

ПОСТАННЯ БОГОСЛОВСЬКО- АПОЛОГЕТИЧНОГО ДИСКУРСУ В БІБЛІЙНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Сергій ГОЛОВАЩЕНКО, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету “Києво-Могилянська академія” (Київ, Україна)

ORCID: 0000-0003-3416-6140
E-mail: sergeantgolov@gmail.com

“Богословские размышления” № 21, 2018: 43-64

DOI: 10.29357/2521-179X.2018.21.3

Анотація: У статті висвітлено постання герменевтичних стратегій аналізу й спростування раціоналістичної “негативної” біблійної критики, репрезентоване творами провідних богословів – професорів Київської духовної академії кінця ХІХ – початку ХХ ст. В умовах секуляризації, зниження церковного авторитету, поширення політичного радикалізму, посилилася потреба в апологетичному осмисленні біблійної спадщини. Евристично цінними стали систематичний аналіз ознак, підходів та методів раціоналізму в біблійних дослідженнях, зокрема: критика панлогізму, абстрактного схематизму, емпірично безпідставних екстраполяцій та узагальнень. Водночас київські біблієзнавці критикували неспроможні апологетичні прийоми: буквалістський погляд на богонатхненість, абсолютизацію авторитету традиції, надмірну спірітуалізацію у сприйнятті біблійного пророцтва. Головною ж їхньою метою було

Abstract: The article highlights the development of hermeneutical strategies for the analysis and refutation of rationalist “negative” biblical criticism, represented by the works of leading theologians – professors of the Kiev Theological Academy of the late XIX – early XX centuries. In the conditions of secularization, the decline of church authority, the spread of political radicalism, the need for apologetic understanding of the biblical heritage increased. A systematic analysis of the signs, approaches and methods of rationalism in biblical studies has been heuristically valuable, in particular: criticism of panlogism, abstract schematics, empirically groundless extrapolations and generalizations. At the same time, Kyiv Biblical scholars criticized the insolvent apologetic techniques: the literalistic view of the inspiration, the absolute authority of the tradition, the excessive spiritualization in the perception of the biblical prophecy. Their main goal was to prove the authenticity and

доведення автентичності та достовірності змісту біблійних книг та самої біблійної історії. Методологічним імпульсом для зміцнення біблійної апологетики стало посилення супранатуралізму, провіденціалізму та сотеріології у прочитанні та тлумаченні Біблії – саме як Святого Письма Церкви. Апологетичний мотив мав визначати і наукові бібліологічні студії, і шкільне викладання та вивчення Біблії, і приватне та публічне читання її для релігійного та морального повчання.

Ключові слова: Біблія, біблійна критика, біблійна апологетика, Київська духовна академія.

authenticity of the content of biblical books and the very biblical history. The methodological impulse for the biblical apologetics was the intensification of supranaturalism, providentialism, and soteriology in the reading and interpretation of the Bible – just as the Holy Scriptures of the Church. The apologetic motive was to determine both scientific bibliological studies, and school teaching and study of the Bible, and private and public Biblical reading for religious and moral instruction.

Key words: Bible, biblical criticism, biblical apologetics, Kyiv Theological academy.

Протягом XIX – початку XX ст. вплив раціоналізму й ліберальної теології на розвиток західної біблійної науки створив особливі виклики також і для православного духовно-академічного біблієзнавства. За цих умов православна традиція мусила усвідомлювати власні труднощі та відшукувати власні продуктивні підходи. Це передбачало критичну рефлексію щодо “зовнішніх” філософських і богословських джерел.

Однак, фактично аж до 1860-х рр. “час сильного руху та розвитку біблійної науки не лише протестантської, але й католицької та відповідної літератури на заході... не міг обізнатися благотворно на нашій літературі”¹. Через духовну цензуру православні біблієзнавці часто обходили мовчанкою виклики європейської біблійної критики, особливо “негативної”². Адже “заборонна” реакція прихильників “зворотнього ходу до часів схоластики” серед світського керівництва Святішого Синоду та впливових представників вищого духовенства вже з кінця 1820-х, та особливо в 1830-ті – 1840-ті рр. набувала характеру справжньої “антибіблійної інтриги”. Острах містичних іновірних впливів із Заходу; побоювання поширення Біблії та її тлумачень як посягання на церковний авторитет; “дух боязливого недіяння в богослов’ї” провакували “приниження довіри до Писання”, відсували його “далі, ніж на другий план”. Цікавість віруючих до Біблії проголошувалася “зайвою”. Застосування ж західних джерел в духовній школі викликало звинувачення в “шкільній протестантській ересі”. Засуджувалися навіть поодинокі спроби “відкрито та докладно викладати новітні “негативні” теорії, навіть з метою їх викриття й спростування”³. Така обскурантистська реакція з боку як світського,

¹ Михаил (Лузин), еп., Столетие из истории толкования Библии у нас в России. В: *Годичный акт МДА 1 октября 1877* (Москва: МДА, 1878), 28.

² А. Мень, прот., К истории русской православной библиистики, *Богословские труды*, 28 (1987), 279.

³ Г. Флоровский, прот., *Пути русского богословия* (Москва: Институт русской цивилизации, 2009), 199, 203-204, 212, 222, 272-273, 277, 279, 286.

так і духовного начальства породжувала дослідницькі фобії, знищувала публічну наукову дискусію, провокувала деінтелектуалізацію церковної апологетики.

Відтак у російському православному біблієзнавстві, складником якого були біблійні студії в КДА, у цей період не сформувалося цілісного адекватного реагування на західну “негативну” біблійну критику. Брак, або й відсутність доступних видань чи перекладів закордонних книг робили з них “заборонені плоди”. Це входило у протиріччя з очевидним “апологетичним інтересом” біблійних досліджень, з “потребою та необхідністю відповісти на заперечення т. з. негативної критики”⁴. При цьому за “недостатнього знайомства суспільства з питаннями релігії та Церкви зароджувалися, розвивалися... незрілі устремління в царині богословської науки”, що могли набути характеру “епідемії”. Тож православна біблійна наука спочатку була неготовою до “відкритої, серйозної наукової полеміки й апологетики”. Лише з 1860-х посилювався контакт з західною критичною літературою зі Святого Письма. Він відбувався в умовах “якщо не духовного, то житейського й літературного зближення з Заходом”, коли “витвори слова й друку почали вільніше входити до нас” та, відповідно, “стали розвиватися всілякі інтереси... зокрема науково-релігійний і богословський”⁵.

Так актуалізувалася потреба в “більш серйозній, більш чинній, ніж раніше” науковій постановці критико-апологетичної реакції на раціоналістичні плоди західної біблійної науки. Одним з перших в православному духовно-академічному середовищі другої половини XIX ст. спробу побудувати герменевтичну стратегію аналізу й спростування “негативної” біблійної критики здійснив єп. Михайл (Лузін), деякий час ректор і викладач КДА. Пропонувалася детальна апологетична схема, де докладний розбір міркувань, суджень, доказів і висновків негативної критики, розкриття методів і прийомів слугували доведенню автентичності й достовірності змісту біблійних книг та самої біблійної історії. Передбачалося “більш повне та ретельне вивчення західної богословської науки” задля “поширення науки позитивної”: “засвоїти плоди західної апологетики... скористатися її досвідом”. Адже на Заході “широкій літературі негативних вчень протиставлена багатюща література апологетична”; тож слід “запозичити силу й багатство її... протиставити її поширенню тамошніх негативних вчень у нас”⁶. Ця спроба та висловлені єп. Михайлом ідеї, як побачимо далі, неодноразово збігалися з апологетичними позиціями знаних київських біблієзнавців кінця XIX – початку XX ст.: Стефана Сольського, Федора Покровського, Володимира Рибінського, Дмитрія Богдашевського, Олександра Глаголева.

Перший досвід апологетичного самоусвідомлення православної біблійної науки, що припав на 1860-ті–1870-ті рр., цілком природно виявив в духовно-

⁴ Михайл (Лузін), єп., *Библейская наука. Книга первая: Очерк истории толкования Библии*, изд. Н. Троицким (Тула : Тип. И. Д. Фортунатова, 1898), 136-138, 144-145.

⁵ И. Малышевский, *Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. Труды Киевской духовной академии*, 11 (1869), 121-122; Ф. Титов, прот., *Императорская Киевская Духовная Академия в её трехвековой жизни и деятельности (1615-1915 гг.): Историческая записка* (Київ: Гопак, 2003), 400; Флоровский, *Пути русского богословия*, 296.

⁶ Михайл (Лузін), єп., *Библейская наука*, 136-144, 146-148.

академічному середовищі, в т.ч. київському, потребу в розвитку біблійної апологетики. Місцеві ж дослідники мали готуватися до вирішення нагальних апологетичних завдань, серед яких увиразнювалися: зіставлення “негативної” біблійної критики й ортодоксальної біблійної апологетики на Заході⁷; визначення вартих застосування західних творів⁸; оцінка впливу західної ортодоксії на оживлення православних досліджень як у старозавітній, так і новозавітній проблематиці⁹.

Врешті-решт, коли йшлося про бібліологічну освіту в духовній школі, необхідним та постійним компонентом викладів мали стати апологетичний “розбір негативних думок щодо походження та змісту” біблійних книг¹⁰; спростування філософських вчень, що суперечать Біблії; особливо матеріалізму як “пагубної облуди”¹¹. Так офіційне церковне богослов’я намагалося зняти “спірні” та навіть “збентежені запитання”, породжені десятиліттями відзначених вже пасивності та богословської “незрілості”. Апологетична позиція мала посилюватися ще й за рахунок “повчальності”, “бажання вселяти впевненість у досконалість завершеності православного світогляду”¹².

Відомий київський біблієзнавець проф. С. Сольський влучно висловив апологетичне налаштування провідних православних інтелектуалів-академістів до контакту з західною біблійно-богословською думкою: “Побоювання, що критичне вивчення книг Святого Письма може бути здійснене лише на шкоду знайомству з їхньою позитивною стороною, навряд чи є обґрунтованим. Свідоме засвоєння їхньої позитивної сторони може досягатися лише за умов ґрунтового наукового аналізу існуючих негативних критичних поглядів на неї”¹³.

Низка вже відзначених вище визначних представників представників київської духовно-академічної традиції кінця XIX – початку XX ст., судячи з їхніх численних протягом багатьох років публікацій в “Трудах Киевской духовной академии”¹⁴, можуть розглядатися як цілковито репрезентативні. Праці цих дослідників цікаво демонструють проблемні вузли, на яких поступово увиразнювався місцевий теологічно-апологетичний дискурс в біблієзнавчих дослідженнях. Будучи за жанром дослідницькими статтями, бібліографічними нотатками на закордонні твори,

⁷ Михаил (Лузин), еп., Столетие из истории толкования Библии у нас в России, 28.

⁸ И. Корольков, Двадцатилетие журнала “Труды Киевской духовной Академии” (1860-1879) [продолжение]. *Труды Киевской духовной академии*, 7 (1881), 336-338.

⁹ Флоровский, *Пути русского богословия*, 448-450.

¹⁰ Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1884/5 учебный год, *Труды Киевской духовной академии*, 12 (1885), 696.

¹¹ Х. Орда, Обзорение иностранной духовной литературы : Учение о человеке на основании божественного Откровения. Соч. генерала фон Рудлофа, *Труды Киевской духовной академии*, 10 (1864), 231.

¹² Флоровский, *Пути русского богословия*, 529-530.

¹³ С. Сольский, Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? *Труды Киевской духовной академии*, 3 (1887), 360-361.

¹⁴ С. Головащенко, Біблеїстична проблематика в Академії у 1861-1914 рр. (за публікаціями в “Трудах КДА”, *Наукові записки НаУКМА : Київська Академія*, 35 (2004), 51-60.

публічними богословськими читаннями, ці твори поєднуються апологетичним пафосом, дидактичним та моралістичним спрямуванням¹⁵.

Відповідаючи на західні богословські виклики власними герменевтичними стратегіями¹⁶, представники київської духовно-академічного біблієзнавства робили це водночас як критично налаштовані дослідники та апологетично ангажовані речники офіційної релігійної ідеології¹⁷. Цей суперечливий процес наприкінці XIX — на початку XX ст. еволюціонував та набув, як нам видається, нових, своєрідних рис.

Пам'ятаючи про традиційну необхідність критично реагувати на раціоналістичн, т.зв. “негативну” біблійну критику¹⁸, православні богослови мусили зосередитися також на низці нових загроз — як світоглядних, так політичних і навіть морально-етичних. Насамперед це:

- секуляризація та сцієнтизація свідомості тогочасних освічених верств;
- сполучене з цим поширення антиклерикальних ідей; зниження авторитету церковної ідеології та моралі;
- поширення соціалістичних ідей та радикальних політичних рухів (на прикладі революції 1905—07 рр.);

Своєрідність своєї апологетики київські автори яскраво виявили в одному з вузлових питань: історичної критики Біблії і тлумачення біблійної історії.

¹⁵ Д. Богдашевский, Исторический характер книги Деяний Апостольских, *Труды Киевской духовной академии*, 11 (1909), 381-425; Д. Богдашевский, О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого), *Труды Киевской духовной академии*, 8 (1900), 473-493; Д. Богдашевский, О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение, *Труды Киевской духовной академии*, 2 (1902), 269-302; А. Глаголев, свящ., Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви (По поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний), *Труды Киевской духовной академии*, 11 (1909), 353-380; 12 (1909), 517-550; А. Глаголев, свящ., Непреходящее значение Ветхого Завета. Библиологическая заметка: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, von Emil Kautzsch, Tübingen und Leipzig, 1902. § 38. *Труды Киевской духовной академии*, 11 (1902), 491-504; Ф. Покровский, По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годовичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.), *Труды Киевской духовной академии*, 1 (1890), 6-98; Ф. Покровский, Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. професора Богословия в Эрлянгене. Т. I. с. 1-498. Эрлянген. 1875 г. Т. II. с. 1-472. Эрл. 1884. Т. III. с. 1-674. Эрлянген и Лейпциг. 1893, *Труды Киевской духовной академии*, 8 (1894), 630-663; 9 (1894), 146-170; В. Рыбинский, Библийская ветхозаветная критика, *Труды Киевской духовной академии*, 12 (1908), 575-613; В. Рыбинский, Вавилон и Библия (по поводу речи Делича “Babel und Bibel”), *Труды Киевской духовной академии*, 5 (1903), 113-144.

¹⁶ С. Головащенко, Західноєвропейська біблійна критика в київській академії: досвід сприйняття (друга половина XIX — початок XX ст., *Наукові записки НАУКМА : Філософія та релігієзнавство*, 63 (2007), 79-83.

¹⁷ С. Головащенко, Біблія як предмет популярного вивчення: київська візія кінця XIX—початку XX ст. (Володимир Рибінський). *Київська Академія*, 8 (2010), 49; С. Головащенко, Викладання Святого Письма в Київській Духовній Академії (кінець XIX — початок XX ст.), *Труды Київської Духовної Академії*, 11 (2009), 27.

¹⁸ С. Головащенко, Західноєвропейська біблійна критика в київській академії: досвід сприйняття (друга половина XIX — початок XX ст., *Наукові записки НАУКМА : Філософія та релігієзнавство*, 63 (2007), 79-83.

Адже серед православних богословів, як і серед їхніх західних колег-ортодоксів, історико-літературна критика Біблії, базована на філософському раціоналізмі й історичному еволюціонізмі, сприймалася як атрибут антихристиянського світогляду.

Реагуючи на дражливу для усієї європейської біблійної науки дискусію¹⁹, Ф. Покровський відзначає, що порушення, здавалося б, спеціальних т. зв. “ісагогічних” питань (про походження та авторство біблійних книг, становлення біблійного тексту, його автентичність як історичного джерела) має значення не лише наукове, але й догматичне та духовне; постає “не лише щодо науки Святого Письма, але є питанням релігійно-історичним”²⁰. Йдеться про зіткнення т. зв. “супранатуралістичного” пояснення історичних процесів, де “завданням історика є показати, як Бог досягає своїх цілей, незважаючи на відсталість людини”²¹ з поясненням критично-раціоналістичним. “Супранатуралістичний” підхід, “відзначаючи в біблійній історії взаємодію Божественної та людської діяльності, утримує в полі зору весь хід цієї історії, поданий в біблійних її джерелах, намагається пояснити й підтвердити, та навіть іноді доповнити історію свідоцтвами, позиченими з позабіблійних джерел”²². Критично-раціоналістичне пояснення історії, навпаки, намагається, “не допускаючи безпосередньої Божественної участі, показати, як з природної релігії поступово, завдяки діяльності пророків та політичним обставинам, розвивався духовний монотеїзм і потім, як цей монотеїзм зодягся потроху у ті зовнішні форми, які викладені в законі Мойсеєвому”²³. Наслідки такого підходу з релігійно-апологетичної точки зору є деструктивними: раціоналістична рефлексія, “вбачаючи в біблійній історії продукт лише людської діяльності, зокрема, ізраїльського народного духа, здійснює граничне спустошення в найдавніших періодах біблійної історії і те, що наповнювало їх раніше, переносить, шматуючи, до пізніших періодів, ставлячи у самий кінець те, що було на її початку”²⁴.

Критично оцінюючи погляди раціоналістів на еволюцію структур П’ятикнижжя та інших частин старозавітного канону, київський біблієзнавець вказує на виразний філософський та логічний схематизм у поглядах опонентів: “переконання, що історія прямує шляхом так званого прямолінійного розвитку, не ухилиючись ані вправо, ані вліво, ані тим більш назад, але завжди уперед, і нічого попри це, оскільки певний закон даний, він має втілюватися у життя, інакше навіщо писати закони”²⁵.

¹⁹ С. Головащенко, Філософські та богословські засади західноєвропейської біблієстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина XIX — початок XX ст.), в: *Могилянські історико-філософські студії* (Видавничий дім “Києво-Могилянська академія”, 2008), 201-202.

²⁰ Ф. Покровський, По поводу возражений современной критики, 61.

²¹ Там само.

²² Там само, 8 (1894), 631.

²³ Там само, 61-62.

²⁴ Там само, 630.

²⁵ Там само, 65.

Вслід за цим відзначенням ідейної тенденційності критиків-раціоналістів (зокрема, впливу гегельянства) панорамну демонстрацію тривалої еволюції філософських впливів на дослідження Біблії та європейську богословську думку в цілому, здійснив дещо пізніше В. Рибінський у нарисі про історію старозавітної біблійної критики. Так, раціоналістична критика з кінця XVIII ст. базувалася, з одного боку, на перенесенні досвіду вивчення світської літератури на літературу священну, а з іншого боку — на запереченні містичного, “супранатурального” елементу в історії та походженні біблійних книг, спричиненому впливами англійського деїзму, німецького раціоналізму та романтизму²⁶. Заперечення церковного Передання стало ознакою науковості. Відкинувши погляд на біблійні книги як результат Об’явлення, раціоналістична критика досліджувала їх “на підставі їх власного змісту або інших внутрішніх ознак. І якщо на підставі цих ознак походження книги мало бути віднесене до пізнішого періоду, ніж це робить Передання, то критик не повинен вагатися...”. Внаслідок цього “походження біблійних книг вони пов’язували на загаль з пізнішим часом; власне самі книги характеризували як випадково укладені збірки різнорідних частин; у змісті їх вбачали легенди та міфи”. Почалося “конструювання Старого Завіту на засадах гегелівської філософії” (Фатке); “виключення з Біблії усього, що не узгоджувалося із законами ідеальної розумної віри та релігійного почуття” (де-Ветте)²⁷.

Незважаючи на співіснування, поруч з крайньою, “негативною” раціоналістичною критикою, “більш поміркованих шкіл”, деякі з яких вирішували “завдання примирення результатів новітньої критики з церковними поглядами”, як-от “школа модерністів” в католицькій бібліології (Луазі, Лагранж), або “граматично-історична школа” (Гезеніус, Евальд, Гітциг), їх поняття про відношення змісту біблійних книг до Божественного Об’явлення “не відрізнялося суттєво від раціоналістичного”²⁸.

Відтак евристично цінною стала критика Ф. Покровським та В. Рибінським реально слабких місць в аргументації тодішніх критиків-раціоналістів, зокрема, панлогізму (ймовірно, гегельянського за походженням), домінування логічного схематизму та нехтування емпіричними фактами, якщо емпірія не вкладалася в логічну схему. Така критика здійснювалася на конкретних питаннях з історії стародавнього Ізраїлю та історії самого біблійного тексту. Аналізуючи твердження “негативної” критики про неможливість виникнення серед стародавніх євреїв писаного закону у часи Мойсея, Ф. Покровський послідовно критикує одне з найслабших місць в побудовах “критично-історичної школи”. Так, аргумент про відсутність писаного закону лише на підставі відсутності його виконання на практиці, не видається київському досліднику сильним та переконливим²⁹. Схематизм та тенденційність “негативної” критики Покровський вбачає у “дивному ставленні до тексту... Звинувачуючи історичні книги в тому, що вони не містять

²⁶ В. Рыбинский, Библийская ветхозаветная критика, 598-603.

²⁷ Там само, 604.

²⁸ Там само, 605-607.

²⁹ Ф. Покровский, По поводу возражений современной критики, 67.

вказування на закон, їх змушують, втім, мовчати на тій підставі, що буцім то вони говорять речі, негідні з точки зору критики”³⁰. Втім, фіксація слабких місць в аргументації опонентів не виключає у самого Ф. Покровського наявності апологетично спрощених висновків та емоційно забарвлених інвектив, на кшталт звинувачень у “безцеремонності”³¹ та відсутності “любові до істини”³².

В. Рибінський, у свою чергу, критикував поширену серед раціоналістів думку, що визнання близької подібності зображених у Біблії вірувань, моральних понять та релігійних практик з позабіблійними елементами культури, наприклад, вавилонської, завдає “смертельного удару звичним уявленням про богонатхненність Старого Завіту”. Київський дослідник у відгуку на виступи відомого німецького пропагандиста “панвавилонізму” Ф. Деліча відзначає логічну й фактичну слабкість такого аргументу.

Так, подібні констатації складають небезпеку лише для “пересічних” уявлень про богонатхненність: “визнання богооб’явленого походження ізраїльської релігії зовсім не спонукає до твердження, що будь-яке положення цієї релігії було цілковито оригінальним, чужим щодо інших релігійних систем і взагалі недосяжним на природному шляху розвитку”³³. За умов правильної постановки цього питання воно “є питанням не стільки догматичним, скільки історичним”³⁴. В. Рибінський схильний визнавати історичну генезу релігійних вірувань різних народів, але за умов визнання примату надприродного начала релігійної історії людства, явленого в Біблії. “Природність” розвитку визнається тут на “грунті природжених людському духу релігійних потреб”; генетичний зв’язок допускається скоріше через призму “спільного джерела, яке походило з першого Об’явлення... спільне зерно, спільний переказ, що опрацьовувався кожним народом у власний спосіб”. Головним при цьому є утримання телеологічних, провіденціалістських позицій: утвердження особливого значення старозавітної релігії як “релігії богооб’явленої”, очищеної від “язичницьких домішок та узгодженої з метою домобудівництва нашого спасіння”, “явищем надзвичайним, зрозумілим лише за умови допущення Божественного втручання”³⁵.

Набагато коректнішою (і це є незаперечним теоретичним здобутком) В. Рибінський вважає фіксацію “суттєвих відмінностей”, які переважно “є важливішими, ніж риси подібності”³⁶. Тут він вказує на кілька принципових моментів. По-перше, викриває ще одну поширену помилку тодішньої раціоналістичної біблійної критики: удавання до безпідставних екстраполяцій та узагальнень на обмеженому емпіричному підґрунті: “не можна не відзначити, що дослідники, особливо схильні відшукувати джерела для біблійних оповідань та вірувань поза Палестиною, зазвичай задовольняються малим: досить двох-трьох

³⁰ Там само, 70.

³¹ Там само, 73.

³² Там само, 98.

³³ В. Рыбинский, Вавилон и Библия, 127.

³⁴ Там само, 128.

³⁵ Там само, 126, 129.

³⁶ Там само, 140.

подібних рис, і генезу ідеї або інституції вже доведено”³⁷. По-друге, Рибінський вважає чинними культурно-лінгвістичні критерії оцінки міри та глибини міжкультурних контактів та дифузії: “там, де існує... безперечне запозичення з Вавилону, там разом з предметом беруться і назви, як-от в системі монет, вагів і пізніше в архітектурі. А перший розділ книги Буття не має майже нічого спільного з вавилонським міфом у словесному вираженні”³⁸. По-третє, і це видається нам найвагомішим, київський дослідник вказує на принципову відмінність позабіблійних міфологій від теократичної, в дусі послідовного персоналістичного монотеїзму біблійної оповіді про творення світу: “не можна не помітити, якими суттєвими рисами відрізняється вавилонська оповідь від біблійної. Вавилонський міф, вочевидь, є не лише космологією, але й теогонією... боги вавилонян... не творці світу, а продукти творіння... Ідеї чистого творення, творення з нічого, вавилонський міф не знає... усе вавилонське оповідання несе на собі відбиток грубого політеїзму”³⁹.

Щоправда, слід визнати: ідеї супранатурального характеру біблійної історії та прамонотеїзму⁴⁰, з позицій яких В. Рибінський критикує погляди біблеїстів-раціоналістів, також вирізняються методологічною проблематичністю і є дискусійними. Але, попри це, визнання принципу історичного розвитку релігійності людства, хоча й трансформоване апологетичною установкою провіденційно орієнтованого монотеїстичного супранатуралізму, все ж уможливлювало компаративний підхід до аналізу еволюції релігійних явищ.

Ще одним евристично цінним елементом київської апологетичної рефлексії вважаємо представлений у цьому нарисі В. Рибінського систематичну картину ознак, підходів та методів західноєвропейської “негативної” біблійної критики другої половини XIX — початку XX ст. Серед основних методологічних відмінностей цього етапу раціоналістичної критики Біблії названі:

- застосування критичного підходу не лише до П’ятикнижжя, але й до усього канонічного біблійного тексту;
- поява нових видів критики: окрім традиційної текстуальної, ще літературної, археологічної, історичної, психологічно-антропологічної та навіть богословської;
- міждисциплінарність критики: “новітня біблійна критика черпає свої засоби звідусіль: з психології, мовознавства, історії літератури та історії загалом”⁴¹.

Аналізуючи панівний напрям біблієзнавчого раціоналізму, пов’язаний з іменами Е. Рейсса, К. Графа та Ю. Вельгаузена, Рибінський відзначає такі його ознаки:

³⁷ Там само, 139.

³⁸ Там само, 133.

³⁹ Там само, 132.

⁴⁰ Там само, 140-144.

⁴¹ В. Рыбинский, Библийская ветхозаветная критика, 607.

- заперечення надприродного характеру старозавітної історії (тут дослідник солідарний з наведеними раніше оцінками Ф. Покровського) та розуміння її як природного процесу поступового розвитку єврейського народу;
- оцінка П'ятикнижжя (“закону Мойсеевого”) як результату, але не засадничої першооснови цієї історії; П'ятикнижжя складалося після Вавилонського полону з окремих збірок законів та історичних оповідань, які належали різним авторам (“єговісти”, “елогісти”, “девтеронімісти”) та до різних епох;
- заперечення автентичності, давності й єдності П'ятикнижжя, поширене новітньою критикою і на решту книг Старого Завіту; час походження більшості з них, всупереч традиції проголошений пізнішим; відзначені інтерполяції та редакції;
- заперечення історичного характеру більшості старозавітних книг та розгляд їх як збірок легенд, міфів, тенденційних оповідок, “де історичне зерно затьмарене масою пізніших нашарувань”; міфи укладені спеціально для пояснення сенсу пізніших релігійних інституцій та звичаїв, а також природних катаклізмів та історичних подій; значення їх суто інструментальне та практичне: висока художня цінність та релігійний зміст;
- утвердження ідейної ретроспективності біблійних оповідань: уся старозавітна писемність відредагована в дусі пізніших поглядів, під кутом яких викладена також і історія Ізраїлю⁴².

Також київський автор спеціально відзначає системні риси критичної реконструкції релігійної історії людства та давніх євреїв, здійсненої на старозавітному матеріалі біблієстами “графо-вельгаузенівської школи”:

- утвердження політеїзму як первісної форми давньоізраїльської релігії;
- розгляд біблійного монотеїзму як результату тривалого історичного процесу, який проходив під впливом сусідніх культур, зокрема вавилонської;
- різке відмежування релігії давнього Ізраїлю від т. зв. “післяполонного” іудейства;
- виокремлення в ізраїльській релігії до пророцького та пророцького періодів; вирішальне значення пророків, які очистили цю релігію від натуралістичних домішок, надали ізраїльському монотеїзмові духовного, етичного характеру та взагалі виробили ті зовнішні форми релігії, які набули свого завершення у т. зв. “священницькому” кодексі на взагалі в Мойсеевому Законі;
- результуючим стало положення про те, що усі релігійні установи та звичаї давньоєврейського народу отримали завершеного вигляду не на початку ізраїльської історії, а лише наприкінці її⁴³.

⁴² Там само, 607-611.

⁴³ Там само, 612.

Натомість, представники київського духовно-академічного біблієзнавства, як апологети, відстоювали “супранатуралістичний” погляд на історію в цілому, сотеріологічний провіденціалізм та персоналістичний монотеїзм як домінанти сприйняття загалом релігійної історії людства та біблійної історії зокрема. Тож цілком органічно вони прагнули перевести свою позицію у практично-дидактичну площину. Йдеться про таку наукову та особливо навчальну рецепцію західноєвропейських наукових здобутків у царині освоєння різних аспектів походження та функціонування біблійного тексту, яка, на відміну від “негативної” критики, посилювала б відзначений апологетичний мотив.

Тому не випадковим є пошук і Ф. Покровським, і В. Рибінським ідейних та теоретичних “спільників” у західній біблійній науці, насамперед, т. зв. “поміреного” напрямку, який, визнаючи необхідність історичної та літературної критики біблійних книг, водночас прагне зберегти згоду з церковною традицією у поглядах на основні пункти біблійної історії. Серед здобутків цього напрямку, корисних для застосування православними апологетами, київські дослідники виділяли:

- захист історичної достовірності змісту біблійних оповідань;
- визнання дії “супранатурального” чинника біблійної історії;
- прийняття порядку викладу послідовності подій біблійної історії, узгодженого з церковним викладом⁴⁴.

Доволі своєрідну апологетичну версію прочитання Старого Завіту репрезентував у ці ж роки викладач КДА священик О. Глаголев. Програмним тут стало його “публічне читання” “Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви” (1909). Ідейно та концептуально ця праця пов’язана з ранішою, “Непреходящее значение Ветхого Завета” (1902), реферату з книги німецького біблієста Е. Кауча — оскільки сам О. Глаголев солідаризувався з засадничими положеннями книги Кауча, вважаючи їх “програмою наукового дослідження Старого Завіту з його ідейного боку”, високо поцінуючи “глибоке, щире релігійне почуття”, яке “нівелює конфесійні особливості автора”⁴⁵.

Важливо, що О. Глаголев цілковито усвідомлює необхідність осмислення значення Біблії, а зокрема Старого Завіту (нехай навіть із залученням суджень протестантського вченого) в найширшому культурному діапазоні: і для розвитку біблійної науки як такої, і для шкільного її вивчення, і для приватного або публічного читання з метою релігійно-морального повчання та настанови⁴⁶. Головне завдання такого осмислення є апологетичним: “має бути доведеним значення Старого Завіту для церкви, школи, суспільства”; це “доведення” слід здійснити “як в етичному, так і в спеціально-релігійному відношеннях”⁴⁷.

Надзвичайно важливим є те, що О. Глаголев відверто здійснив критику “неспрможних апологетичних прийомів”, серед яких:

⁴⁴ Там само, 612-613.

⁴⁵ А. Глаголев, свящ., Непреходящее значение Ветхого Завета, 503-504.

⁴⁶ Там само, 491.

⁴⁷ Там само, 493-494.

- “механістична” (тобто буквалістська) теорія богодухновенності Писання, яка виявилася нездатною “безпристрасно розрізняти між духом Об’явлення та окремими моментами Писання, де неоднаковою мірою виражаються думки Божі”; це часто призводило до “штучних спроб виправдання” по-буквалістському прочитаних моральних формул або поведінки, зображених у Старому Завіті;
- так само механічне посилення на традицію: “традиція сама по собі не дає об’єктивного масштабу для правильної оцінки змісту Об’явлення”;
- викликані “ревністю за Богом, але з дурного розуму” спроби заперечувати зображення в Старому Завіті залишків елементарних релігійних вірувань та практик (як-от анімізм), “відносного монотеїзму”, а також спроби за будь-яку ціну примирити біблійні оповіді (як-от про сотворення світу) з природничими науками;
- “надмірна спіритуалізація старозавітних очікувань та месіанських сподівань”, коли пророцтво та його виповнення мають обов’язково буквально збігатися⁴⁸.

О. Плаголев, спираючись на аргументацію західного богослова, вибудовує ієрархію пізнавальних та практичних пріоритетів, якою має керуватися православний апологет. Так, попереду стоїть засвоєння віроповчального та морального змісту Старого Завіту; за ним іде сприйняття й урахування його художньо-естетичної, літературної цінності; і, нарешті — розуміння “його історичної цікавості”, тобто значення як історичного джерела⁴⁹.

Для вірної оцінки смислу старозавітної оповіді вирішальною є роль Об’явлення: саме “Господь Ісус Христос дає нам засадничу підставу для цієї оцінки”⁵⁰. Причому саме у масштабі цієї сакралізованої, абсолютної міри можлива згадана вище критика Передання. Усяка “свобода судження”, визнання наявності “неточних, недосконалих думок”, визнання “підготовчого характеру та недосконалості точки зору з різних питань у Старому Завіті” перестають складати проблему саме через шире сприйняття того факту, що усі суперечності знімаються шляхом дії “Духу Божого... вічного й неминущого”. А пізнання “живого Бога” через Старий Завіт осмислює його прочитання і має втілитися у “проповідь, вільну від схоластики, зрозумілу серцю й совісті”⁵¹.

У зв’язку з цією апологетичною вимогою постає лейтмотив праці Плаголева “Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви”: розкриття та утвердження вічного сакрального сенсу й неминущого історичного значення Святого Письма через призму єдності Старого й Нового Завітів, єдності самого процесу Священної історії як провіденційної історії спасіння.

⁴⁸ Там само, 493-495.

⁴⁹ Там само, 493, 497-498, 504.

⁵⁰ Там само, 494.

⁵¹ Там само, 495, 501.

Не викликає сумніву апологетичне спрямування самого тексту: це публічні читання у засіданні Церковно-історичного та археологічного товариства при КДА. Апологетичною є і критика західного раціоналізму у його запереченні автентичності Старого Завіту. Також апологетичним прийомом є не лише порівняння, але й генетична прив'язка ліберального богослов'я до стародавніх ересей, які колись заперечували значення Старого Завіту для християнської Церкви⁵².

Проте, окрім традиційних, О. Глаголев зупиняється і на низці новітніх, сучасних йому та його слухачам причин негачії Старого Завіту у тодішньому суспільстві. В епіцентрі “сучасних заперечень” тоді ідейно знаходилися:

- атеїстична та раціоналістична критика християнства, критика Біблії як “перший крок у боротьбі з релігією взагалі”, сполучена до того ж із соціалістичним рухом;
- антисемітизм, активізований в Російській імперії під час подій 1905–07 років; який є “цілковито неприйнятним для православного християнина експесом”;
- пов'язаний з цим релігійно забарвлений “православний” націоналізм, коли заперечення богодухновенності Старого Завіту базується на закликах до боротьби з “внутрішнім єврейством в нас самих”⁵³.

Глаголев, будучи обізнаним з релігійними та політичними аспектами єврейського питання⁵⁴, різко та принципово виступив проти “недоброго прикладу зведення рахунків з теперішніми євреями на старозавітно-біблійному ґрунті”. Він вважав, що “Церква не може благословляти жодних замахів на свої святині, однією з яких є Старий Завіт, хоча б ці замаху і мотивувалися найшляхетнішою, наприклад, патріотичною, метою; спасіння батьківщини не може досягатися богозневажливими вилазками проти святих Писань Старого Завіту”⁵⁵.

Значущим є те, що своєрідну “деполітизацію” питань про святість Старого Завіту та його важливість для життя Церкви О. Глаголев здійснює через радикальне введення цих питань в лоно богословсько-апологетичного дискурсу: “Питання про значення Старого Завіту... потрібно вилучити з чужої для нього сфери національної політики й перенести до рідної йому стихії релігії, віровчення та богослов'я, якими опікується Церква. Тим дужче це має зробити сама Церква та біблійна наука, чимдуж погляди, що принижують значення Старого Завіту та намагаються обмежити його вжиток у християнській спільноті... взагалі поширюються на усе суспільство, переважно серед молоді, яка навчається”⁵⁶. На думку київського біблієзнавця, “глибоке невігластво в Писанні”, навіть в освічених

⁵² Там само, 354, 360-361.

⁵³ Там само, 357-359.

⁵⁴ А. Глаголев, свящ., Седьмой всемирный сионистский конгресс в еврействе. *Труды Киевской духовной академии*, 2 (1906), 328-341; А. Глаголев, свящ., Сионистское движение в современном еврействе и отношение этого движения ко всемирно-исторической задаче библейского Израиля. *Труды Киевской духовной академии*, 4 (1905), 513-565.

⁵⁵ А. Глаголев, свящ., Ветхий Завет и его непреходящее значение, 362-363.

⁵⁶ Там само, 364.

колах, по суті поєднувалося зі шкідливими секулярними раціоналістичними поглядами, за якими “Біблія ставиться на одну дошку з Ведами, Зенд-Авестою, Кораном”; при цьому такі погляди були невід’ємні від “ідеї морального прогресу”⁵⁷.

Емансипація питання про сутність та значення Старого Завіту від тогочасної раціоналістичної наукової та моральної критики, а також від впливів тогочасної поточної політики для О. Плаголева, як бачимо, набуває виразного апологетичного значення. Апологетична потуга зростає тут через принципове утвердження єдності Старого й Нового Завітів, єдності Священної історії спасіння як засадничих підстав християнської історіософії та сотеріології. Біблієзнавець пише: “Вихідним та керівним принципом у викладі біблійно-церковного погляду на значення Старого Завіту в християнській Церкві має бути загальна, принципова думка про органічний зв’язок обох Завітів, Старого й Нового, біблійного єврейства та християнства... ми повинні завжди пам’ятати, що християнство, попри усю свою небесну першооснову, з’явилося у світі не окремо від історичного життя... навпаки, саме старозавітний завіт Бога з людиною, що пронизував усю історію біблійного Ізраїлю, вів... до цього нового Завіту.. який закарбований кров’ю Господа Ісуса Христа”⁵⁸.

Саме старозавітне Об’явлення і є “первинною формою надприродного Об’явлення взагалі”, яка і надає новозавітному Об’явленню “цілісності й довершеності”; звершується біблійна сотеріологія, а онтологічно – звершується персоналістично-монотеїстична картина світу, сотвореного й спрямованого “єдиною волею, яка керує світом”⁵⁹.

Далі зупинимось на деяких промовистих моментах обґрунтування О. Плаголем практичного значення Старого Завіту для релігійного та морального життя як християнської Церкви, так і суспільства, яке декларує свої християнські засади.

Найцінніша риса Старого Завіту знову-таки визначається Плаголем апологетично. Його точка зору є наслідком такого погляду на релігійну історію людства, де біблійна релігія, увінчана християнством, зіставляється з іншими типами релігійних вірувань, вчень та практик як вища форма релігійної свідомості та життя. Найважливішим є “чистий монотеїзм старозавітної релігії”, “теїстичний світогляд, який не мав аналогів у стародавньому світі”. Монотеїзм Старого Завіту, як вчення про персонального живого Бога, протиставлений і пантеїзму та деїзму “натуральних” релігій, і “теологічним абстракціям” післяполонного іудейства та середньовічної схоластики. Старозавітне вчення про Бога виражає “живу релігійну віру”; найскладніші для метафізичного розуму абсолютні властивості Божі отримують тут “зрозумілий вираз та роз’яснення для релігійного почуття”, яскравим прикладом чого є псалми⁶⁰.

⁵⁷ Там само, 360, 361, 365.

⁵⁸ Там само, 366.

⁵⁹ Там само, 367.

⁶⁰ Там само, 517-521.

О. Глаголев підкреслює важливість явлених у Старому Завіті “суб’єктивних, психологічних форм виявлення релігійного життя”, “благочестя й праведності”. Він підкреслює сутнісну тотожність старозавітної віри за своєю психологічною природою з вірою новозавітною: “віра старозавітних праведників могла сягати такої висоти й сили напруги... які є ідеалом і для віри й життя християн”⁶¹. Цілком природним водночас є те, що київський біблієзнавець вважає за потрібне визначати насамперед “істинно-релігійну”, а не “натуральну”, мирську (в т. ч. психологічну) природу цієї віри; головними є характеристики, які визначають її персоналістичну та теократичну сутність⁶².

Цінність старозавітного світогляду та віри є невід’ємною від старозавітної молитви. О. Глаголев не випадково підкреслює онтологічний сенс молитви як унікального засобу спілкування з особистим Богом. Велике місце посідає апологетична похвала книги Псалмів та критика спроб обмежити її богослужбове використання⁶³.

Нарешті, апологетично сильним аргументом у Глаголева залишається утвердження неминущої цінності морально-етичного потенціалу Старого Завіту, пов’язаного з його персоналістичним монотеїзмом і вповні втіленого у сотеріологічному та моральному вченні християнства. При цьому, зрозуміло, утверджується надприродність релігійної моралі у Старому Завіті — на відміну від натуралістичної моралі стародавнього язичницького світу⁶⁴.

Аналогічну систему оцінок та методологію дослідження й викладу, проте вже стосовно тексту Нового Завіту, формулював Д. Богдашевський. У своїх працях “О евангельских чудесах” (1900) та “О евангелиях и евангельской истории” (1902), критикуючи позиції західної раціоналістичної біблієстики щодо історичного характеру евангельської оповіді, він утверджував буквальне (= історичне) розуміння евангельського тексту. Критика Богдашевського спрямована як проти раціоналістично-натуралістичних пояснень, так і проти надмірного застосування алегоричних та моралістичних тлумачень⁶⁵. Достовірність евангельського наративу в його “найекстремальнішому” вигляді — оповіді про чудеса — базується, за Богдашевським, на узгодженні природних засад історичного процесу з його супранатуралістичним началом: Біблія розповідає про “надрозумне, але не протирозумне”⁶⁶.

Апологія “чудесного елементу евангельської історії”, зняття протилежності природного та чудесного, навіть їх генетичного поєднання, пов’язані у Д. Богдашевського з прагненням очистити тлумачення від раціоналізму, деїзму, пантеїзму та натуралізму. Виступав автор також і проти такого різновиду раціоналістичного

⁶¹ Там само, 524-529.

⁶² Там само, 527.

⁶³ Там само, 534.

⁶⁴ Там само, 536-546.

⁶⁵ Д. Богдашевский, О Евангельских чудесах, 478, 480-486.

⁶⁶ Там само, 490, 493; Д. Богдашевский, О Евангелиях и евангельской истории, 296, 298.

пояснення надприродного, як редукція оповідей про чудесне до “простої акомодатії до народних забобонів”⁶⁷.

Окреслена цими твердженнями світоглядна та методологічна позиція у витлумаченні Біблії генетично та типологічно успадковує й продовжує, як бачимо, типову для київської традиції “супранатуралістичну” богословську парадигму, відстоювану в останній третині XIX століття ще С. Сольським⁶⁸, а на зламі XIX та XX стт. — В. Рибінським та Ф. Покровським у розглянутих вище творах. Також спостерігаємо тут намічене у працях В. Рибінського та Ф. Покровського апологетичне утвердження пізнавальної, моральної, а надто духовної цінності вивчення Біблії саме як Святого Письма християнської Церкви.

Історичне, біографічне прочитання, взагалі суто наративне сприйняття євангельського тексту; етичне або ж філософське, ідеологічне його витлумачення не є самодостатніми і мають бути підкореними сотеріологічному, провіденційному баченню історичного процесу⁶⁹. Саме тому єдино істинне розуміння Євангелія — церковне⁷⁰.

Подібні ж ідейні та пізнавальні інтенції Д. Богдашевський реалізував у праці “Исторический характер книги Деяний апостольских”. Там він прямо утверджував апологетичне домінування теологічного підходу. Наприклад, засвідчена церковним Переданням автентичність книги Діянь є для православного біблієзнавця незаперечною підставою для визнання історичності цієї книги. Персоніфіковане в низці канонізованих авторитетів Передання тут символізує дію такого суто біблійного критерію істинності та фактуальної наповненості наративу, як безпосереднє або пряме свідчення⁷¹.

З цією позицією перегукується відверто теологічна вимога застосування унікальних критеріїв для прочитання та дослідження біблійного тексту — саме як священного. Зокрема, це твердження про те, що не можна книгу Діянь вимірювати мірою та критикувати методами, які можуть застосовуватися до апокрифів, або до “звичайних оповідей”⁷².

Аналізуючи західну раціоналістичну “негативну” критику історичної достовірності змісту книги Діянь, Д. Богдашевський, як і в праці про євангельську історію, виступав проти історіософського схематизму Ф. Баура та ново-тюбінгенської школи, базованих на гегельянських філософських засадах. Так, утвердження особистісної та ідейної тотожності постаті апостола Павла, явленої

⁶⁷ Там само, 292-299.

⁶⁸ С. Сольский, Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении по свидетельствам посланий ап. Павла, сравнительно с другими новозаветными книгами, *Труды Киевской духовной академии*, 1 (1876), 3-49; 2 (1876), 203-221; 5 (1876), 296-335; 9 (1876), 443-499; 12 (1876), 553-596; 1 (1877), 150-234; С. Сольский, Речь перед защитой диссертации: “Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении по свидетельствам евангелий и посланий ап. Павла”, *Труды Киевской духовной академии*, 10 (1877), 195-204.

⁶⁹ Д. Богдашевский, О Евангелиях и евангельской истории, 287-290.

⁷⁰ Там само, 301.

⁷¹ Д. Богдашевский, Исторический характер книги Деяний Апостольских, 381-383.

⁷² Там само, 425.

у книзі Діань та через Павлові Послання, ґрунтується на апологетичних аргументах, подібних до тих, які Богдашевський висував проти прихильників теорії боротьби “петринізма” та “павлінізма” в добу апостольського християнства⁷³.

Позитивна рецепція позицій західних авторів, часом траплялася, але була вибірковою та поміркованою; вона визначалася тим, чи відповідала та чи інша позиція вимогам традиційної церковної апологетики. Так, Богдашевський дозволяв собі використовувати аргументацію А. Гарнака на захист історичного характеру книги Діань, або ж цитувати Г. Евальда, який, критикуючи погляди ново-тюрінгенської школи, заперечував тенденційність автора книги Діань⁷⁴.

Однак використання посилань на паралельні місця (тобто на внутрішній біблійний контекст) як найсильнішого аргументу на користь достовірності змісту книги Діань органічно пов’язується у Д. Богдашевського в єдиний ланцюг апологетичної логіки з роздумами про те, що об’єктивність викладу історії первісного християнства фактично утверджується істинністю Євангелія, його божественним походженням та всесвітнім значенням⁷⁵. Таким чином, автор формував своєрідне “герменевтичне коло”, в якому повною мірою реалізував свою інтенцію православного біблієзнавця-апологета.

Отже, секуляризація та сцієнтизація культурно потужних сегментів суспільної свідомості; зниження авторитету християнської ідеології та церковної моралі; поширення соціалістичного радикалізму; потреба в актуальному релігійно-богословському та суспільно-політичному осмисленні біблійної оповіді на початку ХХ ст. породили новий імпульс розвитку біблійної апологетики. Актуалізована ще з середини та особливо з останньої третини ХІХ ст. реакція на західну раціоналістичну біблійну критику на цьому етапі вилилася в посилення супранатуралізму та апологетичних мотивів у прочитанні та тлумаченні Біблії — саме як Святого Письма християнської Церкви. Апологетичний мотив мав визначати і наукові бібліологічні студії, і шкільне викладання та вивчення Біблії, і приватне та публічне читання її для релігійного та морального повчання.

⁷³ Там само, 384-385, 389, 391-395; Д. Богдашевський, О Евангелиях и евангельской истории, 287-288, 292, 300-301.

⁷⁴ Д. Богдашевський, Исторический характер книги Деяний Апостольских, 386-387, 388, 396, 397, 398, 399.

⁷⁵ Там само, 424-425.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Богдасhevский, Д., Исторический характер книги Деяний Апостольских, *Труды Киевской духовной академии*, 11 (1909), 381–425.
- Богдасhevский, Д., О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого), *Труды Киевской духовной академии*, 8 (1900), 473–493.
- Богдасhevский Д., О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение, *Труды Киевской духовной академии*, 2 (1902), 269–302.
- Глаголев, А., свящ., Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви (По поводу древних и современных литературных и общественных течений против общепринятого значения и употребления христианами ветхозаветных священных писаний), *Труды Киевской духовной академии*, 11 (1909), 353–380; 12 (1909), 517–550.
- Глаголев, А., свящ., Непреходящее значение Ветхого Завета. Библиологическая заметка: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, von Emil Kautzsch, Tübingen und Leipzig, 1902. § 38. *Труды Киевской духовной академии*, 11 (1902), 491–504.
- Глаголев, А., свящ., Седьмой всемирный сионистский конгресс в еврействе. *Труды Киевской духовной академии*, 2 (1906), 328–341.
- Глаголев, А., свящ., Сионистское движение в современном еврействе и отношение этого движения ко всемирно-исторической задаче библейского Израиля. *Труды Киев-*

BIBLIOGRAPHY

- Bogdashevskii, D., Istoricheskii kharakter knigi Deianii Apostol'skikh, *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 11 (1909), 381–425.
- Bogdashevskii, D., O Evangel'skikh chudesakh (Zametka protiv ratsionalistov i v chastnosti protiv grafa L. Tolstogo), *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 8 (1900), 473–493.
- Bogdashevskii D., O Evangeliiakh i evangel'skoi istorii (protiv sovremennogo ratsionalizma). Publichnoe chtenie, *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 2 (1902), 269–302.
- Glagolev, A., sviashch., Vetkhii Zavet i ego neprekhodiashchee znachenie v khristianskoi Tserkvi (Po povodu drevnikh i sovremennykh literaturnykh i obshchestvennykh techenii protiv obshchepriyatogo znachenii i upotrebleniia khristianami vetkhozavetnykh sviashchennykh pisanii), *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 11 (1909), 353–380; 12 (1909), 517–550.
- Glagolev, A., sviashch., Neprekhodiashchee znachenie Vetkhogo Zaveta. Bibliologicheskaiia zametka: Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments, von Emil Kautzsch, Tübingen und Leipzig, 1902. § 38. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 11 (1902), 491–504.
- Glagolev, A., sviashch., Sed'moi vsemirnyi sionistskii kongress v evreistve. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 2 (1906), 328–341.
- Glagolev, A., sviashch., Sionistskoe dvizhenie v sovremennom evreistve i otnoshenie etogo dvizheniia ko vsemirno-istoricheskoi zadache bibleiskogo

- ской духовной академии, 4 (1905), 513–565.
- Головащенко, С., “Біблієзнавство в Київській духовній академії (XIX – поч. XX ст.): становлення і розвиток” (Дисертація на здобуття ступеня доктора філос. наук, Національний педагогічний університет імені Драгоманова, Київ, 2015).
- Головащенко, С., Біблеїстична проблематика в Академії у 1861–1914 рр. (за публікаціями в “Трудах КДА”, *Наукові записки НаУКМА : Київська Академія*, 35 (2004), 51–60.
- Головащенко, С., Біблія як предмет популярного вивчення: київська візія кінця XIX–початку XX ст. (Володимир Рибінський). *Київська Академія*, 8 (2010), 44–50.
- Головащенко, С., Викладання Святого Письма в Київській Духовній Академії (кінець XIX – початок XX ст.), *Труди Київської Духовної Академії*, 11 (2009), 25–35.
- Головащенко, С., Європейська біблеїстика в Київській Академії: текстуальна репрезентація персоналій та традицій, *Magisterium*, 9 (2002), 22–34.
- Головащенко, С., Західноєвропейська біблійна критика в київській академії: досвід сприйняття (друга половина XIX – початок XX ст., *Наукові записки НаУКМА : Філософія та релігієзнавство*, 63 (2007), 79–83.
- Головащенко, С., Історична критика Біблії та виклад біблійної історії в КДА кінця XIX–початку XX ст. (Ф. Покровський та В. Рибінський), *Наукові Записки НаУКМА : Філософія та релігієзнавство*, 102 (2010), 65–71.
- Izrailia. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 4 (1905), 513–565.
- Golovashchenko, S., “Biblieznavstvo v Kiivs’kii dukhovnii akademii (XIX – poch. XX st.): stanovlennia i rozvitok” (Disertatsiia na zdobuttia stupenia doktora filos. nauk, Natsional’nyi pedagogichniuniversitetimeni Dragomana, Kiiv, 2015).
- Golovashchenko, S., Bibleistichna problematika v Akademii u 1861–1914 rr. (za publikatsiiami v “Trudakh KDA”, *Naukovi zapiski NaUKMA: Kiivs’ka Akademiia*, 35 (2004), 51–60.
- Golovashchenko, S., Bibliia iak predmet populiarnogo vivchennia: kiivs’ka vizii kintsia KhIKh—pochatku KhKh st. (Volodimir Ribins’kii). *Kiivs’ka Akademiia*, 8 (2010), 44–50.
- Golovashchenko, S., Vikladannia Sviatogo Pis’ma v Kiivs’kii Dukhovnii Akademii (kinets’ KhIKh – pochatok KhKh st.), *Trudi Kiivs’koï Dukhovnoï Akademii*, 11 (2009), 25–35.
- Golovashchenko, S., Evropeis’ka bibleistika v Kiivs’kii Akademii: tekstual’na reprezentatsiia personalii ta traditsii, *Magisterium*, 9 (2002), 22–34.
- Golovashchenko, S., Zakhidnoevropeis’ka bibliina kritika v kiivs’kii akademii: dosvid spriniattia (druga polovina XIX – pochatok XX st., *Naukovi zapiski NaUKMA: Filosofiia ta religieznavstvo*, 63 (2007), 79–83.
- Golovashchenko, S., Istorichna kritika Biblii ta viklad bibliinoï istorii v KDA kintsia KhIKh—pochatku KhKh st. (F. Pokrovs’kii ta V. Ribins’kii), *Naukovi Zapiski NaUKMA : Filosofiia ta religieznavstvo*, 102 (2010), 65–71.

- Головащенко, С., Структура викладання бібліологічних дисциплін у Київській духовній академії, її ідеологія та методика (кінець XIX — початок XX ст.), *Київська Академія*, 7 (2009), 44–53.
- Головащенко, С., Філософські та богословські засади західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина XIX — початок XX ст.), в: *Могиланські історико-філософські студії* (Видавничий дім “Києво-Могилянська академія”, 2008), 188–213.
- Корольков, И., Двадцатилетие журнала “Труды Киевской духовной Академии” (1860–1879) [продолжение]. *Труды Киевской духовной академии*, 7 (1881), 324–360.
- Малышевский, И., Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. *Труды Киевской духовной академии*, 11 (1869), 64–138.
- Мень, А., прот., К истории русской православной библеистики, *Богословские труды*, 28 (1987), 272–290.
- Михаил (Лужин), еп., Столетие из истории толкования Библии у нас в России. В: *Годичный акт МДА 1 октября 1877*. Москва : МДА, 1878, 7–35.
- Михаил (Лужин), еп., *Библейская наука. Книга первая: Очерк истории толкования Библии*, изд. Н. Троицким. Тула: Тип. И. Д. Fortunatova, 1898.
- Орда, Х., Обзорение иностранной духовной литературы : Учение о человеке на основании божественного Откровения. Соч. генерала фон Golovashchenko, S., Struktura vkladannia bibliologichnikh distsiplin u Kiivs’kii dukhovnii akademii, ii ideologiiia ta metodika (kinets’ KhKh — pochatok KhKh st.), *Kiivs’ka Akademiia*, 7 (2009), 44–53.
- Golovashchenko, S., Filosofs’ki ta bogoslovs’ki zasadi zakhidnoevropeis’koï bibleïstiki: dosvid kritiki ta retsepsiï v KDA (druga polovina XIX — pochatok XX st.), v: *Mogilians’ki istoriko-filosofs’ki studii* (Vidavnichii dim “Kievo-Mogilians’ka akademiia”, 2008), 188–213.
- Korol’kov, I., Dvadsatiletie zhurnala “Trudy Kievskoi dukhovnoi Akademii” (1860–1879) [prodolzhenie]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 7 (1881), 324–360.
- Malyshevskii, I., Istoricheskaiia zapiska o sostoianii akademii v minuvshee piatidesiatiletie. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 11 (1869), 64–138.
- Men’, A., prot., K istorii russkoi pravoslavnoi bibleistiki, *Bogoslovskie trudy*, 28 (1987), 272–290.
- Mikhail (Luzin), ep., Stoletie iz istorii tolkovaniia Biblii u nas v Rossii. V: *Godichniy akt MDA 1 oktiabria 1877* (Moskva : MDA, 1878), 7–35.
- Mikhail (Luzin), ep., *Bibleiskaia nauka. Kniga pervaiia: Ocherk istorii tolkovaniia Biblii*, izd. N. Troitskim. Tula : Tip. I. D. Fortunatova, 1898.
- Orda, Kh., Obozrenie inostrannoi dukhovnoi literatury: Uchenie o cheloveke na osnovanii bozhestvennogo Otkroveniia. Soch. generala fon Rudlofa, *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 10 (1864), 229–236.

- Рудлофа, *Труды Киевской духовной академии*, 10 (1864), 229–236.
- Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1884/5 учебный год, *Труды Киевской духовной академии*, 12 (1885), 675–718.
- Покровский, Ф., По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.), *Труды Киевской духовной академии*, 1 (1890), 6–98.
- Покровский, Ф., Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. профессора Богословия в Эрлянгене. Т. I. с. 1–498. Эрлянген. 1875 г. Т. II. с. 1–472. Эрл. 1884. Т. III. с. 1–674. Эрлянген и Лейпциг. 1893, *Труды Киевской духовной академии*, 8 (1894), 630–663; 9 (1894), 146–170.
- Рыбинский, В., Библейская ветхозаветная критика, *Труды Киевской духовной академии*, 12 (1908), 575–613.
- Рыбинский, В., Вавилон и Библия (по поводу речи Делича “Babel und Bibel”), *Труды Киевской духовной академии*, 5 (1903), 113–144.
- Сольский, С., Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении по свидетельствам посланий ап. Павла, сравнительно с другими новозаветными книгами, *Труды Киевской духовной академии*, 1 (1876), 3–49; 2 (1876), 203–221; 5 (1876), 296–335; 9 (1876), 443–499; 12 (1876), 553–596; 1 (1877), 150–234.
- Otchet o sostoianii Kievskoi dukhovnoi akademii za 1884/5 uchebnyi god, *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 12 (1885), 675–718.
- Pokrovskii, F., Po povodu vozrazhenii sovremennoi kritiki protiv sushchestvovaniia Moiseeva zakona ranee drevneishikh prorokov-pisatelei (Rech', proiznesennaia na godichnom akte Kievskoi Dukhovnoi Akademii 15 oktiabria 1889 g.), *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 1 (1890), 6–98.
- Pokrovskii, F., Uchebnik bibleiskoi istorii Vekhogo Zaveta, doktora Avgusta Kelera, ord. profesora Bogosloviia v Erliangene. T. I. s. 1–498. Erlangen. 1875 g. T. II. s. 1–472. Erl. 1884. T. III. s. 1–674. Erlangen i Leiptsig. 1893, *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 8 (1894), 630–663; 9 (1894), 146–170.
- Rybinskii, V., Bibleiskaia vetkhovetnaia kritika, *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 12 (1908), 575–613.
- Rybinskii, V., Vavilon i Bibliia (po povodu rechi Delicha “Babel und Bibel”), *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 5 (1903), 113–144.
- Sol'skii, S., Sverkh"estestvennyi element v novozavetnom otkrovenii po svidetel'stvam poslanii ap. Pavla, sravnitel'no s drugimi novozavetnymi knigami, *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 1 (1876), 3–49; 2 (1876), 203–221; 5 (1876), 296–335; 9 (1876), 443–499; 12 (1876), 553–596; 1 (1877), 150–234.
- Sol'skii, S., Rech' pered zashchitoi disertatsii: “Sverkh”estestvennyi element v novozavetom otkrovenii po svidetel'stvam evangelii i poslanii ap. Pavla',

- Сольский, С., Речь перед защитой диссертации: “Сверхъестественный элемент в новозаветом откровении по свидетельствам евангелий и посланий ап. Павла”, *Труды Киевской духовной академии*, 10 (1877), 195–204.
- Сольский, С., Каков может быть состав научных введений в книги Священного Писания в настоящее время? *Труды Киевской духовной академии*, 3 (1887), 358–376.
- Титов, Ф., прот., *Императорская Киевская Духовная Академия в её трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.) : Историческая записка* (Киев : Гопак, 2003).
- Флоровский, Г., прот., *Пути русского богословия*. Москва: Институт русской цивилизации, 2009.
- Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 10 (1877), 195–204.
- Sol'skii, S., Kakov mozhет byt' sostav nauchnykh vvedenii v knigi Sviashchennogo Pisaniiа v nastoiashchee vremia? *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 3 (1887), 358–376.
- Titov, F., prot., *Imperatorskaia Kievskaiа Dukhovnaia Akademiia v ee trekhvekovoi zhizni i deiatel'nosti (1615–1915 gg.) : Istoricheskaiа zapiska* (Kiev : Gopak, 2003).
- Florovskii, G., prot., *Puti russkogo bogosloviia*. Moskva : Institut russkoi tsivilizatsii, 2009.