм як принцип світськості нерозривно пов'язаний з утвердженням крайнього індивідуалізму, що знайшло своє вираження в суто індивідуалістичному трактуванні прав і свобод людини, в тому числі і свободи релігійної віри і переконань. Відповідно до цього трактування, релігійна віра є суто приватним, принципово особистим переконанням, яке може виникати тільки як наслідок реалізації прав людини. Відповідно, релігійні спільноти розуміються як добровільні асоціації громадян, тобто щось на зразок зборів однодумців або клубів за інтересами. Саме так, наприклад, французька держава сприймає з точки зору закону релігійні організації: будь-яка церковна, релігійна структура мислиться як якась асоціація, як об'єднання людей за інтересами, і ні кількість членів, ні історія цієї організації не мають вирішального значення.

Результатом індивідуалістичного підходу до розуміння свободи совісті стало ігнорування того факту, що в сучасному суспільстві існують стійкі світоглядні групи, об'єднуючим началом для яких є цілком певні переконання, в тому числі релігійні, які спираються на довгу, часом багатовікову традицію. Якщо ж мати на увазі християнські Церкви і інші традиційні релігії, то відповідні релігійні спільноти ніяк не можна уявити тільки як добровільні асоціації громадян. В даному випадку мова повинна йти саме про релігійні традиції як традиції одночасно віри і життя, які мають не тільки і не стільки індивідуальне, скільки воістину суспільне значення і вимір [67, с. 27].

Феномен секуляризації не слід ототожнювати з атеїзмом або, наприклад, марксизмом. На перший погляд, секуляризація по відношенню до релігійної віри є нейтральним процесом, який не знищує релігійний початок, а лише висуває як «святого» нерелігійні цінності і цілі. Світськість «звільняє» людину

від впливу Бога і в той же час створює спустошеність і потребу в сенсі життя і взаєминах з людьми. Отже, «секулярна людина — не атеїст, а той, для кого релігія на практичному рівні щоденного досвіду перестала бути актуальною» [53, с. 46].

Просвітництво замінило середньовічну модель всесвіту «Бог-церква-цар-людина-світ» на «людина-навколишнє середовище». Всі поняття, що позначають «тонкий» надприродний світ, екстраполюються на значущі земні явища. Тому і термін «духовність», який позначав сферу спілкування з Богом, відтепер вказує на людську обдарованість, порядність або творчу працю.

Одним з принципових елементів тут є розуміння релігійності як справжньої людяності, високого гуманізму; антропологічність і антропоморфізм визначають релігійні пошуки цього часу. Принцип «Людина - міра всіх речей» застосовується і до релігійної сфери. Індивідуалізм веде до граничної суб'єктивізації релігійного почуття, позацерковності. Популярний погляд, що Бог все одно живе в душі кожного, тому немає особливої необхідності в конституалізованому релігійному житті. В області теології можна виділити відродження язичництва і модернізацію ортодоксальних християнських вчень. Всередині традиційних церков засилля світськості обумовлює розвиток ліберально-критичних і еkleктичних концепцій.

Таким чином, спостерігаємо приховане відторгнення світськістю релігійної віри, віри-поклоніння. На наш погляд, можливі причини цього такі. Перше. Як показує генезис секуляризму, в сучасному суспільстві останній є, так би мовити, «зручною» альтернативою ряду аспектів релігійної віри. Але ця «зручність» походить не від психологічних потреб індивіда, а виховується суспільством як сучасний аналог гедонізму. Друге. Якщо релігійне мислення будується за принципом «Бог – міра всіх речей» (теоцентризм), а епоха Відродження висунула гасло «Людина – міра всіх речей» (антропоцентризм), то секуляризм, образно кажучи, проголошує позицію «Сама людина для себе – міра всіх речей», замикаючи індивіда в його «приватному всесвіті».

Як показує практика, заперечення ідеї Бога як особистого спасителя фактично відкидає суспільство в дохристиянську епоху багатобожжя і містицизму...

З іншого боку, розчарування в Бозі та людині, крайній індивідуалізм відторгає людину від минулого і майбутнього, обмежуючи її поцестороннім справжнім («тут і зараз») і орієнтуючи на практицизм. Релятивність, відсутність авторитетів, стан приреченості може в цьому випадку привести до іншої життєвої позиції: якщо немає абсолютного, то з відносного я «вичавлю» максимум за всяку ціну; переступивши через все, я піднесуся над власною долею...

Потреба в диві та переростанні видимого, матеріального, з одного боку, і похідне від атеїзму неприйняття релігії (і, перш за все, християнства), з іншого, підводить до містики, яка хвилює уяву, не постулюючи при цьому виражених моральних норм. «Мостом» до містицизму, способом залучення до нього є марновірство як віра в уявний причинно-наслідковий зв'язок. Ця віра не маркує лише неграмотних людей, але визначає тип волюнтариста, якому ніколи вникати в джерело надприродної сили, а потрібно лише потрібний результат...

Світоглядний феномен секуляризму, пов'язаний, серед іншого, з високим техногенним зростанням, передбачає бачення множинності світу і панування плюралістичного мислення, яке поширюється і на релігійну сферу. Для релігійних новацій сучасності характерні розуміння релігійності як практичного гуманізму, суб'єктивна і антропоморфна побожність, позацерковність.

«Інформаційний вибух» підносить розум і витісняє релігійну віру. Однак уже на цьому етапі розум виявляє свою обмеженість. Але навіть розгубившись перед складністю новітньої моделі світобудови, іррелігійності людина не бажає повернутися до віри-поклоніння, а після розчарування в самій собі відступає до язичницького містицизму [61, с. 174].

Протоієрей Г. Коваленко переконаний, що загрозою сьогодні є не лише секуляризм як проблема для Церкви в цілому, але й секуляризм як проблема

особистості. Так, на його думку, головною проблемою тут на сьогодні є проблема декларації віри без реального релігійного життя. У нас одна з найрелігійніших країн світу, якщо вірити соціологам. Але та сама статистика говорить, що людей, які хоча б знали 10 заповідей, навіть серед тих, хто ходить до Церкви, не дуже багато. Вже тут не кажу про намагання жити за заповідями та бути віруючим не тільки в храмі, а й на роботі, в суспільстві, в родині.

Розділився світ людини. Сучасна людина думає одне, говорить друге, а робить зовсім інше. Але ж релігійна людина має бути цілою, ціломудреною. А в нас релігійність її часто ще включається під час богослужіння, а виключається після виходу за територію храму. Це є також ознакою секулярності.

З іншого боку, якщо вже заглиблюватися і продовжувати цю думку, то наявність релігійного життя (відвідування богослужіння, ношення хрестика тощо) не забезпечує від впливу секуляризації. Дуже часто сьогодні зовнішнє релігійне життя не має у фундаменті релігійного світогляду. Тобто, зовні людина релігійна, вона все знає, все вміє, до церкви ходить, але на перевірку її світогляд не є християнським. І це є проблема саме внутрішньої секуляризації [94].

Християнство за два останні століття піддалося секуляризації набагато більше, ніж наважувалися на те в своїх мріях найбільш категоричні вільнодумці. Церковна влада представляється нині відгомоном минулої влади, а віра характеризується індивідуальним свавіллям. Релігія стає сьогодні товаром споживання приватного користувача [65, с. 115].

Однак протягом історії загнати релігію в гетто вдавалося тільки в тому випадку, якщо за поборниками секуляризму стояв тоталітарний диктаторський режим. В інших випадках цього не виходило і не вийде, тому що релігія - це не ідеологія, що нав'язується силою, це перш за все жива віра реальних людей. У той же час переконані активні секуляристи домоглися того, що безрелігійна свідомість утвердилася в сучасному суспільстві і в тій чи іншій мірі торкнулася багатьох його членів. Таким чином, діалог християн з представниками безрелігійного світогляду є одним з нагальних завдань, в тому числі і тому, що

відповідальність за утвердження і поширення секулярних переконань частково лежить на самих християнах, які, очевидно, не були достатньо переконливі в християнському свідченні і в свій час поступилися місцем войовничому секуляризму на тих територіях, які протягом століть були християнськими.

Але далі ми повинні поставити питання: як повинен вестися такий діалог, чи можливий він взагалі? Хіба секулярний світогляд з самого початку не виключає релігію як значущу силу в житті суспільства? І з іншого боку, хіба релігія не є принциповим відкиданням нерелігійного, секулярного погляду на світ і людину?.. Така постановка питання сьогодні вже застаріла. У минулому той час, коли життя суспільства визначалося жорстким конфліктом релігійних і нерелігійних цінностей, коли войовничий секуляризм намагався встановити свою абсолютну гегемонію, а релігії доводилося в основному захищатися. Сьогодні, коли стало ясно, що гегемоністичні устремління секуляризму не привели до бажаного результату і релігія понині є значущим фактором як в житті окремих людей, так навіть і в суспільному житті, мова повинна йти не про взаємне виключення, а про взаємну увагу, прислухання і, звичайно ж, про досягнення взаєморозуміння. На це вказує і та обставина, що навіть серед принципів прихильників секулярного суспільного устрою назріває розуміння значущості релігійного світогляду і релігійного досвіду, властивих життю релігійних спільнот...

І тому, коли ми говоримо про діалог між секуляризмом і релігійним світоглядом, потрібно пам'ятати, що це діалог не тільки і навіть не стільки про релігійні підстави будь-яких інтелектуальних переконань, але перш за все - про сенс людського життя. Для чого живе людина, на яких цінностях будується її життя – ось про що, по суті справи, сперечаються сьогодні представники секулярного і релігійного світоглядів. В кінцевому підсумку, це діалог і суперечка про майбутнє людства: про те, чи будуть наші народи розмножуватися або ж скорочуватися і поступово вимруть, про те, чи будуть в суспільстві царювати гріх і всюдозволеність, або ж людина буде орієнтуватися



на якісь абсолютні моральні норми, які ми релігійною мовою називаємо Божественними заповідями [67, с. 30].

Таким чином, секуляризм передбачає спосіб життя, світоглядні установки, при яких основні аспекти людського буття не співвідносяться з релігійною вірою. У секулярному світогляді релігія може бути або замінена іншим світоглядом (наприклад, комунізмом), або витіснена за межі практичного життя. Найбільший масштабів проблема секуляризму досягла за останні два століття і незважаючи на те, що окремими науковцями (зокрема, Ю.Хабермасом та П.Бергером) констатується входження в еру постсекуляризму, безрелігійна свідомість продовжує панувати у сучасному світі. Це, у свою чергу, породжує зміщення ціннісних орієнтирів та життєвих установок у людей. Тому найбільша проблема секуляризму полягає у тому, що відбувається підміна сенсу людського життя та основних принципів, на яких базується останнє. В умовах сучасного світу принцип «Бог - міра всіх речей» змінюється позицією «Сама людина для себе - міра всіх речей», а вседозволеність і гріх приходять на зміну заповідям Божим.

### **Висновки до четвертого розділу**

Початок третього тисячоліття ознаменувався бурхливим науково-технічним розвитком, новітніми досягненнями у сфері біотехнологій та інформаційним вибухом. Усі ці трансформації апріорі й призвели до того, що сучасний світ зіштовхнувся з новими викликами – моральними та інформаційними.

Зміни в духовному житті людства призвели до конфлікту з традиційними цінностями, до разючої зміни міри відповідальності людини за будь-яке інше життя та за своє власне. Більше того, у світі нині побутують викривлені бачення нормального та аморального, доброго і злого, корисного і шкідливого чи загрозливого.

Сучасний світ зіштовхнувся з кризою принципів та цінностей, викривленням суспільної моралі. Як наслідок, люди сьогодні все частіше віддаляються від Бога та рухаються у нав'язаному суспільством секулярному напрямку. Новітніми ідолами для них стають матеріальні, а не духовні блага. Людство живе так, ніби всесвіт існує задля задоволення їхніх потреб, а життя - це приватна власність кожної окремої особистості, а не Божий дар, даний для досягнення вічного життя.

Ще однією проблемою сьогодення є і трансформація релігійності. Остання, вбираючи у себе новітні секулярні тенденції, зокрема схильність до толерантності, плюралізм думок, заангажованість, політизованість, змінює свою сутність, відходить від біблійних принципів духовного життя.

Саме тому християнам сьогодні необхідно протистояти цьому новітньому ідолопоклонству і більше дбати про свій внутрішній світ, спираючись у власному духовному житті на ті принципи, яким керувались старозавітні патріархи, задля досягнення сенсу життя – обожнення.

## ВИСНОВКИ

Підбиваючи підсумки даного дослідження, можна зробити наступні висновки.

Найважливішим джерелом при написанні даної роботи була Біблія в перекладі українською мовою під редакцією Святішого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Також у роботі використано праці святих Отців Церкви – Августина блаженного, Амвросія Медиоланського, Григорія Богослова, Григорія Ніського, Єфрема Сиріна, Іоана Золотоустого, Іринія Ліонського та ін.

Дана наукова робота спирається на роботи таких відомих дослідників Священного Писання як Лопухін А., Александров Н., Введенський А., Філарет (Дроздов), Іларіон (Алфеев), Осіпов А.І., архієпископ Аверкій (Таушев) та ін. У роботі також використані проповіді сучасних предстоятелів Александрійської та Української православних церков – патріархів Феодора II та Філарета (Денисенка).

У даному дослідженні піднімається проблема сенсу життя як одного з віковічних питань, що турбує кожну розумну людину. І якщо сучасний секулярний світ дає достатньо егоцентричні відповіді на це питання (кожна людина повинна шукати власний сенс, головне – «знайти себе» та отримувати задоволення від життя), то Біблія дає нам відповідь на це трансцендентне питання з перших сторінок Старого Завіту і говорить нам інше – сенс людського життя полягає в наслідуванні Бога за благодаттю, обоженні.

Якщо людина отримує образ Божий як щось споконвічно дане, то подобу Божу їй необхідно стяжати впродовж всього свого існування через праведне життя. При цьому під праведністю Старий Завіт розуміє беззаперечне дотримання Закону Божого, докладання максимуму зусиль для того, щоб жити і чинити за заповідями Творця.

Біблія не лише відповідає на питання як досягти праведності, але й наводить приклад життя старозавітніх праведників – патріархів Авраама, Ісаака та Якова.

Авраам постає перед нами як приклад живої та істинної довіри до Бога. Ця риса прослідковується у нього впродовж усього життя. Так, він настільки довіряв Богу, що у віці 75 років залишив усе нажите і без страху і коливання рушив у землю Ханаанську, що вказав йому Господь. Він вірив Богу навіть тоді, коли Господь обіцяв йому, ще бездітному, численне потомство; вірив навіть будучи 99-річним старцем, коли знемогла природа і висохло тіло. Бог виконав свою обітницю, але невдовзі знову випробував Авраама – звелів принести у всепалення свого сина Ісаака. Однак і в цьому випадку сила віри і слухняність Богу перемогли над усіма почуттями Авраама. Саме цю віру Господь поставив йому в праведність.

Праотець Ісаак є втіленням стриманості та любові. Абсолютна покірність батьку (навіть до заклання!), любов до матері та своєї дружини, терпляче перенесення тих випробувань, що були вчинені йому з боку дружини і синів – такий образ патріарха малює нам Старий Завіт, тим самим показуючи, що смиренням і любов'ю теж можна догодити Богові.

Прикладом для наслідування є і старозавітний патріарх Яків. Історія його життя є уроком терпіння (адже 14 років він працював у свого родича Лавана, щоб останній видав за нього заміж дочку Рахіль), благочестя, віри і надії на Бога (адже останні чесноти дозволили Якову дочекатися зустрічі з братом Ісавом). Разом з тим, боротьба Якова з Ангелом Господнім є прикладом духовної боротьби віри, яка не піддається ніяким випробуванням і труднощам життя.

Таким чином, старозавітні патріархи завдяки своїм чеснотам наближались до Бога, уподібнювалися Йому, досягали обожнення як сенсу життя у Старому Завіті.

Натомість виклики сучасного світу лише віддаляють людей від Бога. Так, викривлення суспільної моралі призводить до того, що замість вирішення

реальних проблем увага зосереджується на крайнощах, а все інше відноситься до категорій «ненормальне, але можливе», або «природне і нормальне», або навіть возвеличується і прославляється. Змінюються і уявлення про добро і зло, зміщуються ціннісні орієнтації у бік небіблійного та нерелігійного. Сьогодні руйнуються традиційні цінності і пропагується нетрадиційна мораль. Інформаційні ж виклики призводять до того, що людство тоне в морі інформації, будучи нездатним її осмислити. При цьому замість пошуку шляхів осмислення вже створеного, сучасний світ з дедалі швидшими темпами продукує нове.

Гостро нині стоять і проблеми матеріалізму та секуляризму. Так, за прагненням до оволодіння якомога більшою кількістю матеріальних благ часто густо стоїть абсолютна нівеляція духовних пошуків, а це, у свою чергу, призводить до превалювання безрелігійної свідомості, секулярного світогляду. Де-факто, сучасний світ підмінює сенс людського життя та змінює основоположний принцип, на якому воно базується, з «Бог - міра всіх речей» на «Сама людина для себе - міра всіх речей».

Людина сьогодні як ніколи повинна протистояти цьому новітньому ідолопоклонству, не обтяжуючи себе всім земним, спираючись на принципи духовного життя старозавітніх патріархів.

## СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела:

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / Пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1416 с.
2. Августин Аврелий, блаж., Про місто Боже //Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2016. –Т.4.–589,[3] с.
3. Августин Аврелий, блаж. Сповідь / Пер. з латин. Ю. Мушака; Післям. С. Здіорука. – К.: Основи, 1999. – 319 с.
4. Августин Аврелий, блаж.,Про книгу Буття// Творіння. –К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2015. –Т.2. –687,[1] с.
5. Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. III / святитель Амвросий Медиоланский; [сост. Н.А. Кулькова]; [перевод с лат. Н.А. Кульковой, Е.В. Матеровой, иером. Феодорита (Тихонова), С.А. Артюшина]. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 432 с.
6. Арелатские проповедники V–VI вв.: сб. исслед. и пер. / Ред. А.Р. Фокин. – М.: Центр библейск.–патрол. исслед.: Имперіум Пресс, 2004. – 392 с.
7. Василий (Кинешемский), сщмч. Беседы на Евангелие от Марка. – М.: Сибирская Благозвонница, 2016. – 862 с.
8. Григорій Богослов, свт., архієп. Константинопольський. Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2011. – Т.1. К.2. –375с.
9. Григорій Ниський, св. Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2011. –Т.2. – 471[1] с.
- 10.Єфрем Сирін, преп. Творіння. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т. 2. –812 с.
- 11.Ефрем Сирин, преп. Толкование на Пятикнижие. Творения. – М.: Сибирская Благозвонница, 2017. – 480 с.

- 12.Єфрем Сирін, преп. Творіння. –К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2014. – Т.3. – 864 с.
- 13.Іоан Золотоустий, св. Повне зібрання Творінь Св. Іоана Золотоустого в дванадцяти томах. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2010. – Т.4, К.1. – 512 с.
- 14.Іоан Золотоустий, св. Повне зібрання Творінь Св. Іоана Золотоустого в дванадцяти томах. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2009.– Т.1, К.2. – 550 с.
- 15.Іриней Лионский, сщмк. Творения. – М.: Паломник, 1996. – 416 с.
- 16.Исаак Сирин, св. Святого отца нашего Исаака Сирина слова духовноподвижнические. – Репринт. Изд. 1854 г. – Козельск: Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2004. – 480 с.
- 17.Иустин Философ, муч. Апологии // Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: И-во «Жизнь с Богом», 1998 – 506 с.
- 18.Кирилл Александрийский, свт. Толкования на книгу Бытия // Творения. – М.: Правило веры, 1880. – Т. 4. – 268 с.
- 19.Лопухин А. Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. В 14 т. – Петербург, 1912. – Стокгольм, 1987. – Кн. 3. – Т. 7. – 520 с.
- 20.Мелитон Сардийский, свт. Творения свт. Мелитона, еп. Сардийского. О Пасхе. О душе и теле. Фрагменты. / Пер. с греч. А.Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 520-694.
- 21.Мотовилов Н.А. О смысле жизни. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым «О цели христианской жизни». – М.: издательский дом «Русский Паломник», 2015. – 192 с.
- 22.Николай Сербский (Велимирович), свт. – Творения – Том 12: Библия и война / Пер. С.П. Фонова; общ. ред. И.М. Числова. – М.: «Омофор», «Паломник», 2016. – 432 с.

23. Паисий Святогорец, преп. Блаженной памяти старец Паисий Святогорец. Слова. Т. II. Духовное пробуждение. – М.: изд. дом «Святая Гора», 2005. – 397 с.
24. Памятники древнехристианской письменности: Святой Иустин Философ и Мученик. Святой Игнатий Богоносец. Святой Поликарп Смирнский. – М.: Храм святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2005. – 256 с.
25. Феодор II, Патриарх Александрийский и всей Африки. Слово в неделю 32-ю по Пятидесятнице за богослужением в Храме Христа Спасителя [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1972016.html>
26. Феодорит Кирский, блж. Творения. – М.: Паломник, 2003 г. – 718 с.
27. Филарет (Дроздов), свт., митрополит Московский и Коломенский. Толкование на Книгу Бытия / Святитель Филарет (Дроздов). – М.: Рус. хронограф, 2004. – 702 с.
28. Філарет (Денисенко), Патріарх Київський і всієї Руси-України. Послання з нагоди свята Хрещення Київської Руси-України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/medvedev/4c5415bbd77c0/>
29. Філарет (Денисенко), Патріарх Київський і всієї Руси-України. Проповіді. – Т. 2. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2000. – 478 с.

### **Література:**

### **Посібники:**

30. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие и Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. – М.: ПСТБИ, 2002. – 701 с.



- 31.Алипий (Кастальский–Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002. — 92 с.
- 32.Андросова В.А. Библия для всех. Курс 30 уроков. Том II. Новый Завет. — М: ДАРЪ, 2017 — 672 с.
- 33.Бахтин М.В. Счастье и блаженство в свете христианской антропологии: учебное пособие / пред. А. Пронина. — М.: Московский ин-т духовной культуры, 2006. — 148 с.
- 34.Егоров Г., свящ. Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций / свящ.Геннадий Егоров. — 3-е изд.,испр. и доп. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. — 607 с.
- 35.Лисицын М.А., прот. Смысл жизни: (Лекция, читанная студентам Императорской военно–медицинской академии) / Проф.-прот. М. Лисицын. — СПб.: тип. Алекс.-Невск. о-ва трезвости, 1913. — 31 с.
- 36.Мень А., прот. Ветхий Завет. Комментарий к Библии Брюссельского издания. — М., Берлин: Директ-Медиа, 2016. — 652 с.
- 37.Пунченко О.П., Стокяло В.А. Основи філософії: Курс лекцій. — Ч. 1. — Одеса: УДАЗ ім. О.С. Попова, 2000. — 176 с.
- 38.Шмидт Б.Я. Книга веры. Жизни Авраама. Комментарии к книге Бытие. — М.: Лепта, 2002 — Ч. 2. — 926 с.
- 39.Шполянский М., прот. Мы входим в храм: Практическое пособие на пути к Церкви. — М.: Никея, 2016. — 144 с.
- 40.Wilson В. Religion in Secular Society: a Sociological Comment. — L.: C.A. Watts & Co. ltd., 1966. — 194 p.

### **Монографії:**

- 41.Александров Н., свящ. История еврейских патриархов (Авраама, Исаака и Иакова) по творениям святых отцов и древних церковных писателей / Н. Александров. — Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1901. — 260 с.

42. Введенский А.И. Условия допустимости веры в смысл жизни / А.И. Введенский . – Пушкино: изд. дом «ГРААЛЬ», 2001 . – 39 с.
43. Верещагин Е.М. Язык и культура: Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, речеповеденческих тактик и сапиентемы: разд. II. Аспект динамики: текст как носитель и источник национально-культурной информации; разд. III. Синтез статики и динамики: умозрение сапиентемы: монография / Е.М.Верещагин, В.Г. Костомаров. – М.– Берлин: Директ-Медиа, 2014. – 532 с.
44. Зыков В., свящ. Библейский патриарх Авраам: библейско-исторический апологетический очерк. – М.: Изд. ПДС, 2005. – 615 с.
45. Кашкин А.С. Книга пророка Малахии: исагогико-экзегетический и библейско-богословский анализ / Саратов: изд-во СПбДА, 2004. – 474 с.
46. Киприан (Керн), архим. Преп. Макарий Египетский [его учение о человеке] // Антропология св. Григория Паламы. – М.: Мартис, 1996. – С. 220-225.
47. Лемешко А. Игры для разума или проблемы современной теологии. – Днепропетровск: «Середняк Т.К.», 2013. – 167 с.
48. Лопухин А.П. Библейская история Ветхого Завета. – М.: АСТ, 2016. – 488 с.
49. Марцинковский В. Смысл жизни. – Новосибирск: Посох, 2013. – 128 с.
50. Мотиер А. Послание Иакова. – СПб.: Мирт, 2000. – 267 с.
51. Новиков М.П. Проблемы личности в религии и атеизме. – М.: изд-во МГУ, 1969. – 164 с.
52. Осипов А.И. Православное понимание смысла жизни. – К.: Общество любителей православной литературы, 2001. – 240 с.
53. Паулин Д. Библейская истина в современном мире. – М.: Слово, 2001. – 127 с.
54. Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма: Коллективная монография / А.И. Мраморнов, Т.Г. Человенко и др. – М.;

- Орел; Ливны: Изд-во Новоспасского монастыря; НП «Спасское дело», 2015. – 456 с.
- 55.Протопопов В.И. Библейские ветхозаветные события по толкованиям святых отцов и учителей Церкви. – Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1896. – 202 с.
- 56.Татаркин В.И. Возвращаясь к истокам христианского вероучения. – 1-е изд. – Тюмень: ББК, 2011. – 312 с.
- 57.Трубецкой Е. Смысл жизни. – М.: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1918. – 232 с.
- 58.Франк С. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
- 59.Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань святих Отців та Учителів Церкви / Пер. з рос. М. Лемик. – Львів: Свічадо. – 2008. – 212 с.

#### **Періодичні видання:**

- 60.Ануфриева О.И. Формы выражения концепта «праведность» в Псалтыри (на материале русского и английского языков) / О.И. Ануфриева // Вестн. СамГУ. – 2007. – № 5/2 (55). – С. 222-228.
- 61.Балаклицкий М. Секуляризм и религиозная вера / М. Балаклицкий // Богословские размышления. – 2009. – №10. – С. 164-179.
- 62.Безнюк Д. К. Секуляризация: опыт систематизации подходов изучения // Социология. – 2009. – № 3 – С.98-104.
- 63.Вайднер Д. О риторике секуляризации / Д. Вайднер; перевод с немецкого Л. Григорьевой // Новое литературное обозрение. – 2007. – N 5. – С. 26-60.
- 64.Горлинський В.В. Генезис феномена безпеки і теоретичні джерела дослідження його ціннісного змісту у контексті становлення ідеї сталого людського розвитку (античність – новий час ) // Практична філософія. – 2007. – №1. – С. 123-127.
- 65.Данилов А.В. Диалектика секуляризации и ее проблемы // VIII Международные Кирилло–Мефодиевские чтения, посвященные Дням

- славянской письменности и культуры: Материалы чтений (Минск, 23–26 мая 2002 г.). В 2 ч. Ч. 1, кн. 1 / Европейский гуманитарный ун-т. Факультет теологии, Бел. гос. Ун-т культуры; отв. ред. и сост. А.Ю. Бендин. – Мн.: ООО «Ковчег», 2003. – С. 113-118.
66. Данильян О.Г. Моральні проблеми інформаційного суспільства / О.Г. Данильян // Інформаційне суспільство і держава: проблеми взаємодії на сучасному етапі: матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (Харків, 26 жовт. 2012 р.). – Харків: НДІ держ. буд-ва та місц. самоврядування, 2012. – С. 21-24.
67. Иларион (Алфеев), митрополит Волоколамский. Православие и секуляризм: [выступление в МИД РФ 9 июня 2010 г.] // Церковь и время. – 2010. – № 2 (51). – С. 21-32.
68. Королев С.А. Секуляризация и десекуляризация в контексте концепции псевдоморфного развития России // Философская мысль. – 2015. – № 4. – С. 1-54.
69. Кушакова-Костицька Н.В. Національна ідентичність як психологічна проблема особистості в інформаційну добу / Н.В. Кушакова-Костицька // Юридична психологія та педагогіка. – 2009. – № 2. – С. 276-283.
70. Морозов А.О. Четвертая секуляризация // Глобализация и столкновение идентичностей: Материалы международной Интернет-конференции / Под ред. А.Журавского, К.Костюка. – М.: Аспект Пресс, 2004. – С. 330-331.
71. Нікітенко Л., прот. Основні аспекти біблійного вчення про гріх // Труды Київської Духовної Академії. – 2014. – №14. – С. 11-16.
72. Сердюк І.В. Морально-правові виклики глобального інформаційного суспільства // Філософські та методологічні проблеми права. – 2017. – № 2 (14). – С. 224-235.
73. Узланер Д.А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности //

- Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – №1 (30). – С. 31-39.
74. Узланер Д.А. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным // *Континент*. – 2008. – № 136. – С. 28-33.
75. Чутченко С.О. Формування ідеї внутрішньої людини у святоотцівській традиції // *Філософські проблеми гуманітарних наук*. – 2008-2009. – № 14–15. – С. 118-121.
76. Штеле Г. Секуляризация и задачи церкви // *Богословский вестник*. – 2000. – № 3. – С. 125-139.
77. Щеголев Н.И. Призвание Авраама и церковно–историческое значение этого события // *Труды Киевской духовной академии*. – 1874. – №12. – С. 21-27.
78. Юшков К.М. Проблемы секуляризации и воцерковления как активных форм осмысления бытия в постсоветской России /К.М. Юшков // *Макарьевские чтения: матер. четвертой междунар. конференции (21–22 ноября 2006 г.)* / отв. Ред. В.Г. Бабин. – Горно-Алтайск: РИОГАГУ, 2006. – С 206-213.

### **Хрестоматії:**

79. Поснов М.Э. История христианской Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. – 820 с.
80. Тареев М.М. Основы христианства: Система религиозной мысли. Евангелие. Т.2 / М.М. Тареев, проф. – 2-е изд. – Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. – 370 с.
81. Тофтул М.Г. Етика: підручник для вузів. – 2-ге вид., випр., допов. – К.: Академія, 2011. – 437 с.
82. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево / Щедровицкий Д.В. – 10-е изд. – М.:Теревинф, 2015. – 1088 с.

### Енциклопедії:

- 83.Лявданский А.К. Авраам // Православная энциклопедия. – М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2000. – С. 149-155.
- 84.Ринекер Ф. Библейская энциклопедия Брокгауза / Ф. Ринекер, Г. Майер. – М: Российское Библейское Общество, 1994. – 1240 с.
- 85.Селезнёв М.Г. Исаак // Православная Энциклопедия. – Т. 26. – М: Православная Энциклопедия, 2011. – С. 668-673.

### Словники:

- 86.Геце Б. Библейский словарь / Б. Геце. – Канада: Изд-во пастора Б. Геце, 1997. – 572 с.
- 87.Дьяченко Г.М., свящ. Полный церковнославянский словарь: (Со внесением в него важнейших древ.-рус. слов и выражений) Пособие / Сост. свящ. Г.М. Дьяченко. – Репринт. воспроизведение изд. 1900 г. – М.: Посад, 1993. – 1120 с.
- 88.Словарь библейского богословия / Под редакцией [Ксавье Леон-Дюфура](#) и Жана Люпласи, Августина Жоржа, Пьера Грело, Жака Гийе, Марка-Франсуа Лакана. – Перевод со второго французского издания. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. – 1007 с.
- 89.Христианство. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 3 томах / Под ред. С.С. Аверинцева, А.Н. Мешкова, Ю.Н. Попова. – М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 1993. – Том 1: А-К. – 863 с.

### Електронні видання:

- 90.Бочкарь А., архім. Гідність людини згідно з біблійною антропологією [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/14109-gidnist-lyudini-zgidno-z-biblijnoyu-antropologiyeyu.html>
- 91.Георгий (Капсанис), архим. Обожение как смысл человеческой жизни [Електронний ресурс]. – Режим доступу:

- [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Kapsanis/obozhenie-kak-smysl-chelovecheskoj-zhizni/](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Kapsanis/obozhenie-kak-smysl-chelovecheskoj-zhizni/)
92. Гумеров А., свящ. Святость в Ветхом Завете [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pravoslavie.by/slovar/svjatost-v-vethom-zavete>
93. Гумеров И., иером. В чем смысл жизни [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/v-chem-smysl-zhizni>
94. Коваленко Г., прот. Моральні виклики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kovalenkogeorge.blogspot.com/2014/02/blog-post.html>
95. Корякин С. Праведность Божия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://reshenie.vcc.ru/magazine/issues/a552016/view/pravednost-bozgiya>
96. Куртович Л. Довіра Богу–Отцю [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://medjugorje.com.ua/rozdumy-nad-poslannyamy/o-lyubo-kurtovych/3799-dovira-bogu-otcyu-otec-lyubo-kurtovych-ofm.html>
97. Кырлежев А. Религиозное и секулярное [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.religare.ru/2\\_6594.html](http://www.religare.ru/2_6594.html)
98. Лопатинський П., дяк. Сенс людського життя [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cerkva.in.ua/statti/305-sensjyttia.html>.
99. Молоканов В. Праведность и не праведность в Библии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.foru.ru/slovo.47695.5.html>
100. Основи соціальної концепції Руської Православної Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/ua/db/text/1207692.html>
101. Романчук Я., прот. Вчення про виправдання вірою у посланні святого апостола Павла до римлян [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kpba.edu.ua/publikatsii/statti/1492-vchennia-pro-vypravdattia-viroiu-u-poslanni-sviatoho-apostola-pavla-do-rymljan.html>
102. Синелина Ю.Ю. Религия в современном мире / Ю.Ю. Синелина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://expert.ru/expert/2013/01/religiya-v-sovremennom-mire/>

103. Соколовский А. Подвиг веры. Пример Авраама [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.blagobor.by/article/bible/abraham>
104. Хома М. Біблійне розуміння багатства, або як християнам ставитися до матеріальних благ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://xic.com.ua/biblija-pro/4-biblija-pro/6-svit-bogoslovja-biblijne-rozuminnja-bagatstva-abo-jak-hrystyjanam-stavytysja-do-materialnyh-blag>
105. Худиев С. Авраам – отец веры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://foma.ru/avraam-otecz-veryi.html>